

**Université de Montréal**

**À la recherche d'une diversité dans l'unité**

Le passé, le présent et l'avenir de la Chine multiethnique

**Présenté par : An He**

**Directeur : Luc B. Tremblay**

**Thèse**

**Date : 18 avril 2017**

**Faculté de droit**

© An He 2017

À Jean-Pierre Bonhomme

## Remerciements

Il m'a fallu six ans d'efforts pour parvenir à rédiger cette thèse. Un regard en arrière de la vie universitaire à Montréal évoque un parcours ardu, mais fructueux.

Je me souviens du premier jour où je suis arrivé à Montréal, soit le jour même de mon 26<sup>e</sup> anniversaire. Le ciel, la ville et la population, tout était complètement différent de ce que j'avais vécu en Chine. Je me rappelle de ces centaines de jours et de nuits que j'ai consacrés à la bibliothèque. Les hivers québécois en particulier sont longs et rigoureux ; seules les douces lumières de la bibliothèque ont semblé compenser pour ma solitude de chercheur. Je me rappelle encore des difficultés que j'ai éprouvées pendant les longues heures de rédaction : exprimer les concepts philosophiques en langue française ; traduire les textes en chinois ancien m'ont donné des doutes au sujet de ma capacité de finir le travail. De toute façon, j'y suis arrivé et je suis très reconnaissant pour l'appui que tant de gens m'ont donné.

Le succès de ce travail, je le dois surtout à M. Luc Tremblay. Il a fait une lecture attentive et minutieuse de mon travail. Ses commentaires exhaustifs et constructifs pour chaque partie de la thèse m'ont donné à penser que si je ne travaillais pas bien, j'aurais été indigne de ses attentes. Sans son encouragement et son soutien constants, ce travail n'aurait jamais pu naître.

Un remerciement spécial est adressé à M. Jean-Pierre Bonhomme, mon meilleur ami québécois, sinophile, nationaliste plein de sagesse et de gentillesse. J'apprécie surtout la patience et la clairvoyance qu'il a montrées pendant qu'il relisait et corrigeait mon texte. Des échanges de cultures et d'idées avec lui m'ont fourni une variété d'inspirations.

Je tiens aussi à exprimer mes remerciements à ma femme, que j'ai heureusement rencontrée à l'Université de Montréal. Sa compagnie et son soutien auquel j'attache tant de valeurs m'ont permis de terminer ce travail de recherche. Nous avons vécu des moments, amers et doux, prosaïques et extraordinaires, qui nous ont donné de riches mémoires pour le restant de notre vie.

Enfin, je remercie le *China Scholarship Council* pour son aide financière ; mes parents pour leur soutien inconditionnel même s'ils vivent si éloignés de nous ; M. Tan Jianchuan pour son expertise relative à la documentation japonaise ; et les amis et les professeurs que j'ai rencontrés à l'Université de Montréal pour leurs gentilles attentions qui m'ont bien inspirées.

## TABLE DES MATIÈRES

<b>Dédicace</b> .....	2
<b>Remerciements</b> .....	3
<b>Résumé</b> .....	7
<b>Remarques préliminaires</b> .....	10
<b>Introduction</b> .....	11
<b>Chapitre 1. La notion de <i>minzu</i>, la question terminologique et l'histoire conceptuelle</b> .....	57
1.1. Le nationalisme de quelle nation ?.....	62
1.1.1. La conception de nation et son évolution en Occident.....	64
1.1.2. Les groupes ethniques et les minorités nationales.....	70
1.2. Le mot <i>minzu</i> , un terme agaçant.....	74
1.2.1. De l'Occident à la Chine en passant par le Japon.....	74
1.2.2. De <i>guojia</i> à <i>minzu</i> , une traduction déformée ?.....	82
1.2.3. <i>Minzu</i> , un instrument contradictoire.....	87
1.3. Le jeu de mots à l'égard de <i>minzu</i> .....	105
1.3.1. Le virage rhétorique des révolutionnaristes.....	105
1.3.2. Le <i>minzu</i> des communistes.....	116
1.3.3. Le <i>guojia</i> des nationalistes.....	119
1.3.4. <i>Zhonghua minzu</i> , une stratégie nationaliste.....	129
1.4. <i>Minzu</i> stalinisé.....	139
1.4.1. L'ethnisation et la politisation du <i>minzu</i> .....	140
1.4.2. La négation complète du <i>minzu</i> .....	145
1.5. <i>Minzu</i> , nouveau débat sur le réajustement linguistique.....	148
1.5.1. La contestation par le <i>zuqun</i> (groupe ethnique).....	148
1.5.2. L'exportation du <i>minzu</i> sinisé.....	152
1.5.3. <i>Zhonghua minzu</i> et sa portée conceptuelle.....	154
Bilan : Le concept de <i>minzu</i> en contestation.....	157
<b>Chapitre 2. La politique identitaire et ethnique en Chine</b> .....	168
2.1. Le multiculturalisme communiste chinois.....	171
2.1.1. L'identification de l'identité : la catégorisation ethnique patriotisme.....	171

2.1.2.	L'autonomie régionale ethnique en Chine	178
2.1.3.	Les politiques préférentielles en faveur des « minorités ethniques »	195
2.1.4.	Une évaluation : succès et échec	201
2.2.	Une construction nationale ou multinationale — le débat actuel	210
2.2.1.	La dépolitisation de la question ethnique et ses réponses	210
2.2.2.	Les critiques sur le débat	217
2.3.	La question ethnique confucéenne	222
2.3.1.	Le paradoxe du renouveau du confucianisme en Chine contemporaine	223
2.3.2.	Les droits des minorités dans la philosophie confucéenne	237
	Bilan : Le confucianisme et ses répercussions sur la politique ethnique	265
	<b>Chapitre 3. La reconstruction de l'identité dans l'État multinational chinois</b>	271
3.1.	Le nationalisme de quelle nation ?	274
3.1.1.	Le patriotisme, nationalisme alternatif de l'État multi- <i>minzu</i>	276
3.1.2.	Le patriotisme centré sur l'intérêt de l'État	288
3.1.3.	La rupture entre le nationalisme majoritaire et le nationalisme étatique	306
3.2.	La reconstruction de l'identité nationale chinoise	314
3.2.1.	La crise identitaire des Chinois contemporains	316
3.2.2.	Une citoyenneté commune sert-elle à combler les différences ?	327
3.2.3.	La démocratisation et la question nationale	335
3.3.	Trouver la voie chinoise vers une Chine multi- <i>minzu</i>	341
3.3.1.	Le constitutionnalisme patriotique	342
3.3.2.	Le « néotianxiaïsme »	351
	Bilan : Une identité chinoise à redéfinir	359
	<b>Conclusion</b>	362
	<b>Bibliographie</b>	365
	<b>Annexe I : La carte des ethnies chinoise</b>	393
	<b>Annexe II : La liste des ethnies de Chine d'après le recensement démographique de 2010</b>	394

**Résumé :** Cette thèse, divisée en trois chapitres, traite de la question nationale en Chine. Le premier chapitre retrace l'évolution conceptuelle de la notion de nation, un concept importé en Chine de l'Occident en passant par le Japon, pour révéler comment la société chinoise s'adapte à cette nouvelle idée. Il établit surtout que le concept de *minzu*, à cause de son ambiguïté sémantique par une interprétation indécise *ab initio*, permet aux pouvoirs de le manipuler à des fins politiques et aux minorités ethniques nationales de contester la légitimité du pouvoir. Sa nature indéterminée fait du concept de *minzu* une arme à double tranchant : d'une part, le gouvernement chinois s'attache à construire un État-nation ; d'autre part, il reconnaît et maintient un héritage multinational ancien.

Le deuxième chapitre présente tout d'abord les politiques en vigueur relatives aux minorités ethniques en Chine par une approche descriptive et par une évaluation critique. Il démontre que le système d'autonomie régionale ethnique, basé sur une reconnaissance politique des minorités ethniques et aux caractéristiques antiséparatistes, paternalistes et développementalistes, va à l'encontre de ce que le Parti communiste chinois a voulu, à savoir une cohésion interethnique au sein de la nation chinoise. La deuxième section de ce chapitre examine le débat intellectuel contemporain sur la question nationale. En effet, plusieurs penseurs s'interrogent sur le pluralisme culturel qui renforcerait l'identité ethnique des minorités désireuses de se séparer si une citoyenneté commune ne s'impose pas. Le débat se déroule dans un environnement autoritaire. Il en résulte une opposition entre le sectarisme et l'étatisme. La dernière partie du chapitre est consacrée à un examen approfondi du confucianisme. Après avoir analysé le renouveau du confucianisme en tant que manifestation du nationalisme ethnique majoritaire, elle scrute les idées inhérentes à la philosophie chinoise pour révéler ses répercussions politiques et culturelles sur la politique identitaire d'aujourd'hui.

Le troisième chapitre vise à explorer une solution pour la gestion de la diversité dans l'unité. Il commence par disséquer la stratégie nationaliste que l'État-parti promeut sous le couvert du patriotisme pour étayer sa légitimité. Face à un éloignement du nationalisme de la majorité, le nationalisme étatique ne peut pourtant que rouler sur la culture du groupe dominant pour représenter la sinité, laquelle est contestée à la fois par la majorité et à la fois par les minorités. Ensuite, nous examinons des expressions de la crise identitaire des Chinois contemporains et nous démontrons qu'une citoyenneté commune n'est pas capable d'unir les Chinois dans une Chine non démocratique. Nous

nous interrogeons par la suite sur le rapport entre la démocratisation et la question nationale. Enfin, en rapprochant le patriotisme constitutionnel d'Habermas et le néotianxiaïsme, idée tirée des expériences locales, nous proposons que seule une identité chinoise bâtie sur une nouvelle civilisation qui elle-même prendra en compte toutes les civilisations et toutes les cultures présentes en Chine, sera partagée par l'ensemble des Chinois.

Pour conclure, la Chine demeure un champ d'expérimentation pour tester l'idée d'État multinational et ses variantes.

Mots clés : minorité nationale, *minzu*, ethnicité, État multinational, citoyenneté, Chine

**Abstract:** This thesis divided into three chapters deals with the national question in China. The first chapter traces the conceptual evolution of the notion of nation, a concept imported into China from the West through Japan, to reveal how Chinese society adapts to this new idea. It demonstrates that the concept of *minzu*, because of its semantic ambiguity by an *ab initio* indecisive interpretation, allows political powers to manipulate it for political purposes and meanwhile, it enables ethnic minorities to challenge the legitimacy of power. The indeterminacy makes the concept of *minzu* a double-edged sword: on one hand the Chinese government is committed to building a nation-state and on the other hand it recognizes and maintains an ancient multinational legacy.

The second chapter first presents the current policies on ethnic minorities in China through a descriptive approach and a critical evaluation. It demonstrates that the system of ethnic regional autonomy, based on political recognition of ethnic minorities characterized by antiseccessionism, paternalism and developmentalism, runs counter to what the Chinese Communist Party wanted, namely inter-ethnic cohesion within the Chinese nation. The second section of this chapter examines the contemporary intellectual debate on the national question. Several thinkers wonder about cultural pluralism that would strengthen the ethnic identity of minorities who want to separate if common citizenship is not required. The debate takes place in an authoritarian environment, which leads eventually to an opposition between sectarianism and statism. The last part of the



chapter is devoted to a thorough examination of Confucianism. After analyzing the revival of Confucianism as a manifestation of majority ethnic nationalism, it examines the ideas inherent in Chinese philosophy to reveal its political and cultural repercussions on today's identity politics.

The third chapter seeks to explore a solution for managing diversity in the unity. It begins by dissecting the nationalist strategy that the party-state promotes under the guise of patriotism to underpin its legitimacy. The state nationalism, although distanced by majority nationalism, must rely on the dominant group's culture to represent unity, which is disputed by both the majority and minorities. Then we move to review different expressions of identity crisis of contemporary Chinese and we demonstrate that a common citizenship is not able to unite the Chinese in an undemocratic China. We then examine the relationship between democratization and the national question. By bringing Habermas' constitutional patriotism and neo-tianxiaism, an idea drawn from local experiences, we propose in the end that only a Chinese identity built on a new civilization that shall take all the civilizations and cultures present in China into account, shall be shared by all Chinese.

To conclude, China remains a test bed to test the idea of a multinational state and its variants.

Key words: national minority, minzu, ethnicity, multinational state, citizenship, China

## REMARQUES PRÉLIMINAIRES

1. Les termes chinois sont transcrits en mandarin pinyin, à l'exception des noms propres pour lesquels les transcriptions EFEO ou Wade-Giles en cantonais sont plus répandues dans la langue française (ex : Sun Yat-sen).
2. Les patronymes chinois sont cités selon l'usage, le nom de famille se plaçant avant le prénom.
3. Des abréviations ont été utilisées pour ces termes suivants :
  - ACSS : Académie chinoise des sciences sociales
  - APN : Assemblée populaire nationale
  - BNSC : Bureau national des statistiques de Chine
  - CEAE : Commission d'État pour les affaires ethniques
  - KMT : Parti Kuomintang (Parti nationaliste chinois)
  - ONU : Organisation des Nations Unies
  - PCC : Parti communiste chinois
  - PJC : Parti de la Jeune Chine
  - RPC : République populaire de Chine
  - UE : Union européenne
  - SARE : Système d'autonomie régionale ethnique

## **Introduction**

*L'homme honorable cultive l'harmonie et non le conformisme. L'homme de peu cultive le conformisme et non l'harmonie.*

– Confucius

### **I. Le contexte de la recherche**

#### **i. Les États-nations face aux défis**

Presque 500 ans ont passé depuis la création du système des États-nations par le traité de Westphalie. De nos jours, ce système international semble faire face à un défi en deux volets : l'intégration entraînée par la mondialisation et la séparation entraînée par les minorités nationales. Notre ère témoigne non seulement de l'acheminement sinueux de l'Europe vers la réunification, mais aussi de la tentative ratée écossaise de divorcer avec les Anglais. Entre le courant de la mondialisation et le contre-courant du nationalisme de minorité, les États-nations semblent ne pas savoir à quel saint se vouer. Avec la montée du nationalisme de minorité, le même paradigme de l'État-nation est contesté par des minorités qui réclament une nation. L'État, s'il entend incorporer les minorités nationales, ne sera plus national, mais multinational ou supranational.

En fait, si nous ne sommes pas obsédés par la vraie définition du terme de « nation », il n'est pas étonnant de constater un dilemme concernant la politique d'identité régnant dans les États modernes qui sont dans la plupart des cas culturellement diversifiés : l'État doit, de manière positive, construire et maintenir une identité « nationale » partagée par toute la population, tout en reconnaissant, protégeant et soutenant dans une certaine mesure l'auto-identification de chaque groupe ethnoculturel, comme les droits culturels collectifs l'exigent ; en même temps, en respectant l'autonomie de chaque citoyen à l'identité, comme les droits culturels individuels l'exigent, l'État doit éviter que l'auto-identification du groupe ethnoculturel soit tellement fossilisée qu'il s'oppose à

l'identification avec l'État. Entre la promotion d'une intégration et la protection d'une diversité, entre l'intervention positive et la reconnaissance passive, l'État se trouve dans une situation difficile. En effet, la promotion des politiques en faveur de minorités fondée sur l'égalité entre les groupes ou la promotion d'une citoyenneté non discriminatoire fondée sur l'égalité entre les individus risquent toutes d'être estimées injustes par des groupes ethniques. La première est critiquée comme un traitement différencié délibéré qui constitue en fait une discrimination envers des minorités ; la dernière est critiquée pour avoir négligé l'inégalité véritable entre les groupes, ceci constitue en fait une discrimination envers des minorités sous couvert de l'égalité individuelle.

Face à cette tension, nous avons donc vu diverses idées – du jacobinisme au fédéralisme, du libéralisme au multiculturalisme – être mises à l'épreuve pour gérer la diversité dans une unité. Autour des valeurs liberté-égalité, solidarité-pluralité, citoyenneté-ethnicité, le débat, entre les libéraux et les communautariens, entre les fédéralistes et les séparatistes, entre les défenseurs des droits des minorités ethnoculturelles et ceux de la citoyenneté démocratique, ne semble jamais finir.

Il semble toutefois qu'au niveau international, les minorités ont réussi à normaliser une grande partie, sinon la totalité, de leurs revendications. L'ONU, l'UE et d'autres orga-

nisations régionales intergouvernementales ont publié bon nombre de documents destinés à la protection des droits des minorités<sup>1</sup>. Il convient de dire que la législation internationale tire sa fondation théorique sur le multiculturalisme libéral<sup>2</sup>. Cette théorie cherche à répondre aux revendications des minorités nationales relatives à l'autonomie territoriale et à la reconnaissance officielle du statut de nation, surtout dans les démocraties libérales multinationales, représentées par le Canada, la Grande-Bretagne, l'Espagne et la Belgique entre autres. Sur le plan normatif, ils ont tous effectué des réformes sur la décentralisation du pouvoir sous forme fédérale ou quasi fédérale. Il n'est donc pas étonnant de voir que parmi les théoriciens politiques contemporains de l'Occident, les promoteurs du multiculturalisme les plus réputés sont en provenance de ces pays. Les groupes nationaux tels que les Québécois, les Écossais, les Catalans et les Flamands se trouvent à la source théorique du multiculturalisme libéral, mais ils sont aussi à l'origine empirique de la mise à l'épreuve de leurs idées.

## ii. La Chine multinationale, un empire ou un État-nation ?

S'il est vrai que la plupart des pays modernes ou les États-nations dans le monde actuel sont créés depuis un empire<sup>3</sup>, la Chine et l'empire Soviétique sont les deux cas exceptionnels. Après l'éclatement de l'URSS, la Chine reste probablement le seul pays moderne qui se permet de conserver son territoire presque inchangé depuis l'ère impériale

---

<sup>1</sup> On peut citer par exemple l'article 2 de la *Déclaration Universelle des Droits de l'homme (DUDH)*, l'article 14 de la *Convention Européenne des Droits de l'Homme (CEDH)*, la *Déclaration des droits des personnes appartenant à des minorités nationales ou ethniques, religieuses et linguistiques*, adoptée par l'Assemblée générale de l'ONU, la *Charte européenne des langues régionales ou minoritaires* et la *Convention-cadre pour la protection des minorités nationales* adoptées par le Conseil de l'Europe.

<sup>2</sup> Will Kymlicka, philosophe canadien exprime son plaisir de voir son multiculturalisme libéral inspirer le travail de nombreuses organisations internationales. Voir Will KYMLICKA, *Multicultural Odysseys*, New York, Oxford University Press, 2007, p.7

<sup>3</sup> D'après Wimmer et Min, quatre grandes vagues se sont manifestées dans la transition d'un empire à un État-nation : l'éclatement des empires des Habsbourg et Ottoman après la Première Guerre mondiale ; la décolonisation en Asie après la Deuxième Guerre mondiale ; la désintégration des empires britannique et français dans les années 1960 ; et la chute de l'Union Soviétique dans les années 1990. Voir Andreas WIMMER et Brian MIN, «From empire to nation-state: Explaining wars in the modern world, 1816-2001», (2006) 71 *American Sociological Review*, p.867-897

jusqu'au 21<sup>e</sup> siècle. Pour certains chercheurs occidentaux, cette étonnante unité constitue un mythe chinois. Lucian Pye, sinologue et scientifique politique américain a indiqué que « d'un point de vue occidental, la Chine d'aujourd'hui est comme si l'Europe de l'Empire romain et de Charlemagne avait duré jusqu'à ce jour et essayait de fonctionner comme un État-nation »<sup>4</sup>. Il paraît pour eux que les efforts nationalistes de la Chine moderne sont comme essayer de mettre un collant d'État-nation sur le corps d'empire. Alors quel genre d'entité politique est la Chine ?

Depuis la Révolution de 1911 qui a renversé le « dernier empire », la dynastie des Qing (1664 – 1911), la Chine s'est considérée comme un État-nation avec une identité homogène tout en exerçant un contrôle centralisé sur un territoire dont les frontières sont reconnues par la communauté internationale. Aujourd'hui, Beijing considère même ses peuples frontaliers factieux comme une partie intégrante de la nation chinoise unifiée. Tout refus de cette idée implique soit le séparatisme, s'il provient de l'intérieur, soit l'ingérence dans la souveraineté chinoise, s'il provient de l'extérieur. Donc à première vue, la réponse à la question est évidente en ce que la Chine s'inscrit parfaitement dans le récit occidental classique de la modernité politique : le passage d'un empire multinational à un État-nation dont le pouvoir politique tire sa légitimité de sa prétention de représenter la nation.

Cependant, Beijing semble chercher à réhabiliter son passé impérial pour accommoder la diversité réelle. Cela ne signifie pas que le gouvernement chinois désire de restaurer un régime impérial, puisque le Parti communiste chinois se proclame au moins sur papier comme un parti révolutionnaire, qui fonde sa légitimité sur sa rupture avec le passé

---

<sup>4</sup> Lucien W. PYE, «China: Erratic State, Frustrated Society», (1990) 69 *Foreign Affairs*, p.56-74

féodal. Le modèle impérial, par contre, représente comment Beijing traite ses peuples frontaliers et leurs tendances centrifuges.

Aujourd'hui, le Xinjiang, le Tibet, Hong Kong et Taiwan constituent un grand péril potentiel pour le PCC qui ne peut que s'appuyer sur le nationalisme centré sur l'unité territoriale et l'intégrité de la souveraineté. En fait, une recrudescence des violences s'était passée au Xinjiang depuis 2008, car Beijing réprimait toute forme pacifique de dissidence comme une volonté de « séparatisme » ; au Tibet, depuis les protestations de 2008, plusieurs moines se sont suicidés en s'immolant pour déplorer la colonisation des Han, l'oppression et la destruction de la culture tibétaine ; à Hong Kong, une grande vague de mouvements démocratiques entraînés par le Mouvement des parapluies de 2014 a révélé une grande méfiance envers les intentions de Beijing qui a réagi de manière très dure contre la volonté démocratique des Hongkongais ; à Taiwan, le Mouvement Tournesol des Étudiants de 2014 ainsi que la rentrée au pouvoir par l'élection démocratique du Parti démocrate progressiste (DPP), penchant pour l'indépendance, ont montré des soucis profonds des Taiwanais sur le rapprochement avec la Chine continentale.

Évidemment, ces malaises ne sont pas de nouveaux problèmes pour la Chine. Dès la fondation de la République de 1911 sur les ruines de l'empire des Qing, l'État chinois devait créer une passerelle entre l'idéologie de l'État-nation et la réalité multinationale du legs impérial. À cet effet, les nationalistes chinois ont mis en avant l'idée d'une seule « nation chinoise » regroupant différents groupes ethniques. Les communistes chinois, après leur prise du pouvoir en 1949, étaient aussi obligés d'expliquer comment une nation chinoise a pu hériter des frontières d'un empire mandchou. En comptant sur la

théorie stalinienne de la nationalité, ils déclaraient que la Chine était un « État plurinational unitaire », avec une majorité de peuple han et 55 « minorités nationales ». Par crainte que la fédération conduise au démembrement de l'État, le PCC a créé pour le Xinjiang, le Tibet et d'autres régions des minorités une « autonomie régionale ethnique » qui s'est avérée être une façade. Dans les années 1980, le régime concevait l'idée « un pays, deux systèmes » en tant que solution politique pour réunifier Taiwan, qui a été appliqué, entre autres, à la reprise de Hong Kong et Macao.

Ces efforts visant à assumer la diversité rappellent en effet la structure multicouche des empires. Les agitations sociales susmentionnées dans Xinjiang, Tibet, Hong Kong et Taiwan, toutefois, semblent révéler la fragilité de ces arrangements politiques. Comment l'État chinois se rapporte à ces territoires frontaliers, comment il gagne leur loyauté et comment il envisage ses peuples diversifiés en Chine dans son ensemble, ce sont des questions urgentes que la Chine contemporaine doit répondre.

## **II. L'organisation des chapitres**

Suivant une logique « origine – situation actuelle – solution », le texte principal de la thèse est divisé en trois chapitres.

Le premier chapitre examine l'histoire conceptuelle du mot « minzu » en Chine, dans le but d'élucider les différentes implications sociales et politiques dont ce mot est chargé. Si les concepts « nation/nationalité » et « ethnie/ethnicité » eux-mêmes sont ambigus et controversés dans les écrits des chercheurs occidentaux, la définition de leur traduction chinoise est d'autant plus difficile à saisir que ce concept a été importé d'un contexte culturel complètement différent. L'analyse de l'évolution sémantique de ce



mot-clé dans une perspective historique nous permet de comprendre comment ce mot s'adapte à différentes circonstances sociopolitiques et structure le rapport ethno-étatique d'aujourd'hui.

Nous commencerons par la fin du 19e siècle où les concepts de nation, de nationalisme et d'État-nation, tout comme d'autres idées politiques modernes originaires de l'Occident, ont été importés en Chine en passant par le Japon. Autour de cette nouvelle notion, les révolutionnaires et les royalistes chinois se disputaient sur la question de l'organisation de la République de Chine à fonder. Les révolutionnaires qui avaient voulu un État-nation dont l'État coïncidait avec la nation, ont finalement accepté le programme multinational des royalistes en conservant le territoire de l'empire des Qing.

Durant la période républicaine (1912-1949), le Parti nationaliste chinois (le Komingtang) au pouvoir concevait une idée de nation chinoise regroupant tous les peuples sur son territoire pour répondre à l'autodétermination nationale. Mais cela était contesté par le Parti communiste chinois qui préconisait, sur le fondement du nationalisme léniniste, la sécession des minorités nationales dans le pays, ainsi que par le Parti de la jeune Chine, qui proposait de remplacer le terme ambigu *minzu* par le terme *guojia* pour comprendre le concept de nation, ce qui permettrait d'intégrer les minorités.

Depuis l'accès au pouvoir des communistes chinois en 1949, l'usage ambigu du terme *minzu* a été maintenu. La République populaire de Chine était interprétée comme un État multinational avec cinquante-six *minzu* (nationalités au sens stalinien, dont une nationalité majoritaire et cinquante-cinq nationalités minoritaires) constituant ensemble un *minzu* chinois (au sens d'État-nation, soit nation chinoise). Pourtant, par crainte que

le terme « minzu minoritaire » soit associé avec l'autodétermination nationale qui conduirait à l'éclatement du pays, des nationalistes chinois contemporains appellent à dépolitiser ce terme et à le remplacer par le terme purement culturel « groupe ethnique ».

Le deuxième chapitre est divisé en deux sous-sections dont la première revoit les politiques actuelles relatives à la diversité ethnonationale en Chine. Elle montre que, malgré des privilèges accordés aux minorités basés sur une « politique de reconnaissance politique », les institutions juridiques et politiques, faute d'une vraie autonomie nationale cédée aux minorités, ne fonctionnent pas comme leurs concepteurs l'ont voulu. Après avoir résumé le débat intellectuel autour de la « question nationale », nous nous tournons vers le confucianisme dans la deuxième sous-section. Cette partie commence par évaluer le renouveau du confucianisme en Chine de façon critique. Si le confucianisme ne représente que la culture de la majorité han sans tenir compte des minorités, la manie confucéenne dans le domaine, qui est à la fois profane, intellectuel et officiel, risque en fait de diviser la Chine, même si la philosophie confucéenne elle-même implique différentes idées sur la gestion de la diversité ethnique. Cela nous amène à nous plonger dans les visions confucéennes sur la relation interethnique ainsi que ses incidences idéologiques et inspirations utiles pour la vraie politique. Nous adopterons une approche sinologique – comprendre la Chine actuelle par la compréhension de sa tradition culturelle, son ancienne philosophie et son expérience historique – en nous appuyant sur des sources primaires (des classiques chinois, des travaux de lettrés confucéens, des histoires dynastiques entre autres), pour comprendre le concept chinois de nation et la logique chinoise de relation interethnique, ainsi que leurs implications sur la construction contemporaine de la nation et de l'état chinois.

Le dernier chapitre est consacré à la quête d'une solution pour construire une Chine multinationale. Il dévoile d'abord qu'après la chute du communisme, le nationalisme étatique sous le déguisement du patriotisme centré sur les intérêts de l'État marqués par la non-ingérence dans la souveraineté, la sécurité nationale et l'intégrité territoriale (l'unité nationale) est promu à dessein par le PCC pour rétablir sa légitimité sur une identité nationale à laquelle toute la population chinoise pourrait s'attacher. Cependant, ces efforts de construction nationale basés sur l'autoritarisme et dénués d'attrait politique n'arrivent pas à empêcher les divisions croissantes entre différents groupes ethniques, faute d'une « identité chinoise » éclatante et partagée par toutes les ethnies. Enfin, en associant le constitutionnalisme patriotique d'Habermas avec le néotianxiaïsme proposé par Xu Jilin, nous tentons de proposer une voie possible pour la Chine multinationale afin qu'elle puisse être une communauté culturelle et politique universellement reconnue par toutes les particularités culturelles au sein de la Chine.

### **III. La revue de la littérature**

#### **i. Des recherches sur la nation et le nationalisme en Occident**

Les discussions académiques sur la question de l'identité nationale se penchent notamment sur les notions de « nation » et de « nationalisme ». Les publications importantes sur ces notions sont principalement attribuées aux historiens, aux sociologues et aux anthropologues. Les historiens attachent leur attention particulière sur l'émergence et l'évolution de l'État-nation. Ils ont pour mission d'expliquer comment cette nouvelle organisation politique se distingue d'organisations sociales prémodernes en Occident et quels éléments historiques ont contribué à son émergence. Certains historiens attachent plus d'importance au rôle des idées ou des intellectuels, d'autres insistent sur les vicissitudes de la structure sociale et économique qui déterminent la montée de l'État-

nation. Selon des sociologues, le nationalisme se présente plutôt comme un phénomène historique particulier dans la modernisation sociale que comme un mouvement idéologique. Il se produit dans le cadre d'une transformation sociale d'agricole à industrielle et montre des actions initiées par l'État moderne pour qu'il puisse s'adapter à cette mutation. Des anthropologues montrent des intérêts semblables, mais ils mettent l'accent sur les changements du symbole social des groupes humains. Des politologues, quant à eux, se préoccupent des défis que l'État-nation apporte à l'ordre politique du monde, notamment sur comment effectuer le droit d'autodétermination nationale, comment éviter le génocide ainsi que comment atteindre une stabilité politique dans une société multiethnique entre autres.

Les recherches sociohistoriques sur la notion de nation et le rapport entre la nation, l'État-nation et le nationalisme ont laissé de nombreuses réalisations, dont les œuvres d'Ernest Gellner, Benedict Anderson, E.J. Hobsbawm et Anthony D. Smith sont les plus représentatives.

Gellner va droit au but en déclarant dès le début de son œuvre prestigieuse que « le nationalisme affirme que l'unité politique et l'unité nationale doivent être congrues »<sup>5</sup>. Par la congruence entre l'unité politique et l'unité nationale, il entend qu'un groupe humain d'une même nation doit créer un État qui lui appartient et qu'un État doit s'ingénier à rendre ses membres solidaires d'une même nation. Autrement dit, le nationalisme exige au moins que le pouvoir gouvernemental d'un État ne doive pas être pris par l'Étranger. À cet égard, le nationalisme est une « doctrine indistinctement pour toutes les nations : que toutes les nations aient leurs propres toits politiques et que toutes

---

<sup>5</sup> Ernest GELLNER, *Nations et nationalisme*, Paris, Payot, 1989, p.11

se gardent d'abriter des non-nationaux »<sup>6</sup>. Cependant, dans le monde existant, les nations sont plus nombreuses que les États. Bon nombre de nations n'ont pas encore, probablement n'auront jamais l'occasion de créer leur propre État. Si tous les États politiques et toutes les nations culturelles s'entêtent à chercher la congruence, ils/elles devront recourir soit au massacre et à la guerre, soit aux politiques assimilatrices. Ces manières de faire, cependant, sont difficiles à accepter pour nous.

Or, Gellner insiste sur la validité du principe de nationalisme parce qu'il s'interconnecte au changement social moderne de l'Occident. Gellner axe sa compréhension de la modernisation sociale en Occident sur le « passage d'une société agraire à une société industrielle ». L'industrialisation en Europe occidentale a entraîné l'alphabétisation, l'urbanisation, la hiérarchisation, la standardisation et l'homogénéisation de la société. L'Europe occidentale s'est affranchie graduellement d'une identité culturelle étroitement liée à un ensemble de localités autonomes et cloisonnées. Entre temps, une culture dite « haute culture » s'appuyant sur l'écriture et relativement objective et raisonnable a été formée. Par rapport aux cultures inférieures agraires et illettrées, les « hautes cultures » sont définies par Gellner comme une culture littéraire qui permet une communication indépendante du contexte.

*Quand les conditions sociales générales conduisent des masses entières de population vers de hautes cultures standardisées, homogènes, soutenues par le pouvoir central, et non pas les seules élites, il apparaît une situation où le système éducatif sanctionne et unifie des cultures qui représentent presque le seul type d'unité avec lequel, souvent avec ardeur, les hommes veulent s'identifier. Il semble alors que les cultures soient les dépositaires naturels de la*

---

<sup>6</sup> *Ibid.* p.12

*légitimité politique. Ce n'est qu'à ce moment-là que tout franchissement de leurs limites par des unités politiques fait scandale*<sup>7</sup>.

C'est dans ce cadre, une ambiance nationaliste où l'ensemble culturel ne tolère pas l'empiètement des forces politiques que la nation est définie. Le nationalisme n'est pas une chose créée par les nations, au contraire, c'est le nationalisme qui crée les nations<sup>8</sup>. Gellner a découvert que l'État moderne est une organisation politique moderne créée pour assurer l'expansion constante des hautes cultures durant la transformation de la société agraire à la société industrielle. Cet organisme politique continue à profiter de ces hautes cultures répandues pour créer une imagination nationale qui aboutira finalement à une nation. Par conséquent, la nation et le nationalisme n'ont pas pu émerger depuis une société agraire, mais depuis une société industrialisée et capitaliste. Le nationalisme manifeste des efforts pour faire correspondre les forces politiques à l'unité culturelle et la nation en est un résultat.

La même année de la parution de « nations et nationalisme » d'Ernest Gellner, Benedict Anderson a publié sa grande œuvre « Imagined Community » (*l'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*). Il, comme par hasard, tente d'expliquer l'origine de l'État-nation à partir du changement économique, social et culturel à l'ère moderne. Admettant qu'il est très difficile de définir la nation, la nationalité et le nationalisme, il a défini la nation comme une communauté politique imaginée qui se caractérise par plusieurs éléments : premièrement, elle est une communauté « imaginaire », car « même les membres de la plus petite des nations ne connaîtront jamais la plupart de leurs concitoyens : jamais ils ne les croiseront ni n'entendront parler d'eux,

---

<sup>7</sup> *Ibid.* p.85

<sup>8</sup> *Ibid.* p.85

bien que dans l'esprit de chacun vive l'image de leur communion »<sup>9</sup> ; deuxièmement, l'imaginaire national a sa frontière. Il ne peut pas s'étendre à l'humanité tout entière ; troisièmement, elle est imaginée souveraine. L'idée de souveraineté qui n'a surgi qu'après la réforme religieuse exprime une résolution de certaines communautés imaginées territorialement délimitées à rechercher une autonomie politique ; finalement, la nation est aussi une « communauté » qui implique une sorte de fraternité. Des inégalités ou des exploitations existent au sein d'une nation, mais cela n'empêche pas que la nation soit conçue comme une agrégation des personnes égales.

Anderson trace l'émergence de l'idée nationale depuis la chute de la culture latine médiévale qui se traduit en trois aspects. Le premier est la sortie graduelle de la langue latine de l'usage clérical et quotidien. Le deuxième est la diffusion de la Réforme protestante, le mouvement religieux au 16<sup>e</sup> siècle, qui a permis la propagation de la Bible en langues locales et donc développé une masse d'alphabètes. Le troisième est l'adoption des langues locales comme langue officielle de différents pays, ce qui a accéléré la prospérité des langues « nationales ». Voici les explications passives qui rendent possible l'imaginaire national. En plus de cela, Anderson nous fait remarquer les trois autres éléments : le système capitaliste de production, l'imprimerie et le caractère divergent des langues humaines. C'est l'interaction de ces trois éléments qui constitue une condition pour imaginer une nation.

La diversité et la divergence des langues humaines permettent à l'imprimerie, même alimentée par le réseau capitaliste de production et de distribution, de ne pas dépasser

---

<sup>9</sup> Benedict ANDERSON, *L'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte & Syros, 2002, p.19

un territoire limité. L'invention de l'imprimerie a uniformisé des langues vernaculaires et fait disparaître des dialectes utilisés à une échelle plus petite. Cela permet aux membres d'une nation d'avoir un lien imaginaire les liant. En agissant de concert avec la production et la distribution capitalistes modernes, cette technologie a nourri un sentiment social dans la mesure où le média imprimé peut toucher une imagination de « conationaux ». C'est la base sentimentale sociale de la communauté imaginée. Une telle culture commune imaginée en interagissant avec des organisations politiques détenant le pouvoir linguistique a stimulé la naissance des nations modernes occidentales<sup>10</sup>.

Il n'est pas difficile de noter que la partie « imaginaire » proposée par Anderson fait écho à Gellner, qui souligne que la nation est un produit issu des efforts humains. Tous les deux mettent en exergue le caractère artificiel de la nation. Cette position se rapproche de Hobsbawn, mais se distingue d'Anthony Smith.

Dans son ouvrage paru en 1990 « Nations and nationalism since 1780 : programme, myth, reality » (*Nations et nationalisme depuis 1780. Programme, mythe, réalité*), Hobsbawn exprime son accord général avec la théorie sur le nationalisme de Gellner. Il confirme que la nation s'est produite dans un contexte spatio-temporel particulier et que le nationalisme a surgi avant la nation. « Ce ne sont pas les nations qui font les États et le nationalisme ; c'est l'inverse »<sup>11</sup>. Ce qui le sépare de Gellner, c'est que ce dernier accorde une attention particulière au passage d'une société traditionnelle à une société industrialisée, tandis que Hobsbawn focalise sur le changement sociopolitique en Europe occidentale de la fin du 18<sup>e</sup> siècle au début du 19<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>10</sup> *Ibid.* p.54-58

<sup>11</sup> ERIC HOBBSAWM, *Nations et nationalisme depuis 1780 : programme, mythe, réalité*, Paris, Gallimard, 1992, p.28



Après avoir fouillé les archives terminologiques des langues romaines, il trouve que le mot « nation » au sens moderne n'est apparu qu'après 1884. Avant cette année-là, la « nation » désignait « l'ensemble des habitants d'une province, d'un pays ou d'un royaume » et aussi « un étranger »<sup>12</sup>. Son premier sens indique l'origine ou la lignée ou le pays natal. Le terme de « nation » décrivait aussi des groupes unis comme les guildes ou d'autres corporations, de commerçants étrangers ou même d'étudiants dans les anciennes universités.<sup>13</sup> À partir de 1880, le mot « nation » dans divers grands dictionnaires est défini comme « l'ensemble des citoyens, dont la souveraineté collective constituait un État qui était leur expression politique »<sup>14</sup>, une notion qui met surtout en valeur la notion d'unité politique et d'indépendance. Autrement dit, un gouvernement souverain et reconnu par la population devient l'un des éléments de définition de la nation. Cette notion de nation, ou la nation au sens moderne chez Hobsbawn, chargée du pouvoir politique, faisait équivaloir la nation à l'État. La nation n'est plus simplement une agrégation territoriale de groupes consanguins, mais présuppose une communauté politique des citoyens modernes.

Hobsbawn remarque de plus qu'après les années 1830, le principe de nationalité est devenu un discours politique important. Ceux qui parlaient de la « nation » ont préféré la rapporter au « peuple » ainsi qu'à l'État. Il semblait que la « nation » décrivait l'ensemble de la population d'un pays et manifestait l'esprit d'une communauté politique. Ce tournant est venu après l'indépendance des États-Unis et la Révolution française qui ont débarrassé la définition de nation de l'ethnicité, de la langue, de la religion ou d'autres éléments primordiaux comme indications d'une appartenance collective et

---

<sup>12</sup> *Ibid.* p.36

<sup>13</sup> *Ibid.* p.39

<sup>14</sup> *Ibid.* p.43

l'ont conçue comme une notion de communauté des citoyens représentant les intérêts publics. Cela explique pourquoi la nation provient d'une mobilisation politique ; elle ne précède pas l'État.

En ce qui concerne la formation des États-nations, Hobsbawn souligne d'ailleurs le rôle des structures socio-économiques outre les efforts nationalistes des élites politiques ou des intellectuels. Il s'interroge surtout pourquoi les gens ont demandé encore une communauté imaginée pour remplacer l'ancienne communauté humaine même après la disparition de la société traditionnelle. Il suppose qu'il existe effectivement chez les communautés humaines une émotion d'appartenance collective dont l'État moderne profite pour promouvoir la solidarité. Ce lien émotionnel, appelé le « protonationalisme » réside dans des croyances, des connaissances et des émotions des masses. Il permet à des êtres humains appartenant à des groupes de « se reconnaître eux-mêmes et entre eux comme membres de telles collectivités ou de telles communautés, et reconnaissent donc les autres comme étrangers »<sup>15</sup>. Hobsbawn affirme que ce protonationalisme peut contribuer à la tâche de nationalisme, mais, « à lui seul, est tout à fait insuffisant pour former des nationalités, des nations et *a fortiori* des États »<sup>16</sup>, car le protonationalisme n'est pas un nationalisme au sens moderne associé à l'idéal de correspondre l'unité politique à l'unité culturelle.

Contrairement aux cheminements théoriques de Gellner, Anderson et Hobsbawn, Anthony Smith, en acceptant que l'État-nation, la nation et le nationalisme n'apparaissent qu'à l'ère moderne, critique leur négligence de l'élément ethnique dans la formation

---

<sup>15</sup> *Ibid.* p.91

<sup>16</sup> *Ibid.* p.147

d'une nation. Selon Smith, la nation n'est pas « inventée » ni « imaginée », mais « reconstruite ». L'accent excessif mis sur le caractère constructif de la nation a négligé le fait qu'une telle « invention » ou « imagination » ne puisse pas être produite sans fondement. Il écrit ainsi que :

*Where the modern nation claims a distinctive ethnic past, as so often happens, “invented traditions” turn out to be more akin to “reconstruction” of aspects of that past. The latter acts as a constraint on “invention”. Though the past can be “read” in different ways, it is not any past, but rather the past of that particular community, with its distinctive patterns of events, personages and milieux. It is not possible to appropriate or annex the past of another community in the construction of the modern nation.*

*Lorsque la nation moderne réclame un passé ethnique distinctif, comme cela arrive souvent, les « traditions inventées » s'avèrent plus proches de la « reconstruction » des aspects de ce passé. Celui-ci agit comme une contrainte sur « l'invention ». Bien que le passé puisse être « lu » de différentes façons, ce n'est pas un passé, mais plutôt le passé de cette communauté particulière, avec ses modèles distinctifs d'événements, de personnages et de milieux. Il n'est pas possible d'assimiler ou d'annexer le passé d'une autre communauté dans la construction de la nation moderne.*

Pour expliquer l'origine de toute nation particulière, Smith insiste sur l'élément ethnique. Une ethnie ou une communauté ethnique est définie par lui comme un groupe social dont les membres partagent un sentiment d'appartenance, revendiquent une histoire et un destin communs et distinctifs, possèdent une ou plusieurs caractéristiques distinctives ainsi que ressentent un sentiment d'unicité collective et de solidarité<sup>17</sup>. Une

---

<sup>17</sup> Anthony D. SMITH, *The ethnic revival*, Cambridge, England, Cambridge University Press, 1981, p.66

ethnie est une sorte de collectivité culturelle qui accentue le rôle des mythes de la descendance et des mémoires historiques et qui est reconnue par une ou plusieurs différences culturelles comme religion, coutumes, langue ou institutions<sup>18</sup>. Avant l'émergence des États-nations modernes en Europe, différentes ethnies coexistaient dans le monde occidental. Elles se battaient entre elles. Elles ont disparu et sont apparues sous l'effet de guerres, de cataclysmes naturels ou d'activités religieuses jusqu'à la fin du Moyen-âge où certaines ethnies plus puissantes arrivaient à incorporer celles plus faibles dans des territoires adjacents par l'amnistie ou l'annexion pour former des « noyaux ethniques ». De même, après l'apparition de l'organisation moderne d'État, ces forces politiques, à l'aide des moyens militaires, éducatifs ou fiscaux, s'ingéniaient à établir les dits États-nations sur le fondement de ces noyaux ethniques dans le but de fonder une « nation ».

Dans ce processus, à savoir de noyaux ethniques à l'État-nation, le nationalisme a joué un rôle d'appoint indispensable. D'après Smith, le nationalisme est un mouvement idéologique pour atteindre et maintenir l'autonomie, l'unité et l'identité au nom d'une population considérée par certains de ses membres comme constituant une « nation » réelle ou potentielle<sup>19</sup>. Le rôle du nationalisme dans la pratique peut aider une colonie à renverser le gouvernant étranger, mais aussi aider un nouvel État à intégrer les communautés ethniques domestiques. Il peut aider des ethnies régionales mécontentes contre l'État à revendiquer la séparation ou l'indépendance, mais aussi aider des mouvements nationalistes en faveur d'une certaine ethnie à chercher une unification transfrontière<sup>20</sup>. Smith a noté que le nationalisme n'a pas pour mission naturelle de créer un

---

<sup>18</sup> Anthony D. SMITH, *National identity*, Reno, University of Nevada Press, 1991, p.20

<sup>19</sup> *Ibid.* p.73

<sup>20</sup> *Ibid.* p.82-83

État, mais l'État demeure un instrument le plus efficace pour maintenir l'autonomie, l'unité et l'identité. C'est ainsi que le nationalisme qui n'aurait porté que sur la nation devient le « nationalisme » qui porte sur l'acquisition d'un État.

Voilà les interprétations des quatre penseurs représentatifs occidentaux sur l'origine de la nation, du nationalisme et de l'État-nation. Leurs observations du cheminement du nationalisme dans différents pays en Europe et dans le reste du monde, en particulier dans les pays « océaniques » et les pays « continentaux », ont laissé formuler une distinction entre le nationalisme civique/occidental et le nationalisme ethnique/oriental.

Le nationalisme civique selon Anthony Smith dans la même lignée de Hans Kohn et John Plamenatz met l'accent sur un territoire historique, une communauté juridique et politique dont les membres sont égaux en droit et une culture civique commune. Le nationalisme ethnique/non occidental, quant à lui, attache une importance sur une généalogie, une lignée, une mobilisation des masses, des langues, des coutumes et des traditions locales. Certainement, comme Smith l'indique, ces deux nationalismes sont tous de type idéal et dans les faits, « tout nationalisme contient des éléments civiques et ethniques », mais « à des degrés différents et dans des formes différentes »<sup>21</sup>. C'est dès lors que Smith a donné une définition à la « nation » en prenant en considération ces deux éléments, à savoir « une population humaine qui possède un territoire historique, des mythes et souvenirs partagés, une masse, une culture publique standardisée, une économie commune et des droits égaux pour tous les membres de la collectivité »<sup>22</sup>. Chez Smith, il n'y a qu'une seule définition de la nation, mais différentes conceptions

---

<sup>21</sup> *Ibid.* p.13

<sup>22</sup> Anthony D. SMITH, «National identity and the idea of European unity», (1992) 68 *International Affairs 1944-1995*, p.60

de la nation peuvent coexister, dépendamment des dimensions que nous voulons accentuer. C'est pourquoi il insiste sur la validité de l'opposition civique/ethnique.

Cependant, cette dichotomie entre civique et ethnique, selon David Miller, a été utilisée par des libéraux qui, traditionnellement considèrent le nationalisme comme une doctrine non libérale et belliqueuse, et ce, pour faire ressortir que « le nationalisme de l'Occident est au moins compatible avec un État libéral s'il n'est pas positivement favorable à un tel État, alors que le nationalisme de l'Orient conduit plus ou moins inévitablement à l'autoritarisme et à la répression culturelle »<sup>23</sup>. C'était une stratégie pour éluder le nationalisme de triste notoriété, tout comme des philosophes politiques ont tenté de donner une nouvelle apparence au nationalisme avec, par exemple, le patriotisme (chez Stephen Nathanson), la conscience nationale (chez Berlin), de sorte à défendre un nationalisme modéré.

Miller considère que cette stratégie a tourné la question cruciale. Il propose dès lors de faire face au sens profond du nationalisme en invoquant un principe de nationalité selon lequel des nations effectivement existent. En effet, une nation est une communauté éthique qui justifie de l'intérêt que nous témoignons à notre compatriote, et une communauté nationale dans un territoire particulier a droit à l'autodétermination politique dont la mise en œuvre n'est pas nécessairement véhiculée par un État souverain<sup>24</sup>.

Contrairement à Gellner, Hobsbawm, Anderson et même Smith acceptant tous plus ou moins que l'État crée la nation par la mobilisation nationaliste et donc confondant l'État

---

<sup>23</sup> David MILLER, *On nationality*, Oxford: Oxford, Clarendon Press, 1995, p.9

<sup>24</sup> *Ibid.* p.10-11

avec la nation, Miller fait une distinction catégorique entre l'État et la nation. Une nation se réfère à une communauté de personnes avec une aspiration à une autodétermination politique alors qu'un État désigne un ensemble d'institutions politiques que la nation peut aspirer à posséder elle-même<sup>25</sup>. Tracer une ligne nette entre l'État et la nation a permis à Miller de discerner facilement un État multinational (comme l'URSS), ou une nation divisée en deux ou plusieurs États (comme les Allemands avant la réunification de 1990 et les Coréens d'aujourd'hui) ou une seule nationalité dispersée en tant que minorité dans divers États (comme les Kurdes et les Palestiniens). Dans ce cadre, l'identité d'un État et l'identité nationale (qui sont toujours confondues parce que le mot « national » en anglais peut aussi désigner ce qui est propre à un pays) sont évidemment différentes. C'est l'identité nationale, non l'identité d'un État que Miller désire aborder<sup>26</sup>.

Pour former une identité nationale, Miller insiste sur cinq éléments. Premièrement, des membres d'une nation doivent se reconnaître et partager une même volonté de vivre ensemble ; deuxièmement, l'identité nationale a une continuité historique, à savoir que nous, en tant que nation, avons un passé et un avenir communs ; troisièmement, l'identité nationale est une identité active qui se traduit dans des décisions, des actions et des réalisations collectives ; quatrièmement, l'identité nationale exige un territoire particulier, un « homeland » ; et finalement, des membres d'une nation doivent posséder un caractère partagé qui est décrit par Miller comme une culture publique commune.

---

<sup>25</sup> *Ibid.* p.19

<sup>26</sup> À propos de la confusion du mot « nation » et du mot « État » dans la langue anglaise, voir Walker CONNOR, « Nation-Building or Nation-Destroying ? », (1972) 24 *World Politics*. Connor a considéré que le mariage de la nation avec l'État a entraîné une substitution incorrecte du mot « nation » au mot « État » dans le vocabulaire. Cela a donc entravé la compréhension du mot « nationalisme », qui aurait désigné une allégeance envers la nation se référant en fait à une loyauté envers l'État. S'il est reconnu que les groupes ethniques auto-différenciés sont de facto des nations, l'allégeance envers le groupe ethnique devrait logiquement être appelée « nationalisme ».

Pour répondre à la question « pourquoi l'identité nationale est-elle nécessaire ? », Miller choisit une perspective de reconnaissance mutuelle et de réciprocité. Il nous considère comme les personnes qui vivent dans des réseaux sociaux, mais l'adhésion ou l'attachement à un groupe revêt une forte signification éthique, loin d'une seule fin d'échange d'intérêts. Cette éthique se manifeste en particulier par l'intérêt que nous portons à l'autrui sans regarder les gains et les pertes, la fidélité à notre parole ou la volonté de renforcer des liens de vivre ensemble. Miller explique quelles sont les motivations pour nous de former des communautés éthiques. D'abord, une fois qu'une personne aura établi une relation avec d'autres personnes, elle se fera un sens d'obligation envers son correspondant ; en même temps, elle aura des objectifs ou des intérêts personnels à réaliser. Lorsque ces deux objectifs entrent en conflit, une personne est souvent confrontée à un dilemme de choix. Si elle peut s'identifier avec la communauté à laquelle elle appartient, il ne doit y avoir aucun conflit sévère entre le respect de ses obligations et la poursuite de ses propres buts et objectifs, car les intérêts de la communauté peuvent être considérés comme les siens... et lorsque j'associe mon propre bien-être à celui de ma communauté, ma contribution à la communauté est donc une forme pour réaliser mon but personnel. Ensuite, quand nous nous identifions avec la communauté que nous partageons, émerge chez nous un esprit de traitement égal et de réciprocité. J'aurai du plaisir à aider d'autres membres de la communauté, tout comme elles m'aideront en cas de besoin. Enfin, l'identification avec une communauté contribue à renforcer la relation interpersonnelle existante pour des bénéfices mutuels et sur cette base, des systèmes plus formels de réciprocité sauront être créés<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> *Ibid.* p.66-67



Ce sont des arguments de Miller pour justifier l'éthique de la communauté ainsi que l'importance que nous devons accorder à l'identité collective. Puis, il pousse cette éthique de communauté au niveau de nations dont les membres, souligne-t-il, possèdent des réciprocités que d'autres communautés humaines ne peuvent pas engendrer, par exemple, protéger le pays natal de toute la nation, faire rayonner les réalisations des ancêtres, aider les défavorisés avec un système de sécurité sociale. Ces bénéfiques réciproques, liés aux droits et devoirs civils, seraient irréalisables sans support de la « nationalité ». Par conséquent, il est nécessaire de cultiver l'identité nationale. Il continue à démontrer qu'un individu doit s'identifier d'abord avec la communauté culturelle qui lui est propre, non avec des principes libéraux comme liberté, droits de l'homme ou justice.

Miller met l'accent sur l'identité nationale, mais il ne considère pas qu'elle transcende toute autre identité collective. Posséder une identité nationale ne signifie pas nécessairement devenir un nationaliste qui insiste sur la primauté de l'identité nationale sur tout. Par ailleurs, il souligne aussi que l'identité nationale n'est pas fondamentalement invariable. « Les caractéristiques communes d'une nation » sont transformables via des négociations ouvertes et seulement l'identité formée à travers des discussions ouvertes est de nature à prendre racine dans l'esprit des masses. Évidemment, Miller a tenté de réconcilier le nationalisme et le libéralisme. Cependant, en ce qui concerne l'idéal le plus crucial des nationalistes – une nation doit fonder son propre État ou bien l'entité nationale et l'entité politique doivent coïncider – Miller, tout comme d'autres libéraux, est incapable de satisfaire les nationalistes.

Miller soutient en principe « une nation, un État », car une nation ne peut procéder à une justice sociale, conserver une culture nationale et effectuer une autonomie qu'après avoir fondé son propre État<sup>28</sup>. Cependant, considérant la réalité que les nations sont beaucoup plus nombreuses que les États, il concède que chaque nation doit jouir de protections politiques appropriées au lieu d'une souveraineté complète. Voici ses arguments : premièrement, il faut faire une distinction entre une nation et un groupe ethnique. Une nation a le droit à l'autodétermination politique et non un groupe ethnique ; deuxièmement, il faut examiner si une nation qui revendique l'indépendance englobe dans son territoire d'autres nations minoritaires. Si celles-ci sont justement la nation majoritaire de l'État dont la nation a voulu se séparer, la laisser accéder à l'indépendance créera une même structure, à savoir une cohabitation de minorité et de majorité. Dans ce cas-là, il est préférable de maintenir le *statu quo* ; troisièmement, même s'il y aura un nouvel État démographiquement homogène, il faut prendre en considération d'autres éléments tels que si la nation ayant accès à l'indépendance est assez puissante pour se protéger. Miller estime que ces trois conditions peuvent limiter des cas dans la réalité quant à la mise en application de l'autodétermination nationale. Ainsi, reconnaître l'autodétermination nationale ne veut pas dire laisser une nation fonder son propre État. Il propose donc une autonomie partielle en tant que solution de compromis.

L'indépendance politique est l'une des revendications les plus importantes des nationalistes. Elle demeure l'objectif des mouvements nationalistes dans le monde d'aujourd'hui. Pour les nationalistes, renoncer à cette revendication signifie réduire une idéologie politique à une politique de protection culturelle. C'est un compromis inacceptable pour eux. Autrement dit, si l'alliance du nationalisme et du libéralisme doit

---

<sup>28</sup> *Ibid.* p.80-98

impliquer la renonciation à l'indépendance politique, les nationalistes préfèrent ne pas s'allier aux libéraux. Mais est-ce qu'il est vrai, comme Guido de Ruggiero a proclamé dans son grand ouvrage *The History of European Liberalism* que le nationalisme est hostile à tous les points de vue libéraux ?<sup>29</sup> Le libéralisme lui-même penche-t-il pour la renonciation à l'indépendance politique ? Peut-on déduire du libéralisme un principe de nationalité, ou une défense des droits communautaires, comme ce que des nations ont revendiqués ?

La réponse des libéraux sur la question nationale peut remonter à un débat au sein du camp libéral, celui entre le libéralisme classique et le communautarisme. Représentés par John Rawls et son classique « la Théorie de la Justice », les libéraux classiques réaffirment la primauté de la liberté et l'autodétermination individuelle. Pour eux, l'orientation culturelle d'un individu s'inscrit exclusivement dans la sphère privée. L'État, ainsi, doit demeurer neutre par rapport à l'identité culturelle personnelle. Dans leurs critiques du libéralisme politique rawlsien, les défenseurs du communautarisme, représentés par Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor et Michael Walzer, soutiennent que toute culture politique se déploie dans une société particulière où prédomine une culture et qu'il est impossible pour l'État de rester neutre. Ils considèrent que l'identité de l'individu ne peut se construire qu'au sein d'une communauté dans laquelle il peut trouver les ressources et l'estime de soi nécessaires.

Le philosophe politique canadien Will Kymlicka, dans son œuvre assez éloquent « Multicultural citizenship : a liberal theory of minority rights » (*La citoyenneté multiculturelle, une théorie libérale du droit des minorités*), a tenté de démontrer que

---

<sup>29</sup> Guido de RUGGIERO, *The history of European liberalism*, Boston, Beacon Press, 1927, p.416

l'approche libérale fondée sur l'autonomie individuelle peut proprement servir à justifier les droits communautaires chéris par des groupes particuliers. Selon Kymlicka, le débat entre le libéralisme et le communautarisme en Occident n'est pas celui qui oppose la majorité libérale à la communauté non dominante, mais surtout celui entre les libéraux eux-mêmes à propos du sens du libéralisme. En effet, c'est un débat dans lequel tous apprécient la valeur fondamentale du libéralisme démocratique, mais ils ne sont pas du même avis sur l'interprétation de ces valeurs dans une société pluriethnique/multiculturelle. À son avis, le libéralisme défend les valeurs fondamentales que sont l'autonomie et le bien-être individuels ainsi que le principe d'égalité des chances pour tous les citoyens à jouir d'une existence autonome et enrichissante, mais un individu ne peut exercer sa liberté de choix que dans le cadre d'une culture florissante qui lui offre la possibilité d'un tel choix. Par conséquent, les libéraux, qui soutiennent ces valeurs fondamentales, sont prêts à défendre les droits culturels de certaines collectivités. C'est dès lors que le nationalisme ethnique est défendable, vu qu'il constitue un moyen de défendre une certaine culture.

Dans la même veine, Yael Tamir situe l'existence d'un individu sur les horizons contextuels qui permettent de fournir à chaque individu autonome des références pour faire des choix ou de juger ce qui est bien ou mal. Elle souligne que l'autodétermination, l'autonomie ainsi que les facultés de choisir et de critiquer constituent les éléments essentiels de la conception libérale de la personne, mais les appartenances culturelles, les convictions religieuses et les conceptions du Bien sont également indispensables. Une telle interprétation de la personne qui réunit l'individualité et la sociabilité permet donc une compatibilité entre le libéralisme et le nationalisme<sup>30</sup>. Elle démontre ensuite

---

<sup>30</sup> Yael TAMIR, *Liberal nationalism*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1993, p.33

que le droit de pratiquer une culture demeure un droit individuel, tout comme les droits civils typiques dans les démocraties libérales. D'une part, même si une culture résulte d'une création collective, pratiquer une culture est une expression de l'épanouissement personnel ; d'autre part, les droits « individuels » tels que la liberté d'expression, la liberté d'association, etc. sont souvent pratiqués par action collective. Par conséquent, si le droit civique est un droit individuel, le droit à la pratique culturelle peut aussi l'être. Le nationalisme libéral, avance-t-elle, soutient une protection d'une telle culture nationale pour que celle-ci puisse s'épanouir et faire s'épanouir les individus.

Bien que selon Tamir, la création d'un État indépendant soit l'objectif nationaliste ultime de la mise en œuvre de l'autodétermination nationale, elle ne croit pas que la poursuite de l'indépendance politique en soit la seule façon. Pour elle, dans un monde où les nations sont sensiblement plus nombreuses que les États, il est préférable d'interpréter l'autodétermination nationale comme poursuite d'une autonomie culturelle. Autrement dit, l'autodétermination nationale doit être définie comme un recours culturel visant à protéger le droit des membres nationaux à un mode de vie distinct plutôt qu'un recours politique visant à protéger le droit des membres nationaux à la participation à la gouvernance. Elle avance que la poursuite d'une autonomie culturelle n'engendra pas nécessairement la démocratie politique, et vice versa. « En fait, l'histoire montre que les individus souhaitent souvent obtenir le statut et la reconnaissance de leur nation, même au prix de renoncer à leurs droits et libertés civils »<sup>31</sup>.

Évidemment, ce qui rapproche Tamir de Miller, c'est la distinction qu'ils ont faite entre le nationalisme politique et le nationalisme culturel ainsi que leur promotion du dernier.

---

<sup>31</sup> *Ibid.* p.71

Il en résulte que la libéralisation du nationalisme tend à abandonner la revendication nationaliste à la souveraineté. Elle tourne le point focal vers la protection de la particularité culturelle. Cette dissociation de la culture et de la politique, si elle est la seule forme du nationalisme à accepter, contredit l'essence même de l'idée moderne de la nation.

Or, tant Tamir que Miller sont convaincus que le nationalisme est compatible avec le libéralisme, car ils découvrent que même les États connus sous le nom « démocraties libérales » présupposent l'existence de la nation, ou plus précisément, le cadre de l'État-nation comme modèle d'organisation politique<sup>32</sup>. Sinon, le libéralisme est incapable d'expliquer pourquoi les nouveau-nés dans le territoire national peuvent obtenir automatiquement la citoyenneté, pourquoi la distribution de la couverture sociale se borne aux compatriotes, pourquoi un État libéral impose des restrictions sur l'immigration, etc. Ainsi, les États libéraux ne sont pas complètement basés sur des principes libéraux. Ils devront se fonder sur une certaine imagination nationale.

Les nationalistes libéraux condamnent les libéraux pour leur ignorance d'une supposition nationaliste *a priori*, soit une supposition du modèle de l'État-nation comme cadre d'application des principes libéraux. Paradoxalement, ils se trouvent piégés eux-mêmes dans l'hypothèse de l'État-nation, notamment en ce qui a trait aux contestations des minorités nationales contre la légitimité de l'État.

---

<sup>32</sup> Voir aussi Liah GREENFELD, *Nationalism: five roads to modernity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992 ; Margaret CANOVAN, *Nationhood and political theory*, Cheltenham, England, Edward Elgar, 1996 ; Will KYMLICKA, «The Paradox of Liberal Nationalism» dans *Politics in the Vernacular*, Oxford; New York, Oxford University Press 2001

Les nationalistes libéraux estiment qu'une identité nationale partagée par tous les citoyens est nécessaire au projet démocratique libéral. Mais les frontières de cette identité « nationale » doivent correspondre à celles de l'État-nation. Puisque l'État-nation souverain a été prédéfini, il devait céder la place à des entités fédératives ou confédératives pour que les minorités nationales préservent leurs horizons contextuels<sup>33</sup>. Demander aux minorités nationales d'abandonner leurs revendications politiques est essentiellement un nationalisme étatiste pour elles, qui lui-même se révèle une expression du nationalisme de la majorité nationale.

Outre les critiques nationalistes, le nationalisme libéral fait l'objet de critiques libérales. Wayne Norman par exemple, estime que les libéraux sont séduits par le nationalisme, c'est parce qu'ils sont affectés par la fausse dichotomie entre le nationalisme civique et le nationalisme ethnique. Le nationalisme civique est en fait un libéralisme sous couvert du nationalisme. Lesdits nationalistes libéraux n'optent pour qu'une « rhétorique et une politique nationalistes » « en tant que moyen de promouvoir des fins démocratiques et libérales »<sup>34</sup>. Autrement dit, le nationalisme ne joue qu'un rôle instrumental pour la réalisation des valeurs libérales et démocratiques. D'ailleurs, il avance que le nationalisme libéral présumant l'idéal territorial souverain de l'État est incapable d'assurer la cohésion d'un État multinational. Au contraire, il risque de nourrir les craintes nationalistes d'une nation minoritaire et de promouvoir ainsi l'éclatement, car il tente de créer ou maintenir une nation territoriale libérale dont les limites coïncident toujours avec l'État.

---

<sup>33</sup> Y. TAMIR, préc., note 30, p.74-75

<sup>34</sup> Norman WAYNE, « Les paradoxes du nationalisme civique » dans Ronald BEINER, Guy LAFOREST, Philippe de LARA, Centre culturel international de CERISY-LA-SALLE et Colloque de CERISY (dir.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Cerisy-la-Salle : Paris : Sainte-Foy, Québec, [Cerisy-la-Salle] : Centre culturel international de Cerisy-la-Salle [Paris] : Cerf [Sainte-Foy, Québec] : Presses de l'Université Laval, 1998, p.162

Les nationalistes libéraux attachent une grande importance à l'identité nationale qui permet de favoriser la solidarité et la cohésion nécessaires à la réalisation d'une justice redistributive. Une identité nationale partagée, comme ils le démontrent, assure l'unité et la stabilité d'une démocratie libérale. Néanmoins, comme Kymlicka l'admet, cette posture nationaliste-libérale n'est pas adéquate dans le cas des États multinationaux où l'identité nationale partagée elle-même constitue une source du débat et de l'instabilité. Précisément, dans un État multinational, ce sont surtout des minorités nationales qui ne s'identifient pas avec l'État, ce qui soulève le défi de taille quant à la cohésion sociale. Kymlicka se demande si la stabilité dans les États multinationaux réside dans un respect d'une diversité profonde. L'existence d'un tel clivage identitaire entre différents groupes nationaux dans un État préexistant l'amène à promouvoir une conception multinationale de citoyenneté par un arrangement dit fédéralisme multinational qui reconnaît le sens d'appartenance des minorités et leur offre un espace politique pour développer leur identité nationale, sans exclure un désir sécessionniste avoué<sup>35</sup>. Il a conclu que la promotion d'une citoyenneté multinationale dans les États multinationaux occidentaux n'a pas pour objectif de régler des contestations à propos de la souveraineté, mais pour créer un forum démocratique pour les contestations continues.

En général, les nationalistes libéraux considèrent qu'un bon fonctionnement intégratif de la citoyenneté repose sur une préexistence d'une identité nationale commune. Cette vision les oppose aux post-nationalistes qui considèrent que l'identité collective des États démocratiques modernes sera fondée plutôt sur des principes universels et abstraits transcendant la différence culturelle. Habermas par exemple, ne nie pas le rôle de

---

<sup>35</sup> Will KYMLICKA, «Multicultural citizenship within multinational states», (2011) 11 *Ethnicities*, p.288-289



la nation dite « historique » – comprise comme une entité prépolitique caractérisée par une communauté historique de destin – dans la génération du sens d'appartenance, dans la mobilisation politique des citoyens et dans l'intégration sociale. La nation, toutefois, peut renvoyer à une communauté organisée sur un mode démocratique et à une association volontaire entre individus autonomes<sup>36</sup>. Étant donné une diversité croissante au sein des États modernes dont la culture majoritaire ne peut plus servir de base d'une identité partagée, et la sensibilité des minorités à l'égard de l'imposition majoritaire qui affaiblit leur identification avec l'État démocratique, pour stabiliser une communauté politique il faut recourir à une allégeance aux principes formels de la démocratie et de l'État de droit, qui n'impliquent pas l'imposition d'une culture majoritaire sur les minorités. Ce faisant, Habermas plaide en faveur de l'activité démocratique des citoyens, notamment par la participation politique et la communication publique pour former une culture politique commune qui doit être dissociée de la culture majoritaire. La culture politique générée de telle manière qui transcende alors les identités prépolitiques des membres d'une communauté politique peut donner lieu à un « patriotisme constitutionnel » qui peut constituer à la place du nationalisme l'objet d'une identité commune.

Jusqu'ici, nous avons examiné des réalisations issues des penseurs occidentaux portant sur la nation et le nationalisme. Si peu que vous puissiez le comprendre, il est aisé de voir un eurocentrisme inscrit dans ces théories. Surtout en ce qui concerne la formation du nationalisme, aucun des théoriciens invoqués en haut, à la lumière des expériences historiques des pays occidentaux, ne conteste que la nation est un concept moderne ayant émergé seulement après le 18<sup>e</sup> siècle. Les explications de Smith, d'Anderson et

---

<sup>36</sup> Jürgen HABERMAS, « Citoyenneté et identité nationale : Réflexion sur l'avenir de l'Europe » dans Jacques LENOBLE et Nicole DEWANDRE (dir.), *L'Europe au soir du siècle : identité et démocratie*, Paris, Esprit, 1992, p.17-29

d'Hobsbawn font toutes référence à ce qui s'est passé en Angleterre, en France ou en Allemagne d'abord, puis reviennent à définir les normes relatives à la nation et au nationalisme. Smith a prêté un peu d'attention au monde non occidental, mais il a soutenu que les anciens Égyptiens, les Chinois ou les Juifs ne constituent pas des nations, tout en leur appliquant des normes beaucoup plus strictes que celles appliquées aux pays modernes européens pour leur accorder le statut de nation<sup>37</sup>. Ainsi, ces anciens groupes humains non occidentaux ne sont considérés que comme des « États ethniques ».

Lorsqu'il s'agit du nationalisme de minorité, peu de philosophes politiques occidentaux tournent leurs regards vers les États multinationaux non occidentaux, les États non démocratiques non plus. Il est intéressant de noter que l'éclatement de l'URSS a amené les intellectuels occidentaux à revisiter les politiques sur la nationalité dans l'État multinational communiste. À la fin de la guerre froide, l'éruption concomitante du nationalisme dans l'Union soviétique amène des théoriciens occidentaux à croire que non seulement les politiques, mais aussi la structure même de l'État soviétique, ont renforcé l'identité ethnonationale chez les minorités soviétiques<sup>38</sup>. Les séquelles qui hantent encore les États postsoviétiques en quête d'une reconstruction de l'identité donnent une occasion pour des chercheurs occidentaux de promouvoir leurs pensées<sup>39</sup>.

## ii. Des recherches sur la nation et le nationalisme en Chine.

---

<sup>37</sup> Pour déqualifier ces « nations prémodernes » de nations, Smith invoque des normes comme système économique incomplet, système juridique qui n'inclut aucun esprit d'égalité entre les citoyens, système d'éducation qui affirme une segmentation des classes sociales, politique qui n'est pas séparé complètement de la religion... A. D. SMITH, préc., note 18, p.45-51

<sup>38</sup> Voir par exemple : Ronald Grigor SUNY, *The revenge of the past : nationalism, revolution, and the collapse of the Soviet Union*, Stanford, Calif., Stanford University Press, 1993 ; Yuri SLEZKINE, «The USSR as a Communal Apartment, or How a Socialist State Promoted Ethnic Particularism», (1994) 53 *Slavic Review* ; Rogers BRUBAKER, «Nationhood and the national question in the Soviet Union and post-Soviet Eurasia: An institutionalist account», (1994) 23 *Renewal and Critique in Social Theory*

<sup>39</sup> Voir par exemple : Will KYMLICKA, «Nation-building and minority rights: Comparing West and East», (2000) 26 *Journal of Ethnic and Migration Studies*

Si le nationalisme en tant que phénomène social touche tout le monde, la Chine n'y échappe pas non plus. L'attention occidentale accordée au nationalisme chinois correspond aussi à l'émergence réelle du nationalisme en Chine. Le nationalisme, si on le définit comme une chose moderne, a éclaté principalement trois fois en Chine. Le premier courant nationaliste s'est déclaré à la fin de la dynastie des Qing où s'entrelacent deux nationalismes : celui des révolutionnaires contre le gouvernant mandchou et celui de la population chinoise contre les impérialistes étrangers ; le deuxième courant nationaliste a directement résulté de l'invasion militaire du Japon dans les années 1930-1940 ; le troisième courant nationaliste, dit néonationalisme chinois a émergé depuis la fin des années 1980. Ce nationalisme contemporain dont l'objectif est de relever le statut international et d'élargir l'influence mondiale de la Chine attire beaucoup d'intérêts internationaux.

Traditionnellement, la plupart des observateurs occidentaux adoptent une approche articulée par l'historien américain Joseph Levenson<sup>40</sup>, qui a formulé pour le nationalisme chinois une thèse dite « transition du culturalisme au nationalisme ». Précisément, le culturalisme traditionnel de l'ancienne Chine permet aux Chinois de se distinguer des non Chinois par la culture ou la civilisation confucéenne. « L'image de soi traditionnelle chinoise a généralement été définie comme le culturalisme, basé sur le patrimoine historique et l'acceptation de valeurs partagées ; non comme nationalisme, basé sur la conception moderne de l'État-nation »<sup>41</sup>. Ce culturalisme permet aussi aux Chinois de soutenir que la Chine trône au centre de l'ordre mondial et de se considérer comme la seule entité civilisée par rapport aux « barbares non chinois » que la Chine est tenue

---

<sup>40</sup> Joseph R. LEVENSON, *Liang Ch'i-ch'ao and the mind of modern China*, Berkeley, University of California Press, 1967

<sup>41</sup> James P. HARRISON, *Modern Chinese Nationalism*, Hunter College of the City University of New York, 1969, p.2

d'éduquer. Même si la Chine a été conquise à maintes reprises par des barbares, de telles invasions ou conquêtes n'ont jamais posé un grave danger à la culture chinoise. Au contraire, les conquérants non chinois ont finalement été sinisés.

Cependant, cette autoperception a été ébranlée par des envahissements occidentaux et japonais depuis la fin du 19<sup>e</sup> siècle. Les forces occidentales et japonaises, avec leurs armées ainsi que leurs cultures ont permis à la Chine de se rendre compte qu'elle n'est plus le centre de l'univers. Elle n'est qu'une entité, voire marginalisée, dans un système d'États-nations créés par les Européens. Ce changement profond de l'histoire chinoise a donc poussé les intellectuels chinois à chercher des solutions de rechange pour sauver la Chine. Le nationalisme, un instrument de mobilisation important, est devenu l'une des solutions proposées. Somme toute, le nationalisme est pour la Chine une perception moderne.

La thèse du culturalisme au nationalisme correspond à la vision constructiviste du nationalisme qui considère que le nationalisme est un produit de manipulation des élites et propulsé par l'agression étrangère. Conformément à une telle idée, le nationalisme contemporain chinois est généralement interprété comme un instrument du Parti communiste chinois pour sauver ou même remplacer l'idéologie communiste en déclin. C'est ainsi que, dans les narrations occidentales, le point de vue dominant soutient que le PCC exploite tout exprès le nationalisme pour maintenir la légitimité de la dictature à parti unique et en profite pour rassembler les personnes et contenir des agitations sociales.

Ce paradigme moderniste « du culturalisme au nationalisme » n'est pas incontesté. Rolf Trauzettel, un sinologue allemand, fait remonter le nationalisme chinois dans la dynastie des Song du 12<sup>e</sup> siècle, quand l'Empire du Milieu subissait l'invasion Jin. Il démontre que les lettrés confucéens de la dynastie ont complètement abandonné le concept concentrique de l'empire universel à une notion circonscrite de communauté Han et de *patrie* qui n'inclut pas les barbares. Il croit que, dans la dynastie des Song, cet ethnocentrisme réunissait l'État et le peuple. L'État cherchait à cultiver une conception de loyauté envers la patrie dans les communautés agraires pour les susciter à lutter contre les Jin au nom de la culture chinoise et de la dynastie des Song<sup>42</sup>. Cette proposition fait écho à celle des intellectuels chinois dont l'historien Ge Zhao-guang par exemple qui affirme que la Chine de la dynastie des Song possédait des caractéristiques d'un État-nation et que l'identité chinoise dénotant l'État-nation s'est déjà formée. À l'approche positiviste basée sur l'historiographie, Ge avance que depuis la dynastie des Song, (i) la « nation » centrée sur les Han coïncide géographiquement avec l'État dynastique ; (ii) des actes comme règlement du litige relatif aux frontières, négociation diplomatique sur le cessez du-feu et création du Shibosi (Office de la navigation étrangère) pour le commerce d'outre-mer ont manifesté une conscience de territoire national et de souveraineté ; (iii) l'éthique partagée par le peuple Han a permis à la Chine han de former une idéologie nationaliste ; et (iv) les interactions entre la Chine, la Corée et le Japon ont généré une « relation internationale » ordonnée, bien que celle-ci se différencie du système créé par l'Occident<sup>43</sup>. Ces conditions, selon lui, suffirent à démontrer

---

<sup>42</sup> Rolf TRAUZETTEL, «Sung patriotism as a first step toward Chinese nationalism», (1975) *Crisis and prosperity in Sung China*, p.199-213

<sup>43</sup> Zhao-guang GE, *Reconstruire la narration de l'histoire relative au « Zhongguo »*, Beijing, Zhonghua Publishers, 2011 (葛兆光: 《宅兹中国: 重建有关“中国”的历史论述》, 北京, 中华书局, 2011年)

que l'État-nation moderne existait déjà en Chine à la période des Song, sept cents ans avant l'émergence mondiale des États-nations au 18<sup>e</sup> siècle, selon Anderson.

Il n'en demeure pas moins que les recherches sur le nationalisme chinois révèlent deux faiblesses sensibles. La première faille est associée à l'idée qui relie le nationalisme à l'État-nation en tant qu'État souverain territorialement délimité et représentant le peuple-nation. Le nationalisme dans ce sens signifie que l'État-nation cherche à privilégier une identification politique au niveau de l'État-nation. Ainsi, l'examen sur le nationalisme chinois est centré sur le nationalisme de l'État chinois en entier comme un des États-nations dans l'ordre international contre le monde occidental. Cette approche holistique, toutefois, néglige les nationalismes au sein de l'entité politique qu'est la Chine. Ils contestent en fait le nationalisme d'État. La deuxième faiblesse est liée étroitement à la première : cette approche considère que la Chine et la Chine han représentent la même réalité ; il en est de même pour la nation chinoise et la nation han, sans une critique conceptuelle de ces notions. Les chercheurs tant occidentaux que chinois ne peuvent pas s'empêcher de tomber dans une rhétorique nationaliste sino (Han) - centrique. Que ce soit le paradigme du culturalisme au nationalisme de Levenson, ou la thèse de Ge sur l'origine de l'État-nation chinois depuis la dynastie des Song, leurs perspectives sont toutes réduites à l'histoire des Han. Autrement dit, ils racontent l'histoire dite chinoise, mais seulement du point de vue des Han. Selon Ge, par exemple, l'identité nationale « chinoise » s'est formée dans la dynastie des Song sous la pression des Jin, Xia, Liao et d'autres régimes de rivalité, mais cette identité « chinoise » et cet État-nation « chinois » ne relèvent que des Chinois han à l'exclusion de minorités non-han.

Or, cela ne veut pas dire que les minorités non han sont écartées par des travaux des universitaires. En fait, les travaux des chercheurs occidentaux sur les peuples non-han, les *minzu* minoritaires, sont assez abondants. Ils touchent surtout à l'ethnologie, l'anthropologie, l'histoire, l'éducation, la démographie et la littérature<sup>44</sup>. Généralement, les recherches occidentales sur les Chinois non-han préfèrent choisir un *minzu* spécifique comme objet d'étude. Force est de constater que, depuis la fin des années 1990, un intérêt ciblant les minorités non-han s'est déclenché parmi les spécialistes occidentaux sur les études chinoises. Plusieurs ethnies ont été déconstruites sous le prisme occidental au cas par cas<sup>45</sup>.

Si on jette un regard global sur ces déconstructions, il n'est pas difficile d'en voir leur mode de développement : selon les chercheurs, il existe des différences ou des incohérences en matière de langue, de culture, d'économie, de société ou de distribution géographique au sein de ces *minzu*. Ainsi, malgré l'allégation du gouvernement chinois et des ethnologues selon laquelle les *minzu* minoritaires en Chine sont identifiés d'une façon scientifique et objective en vertu de la définition stalinienne de nation, aucun de ces *minzu* issus de ce projet ne correspond à la définition scientifique de Staline. Les déconstructivistes dissèquent le processus d'ethnisation de ces minorités pour montrer que ces peuples n'ont eu ni un nom ethnique ni une conscience ethnonationale avant

---

<sup>44</sup> Pour une revue de littérature sur les *minzu* minoritaires durant les années de 1992 à 2002, voir : Susan D. BLUM, «Margins and Centers: A Decade of Publishing on China's Ethnic Minorities», (2002) 61 *The Journal of Asian Studies*

<sup>45</sup> Les ethnies qui font l'objet de déconstruction sont les Hui, les Zhuang, les Yi, les Naxi, les Dulong, les Ouïgours. Voir par exemple Dru C. GLADNEY, *Ethnic Identity in China: The Making of a Muslim Minority Nationality*, Orlando, Harcourt Brace College Publishers, 1998 ; Katherine Palmer KAUP, *Creating the Zhuang: Ethnic Politics in China*, London, Lynne Rienner Publishers, 2000 ; Thomas S. MULLANEY, *Coming to Terms With the Nation: Ethnic Classification in Modern China*, Berkeley, University of California Press, 2011 ; Sydney D. WHITE, «State Discourses, Minority Policies, and the Politics of Identity in the Lijiang Naxi People's Autonomous County» dans William SAFRAN (dir.), *Nationalism and Ethnoregional Identities in China*, London; Portland, Ore: Frank Cass., 1998 ; Gros STÉPHANE, *La part manquante - Échanges et pouvoirs chez les Drung du Yunnan (Chine)*, Nanterre, Société d'ethnologie 2012 ; Fanny LOTHAIRE, *La Chine et ses minorités : les Ouïgours entre incorporation et répression*, Paris, L'Harmattan 2006

d'être identifiés comme un *minzu* par le gouvernement chinois et qu'ils ne sont donc pas des groupes ethniques au sens occidental. Par conséquent, selon eux, les *minzu* minoritaires en Chine sont une invention artificielle du gouvernement chinois. Ni la théorie stalinienne ni la théorie occidentale sur l'ethnie ne sont en mesure d'expliquer leur existence, car ces théories négligent le rôle de l'État dans la construction des minorités.

D'un point de vue chinois, ces interprétations des chercheurs occidentaux libéraux semblent insinuer une accusation d'autoritarisme que l'on peut aussi sentir de littératures occidentales sur des stratégies de résistance et de négociation des minorités en Chine. Les Tibétains et les Ouïghours sont les deux groupes les plus observés en ce qui a trait à leurs mouvements séparatistes<sup>46</sup>.

De toute façon, les recherches occidentales sur les *minzu* minoritaires sont de remarquables succès et continuent de s'enrichir. Pour le signataire de ces lignes, pourtant, il y a encore beaucoup de lacunes à combler. En premier lieu, il n'est pas étonnant d'observer que ceux qui traitent de la question du *minzu*, que ce soit sous l'angle des minorités ou de l'État, tendent à situer la question de l'identité au centre de leurs préoccupations. C'est une très bonne perspective. Il faut néanmoins noter que l'accent est mis sur la priorité de l'identité ethnique par opposition à l'identité citoyenne ; on néglige ainsi l'interaction des deux dans une Chine en transition. Les observateurs occidentaux qui s'intéressent au problème des minorités nationales en Chine ont souligné avant tout le développement et la prise en charge de l'identité des minorités par l'État. L'interaction

---

<sup>46</sup> On peut citer par exemple les ouvrages sur le Tibet, Robert BARNETT et Shirin AKINER (dir.), *Resistance and Reform in Tibet*, Hurst, 1994 ; Li-xiong WANG et Tsering SHAKYA, *The struggle for Tibet*, Verso, 2009 ; et sur le Xinjiang, Gardner BOVINGDON, *Autonomy in Xinjiang: Han Nationalist Imperatives and Uyghur Discontent*, East-West Center, 2004 ; Gardner BOVINGDON, *Uyghurs : Strangers in Their Own Land*, New York, Columbia University Press 2010 ; F. LOTHAIRE, préc., note 45



de l'ethnie majoritaire des Han (perçue comme représentative de l'État chinois) avec les non-Han est décrite comme ayant pour objet d'éroder l'identité des *minzu*. C'est une présomption discutable. Certains accusateurs protagonistes des droits de l'homme ont dénoncé l'État chinois comme destructeur des identités minoritaires. Mais ils sont restés silencieux sur le rôle que les minorités pourraient jouer dans la libéralisation et la promotion de la citoyenneté démocratique.

En deuxième lieu, ceux qui adoptent une approche hautement descriptive ne prennent pas en compte l'influence que la philosophie chinoise pourrait exercer dans la constitution des normes relatives aux *minzu* minoritaires. Les partisans du multiculturalisme occidental n'ont pas toujours tourné leurs regards vers l'Orient depuis l'aube du nouveau siècle<sup>47</sup>. Les Occidentaux s'émerveillent de la puissance grandissante de la Chine. Mais prennent-ils en compte la mutation idéologique qui s'effectue présentement dans les milieux gouvernemental et académique ? Le renouveau de la pensée confucéenne est pourtant en cours tant dans le discours officiel qu'à l'université et elle rivalise ainsi avec le libéralisme. Face à la vocation de l'universalisation du multiculturalisme libéral de Kymlicka, la Chine n'apporte que peu de réponses<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> Voir W. KYMLICKA, préc., note 39

<sup>48</sup> Nous n'avons trouvé que deux articles en la matière: Bao-gang HE, «Confucianism Versus Liberalism over Minority Rights: A Critical Response to will Kymlicka 1», (2004) 31 *Journal of Chinese philosophy*; Bao-gang HE, «Minority Rights with Chinese Characteristics» dans Bao-gang HE et Will KYMLICKA (dir.), *Multiculturalism in Asia*, Oxford, Oxford University Press, 2005

Enfin, bien que les chercheurs chinois publient une multitude d'ouvrages sur les lois relatives aux *minzu* minoritaires, les règles juridiques examinées par les chercheurs occidentaux sont traitées d'une manière générale et descriptive, et les chercheurs ne les rapportent pas à la transformation de la société chinoise<sup>49</sup>.

À cause de la haute sensibilité politique, la question nationale, notamment celle de minorités nationales en Chine est traitée avec doigté et prudence par les penseurs chinois. Depuis que Fei Xiao-tong, éminent sociologue et anthropologue, a proposé que la structure de la nation chinoise reste celle d'unité dans la diversité<sup>50</sup> — une Chine unifiée et constituée de cinquante-six ethnies, ce propos demeure le ton officiel pour la question nationale. Nous avons donc vu beaucoup de discours consacrés à la promotion de politiques préférentielles sur la base de la reconnaissance politique des minorités pour qu'elles puissent s'identifier à la nation chinoise. Cependant, un changement d'approche de cette construction ayant le même objectif surgit depuis ces dernières années : on cherche à construire une nation chinoise en reconnaissant l'hétérogénéité culturelle et à dépolitiser l'ethnicité. Bon nombre de savants chinois ont commencé à repenser aux politiques et aux lois sur la gestion des *minzu* ainsi que leurs effets sur l'interrelation entre les identités différentes. Certains ont soulevé qu'il est temps de dépolitiser l'ethnicité parce que trop d'accent est mis sur le clivage entre les Han majoritaires et les non-Han minoritaires ; cela irait à l'encontre de l'objectif de construire une nation

---

<sup>49</sup> Barry Sautman a décrit le développement du système juridique protecteur des droits des minorités en Chine durant dix années : Barry SAUTMAN, «Ethnic Law and Minority Rights in China: Progress and Constraints», (1999) 21 *Law & Policy* ; Barry SAUTMAN, «Scaling Back Minority Rights: The Debate about China's Ethnic Policies», (2010) 46 *Stanford Journal of International Law*.

<sup>50</sup> Xiao-tong FEI, *La structure de la diversité dans l'unité de la nation chinoise*, Beijing, Central University for Nationalities Press, 1989 (费孝通：《中华民族多元一体格局》，中央民族学院出版社，1989年)

chinoise unifiée fondée sur l'égalité citoyenne<sup>51</sup>. D'autres ont soutenu qu'il faut revendiquer une autonomie de gouvernance partagée bien réelle. L'exercice de l'autonomie actuelle pour les ethnies n'est pas suffisant. Il faut donc fortifier la capacité des minorités de gouverner sur un pied d'égalité avec les Han majoritaires pour réparer un certain clivage qui existe entre les différents *minzu*.

#### IV. La méthodologie

##### i. L'interdisciplinarité

Les disciplines se développent en réponse à des problèmes ; les frontières entre elles ont leur raison d'être du fait de l'existence même de la diversité des problèmes avant être traitées. Il est facile d'affirmer que la question des droits des minorités est traitée par plusieurs disciplines, sous leurs angles respectifs. Étant donné la complexité et l'enchevêtrement ainsi que les limites des différentes sciences, un recours aux apports pluridisciplinaires apparaît donc souhaitable et inévitable.

L'histoire aide à situer la question des minorités à l'intérieur de processus de longue durée, offrant ainsi une compréhension plus complète. Nous allons employer surtout l'histoire des concepts pour examiner d'abord comment la notion moderne de nation était introduite de manière erronée en Chine de l'Occident en passant par le Japon, ensuite, comment cette notion a été exploitée et manipulée par les acteurs politiques à différentes périodes de l'histoire chinoise.

La sociologie appréhende la question des droits des minorités nationales comme un problème social spécifique, en plaçant l'identité sociale de différents groupes au centre

---

<sup>51</sup> Rong MA, «A New Perspective in Guiding Ethnic Relations in the Twenty-first Century: 'De-politicization' of Ethnicity in China», (2007) 8 *Asian Ethnicity*, p.200

de l'étude. Elle étudie aussi l'interaction et les conflits entre les majorités et les minorités dans la structure ou le processus social. Les méthodes sociologiques comme l'observation empirique et la collecte des données à partir des premières sources en chinois nous permettent d'examiner les effets des politiques ou des règles juridiques sur la gestion de la relation interethnique.

La philosophie politique aborde les « désaccords entre les gens, leurs intérêts économiques et sociaux jusqu'aux idées qu'ils se font du juste et du bien, de telle manière que telle société n'est rendue possible que par l'établissement de règles faisant autorité, qui obligent chacun et sont appuyées par la menace ou l'usage de la force »<sup>52</sup>. S'il est incontestable que la Chine est une entité culturelle qui s'est imposée et s'imposera dans le monde entier, elle est en même temps un terrain où de multiples philosophies se répandent et entrent en rivalité dans sa période de transition. Nous allons invoquer les grandes idées tant occidentales que chinoises sur l'identité pour critiquer leurs applicabilités et leurs pertinences dans le cas chinois. Dès lors, nous allons nous interroger sur une voie possible bien adaptée aux contextes sociaux chinois.

## ii. La comparaison

Les pratiques comparatives ont été utilisées tout au long de l'histoire par les scientifiques. La méthode comparative consiste à « rechercher, afin de les expliquer, les ressemblances et les dissemblances qu'offrent des séries de nature analogue, empruntées à des milieux sociaux différents »<sup>53</sup>. Gérard Bouchard, dans sa grande œuvre *Genèse*

---

<sup>52</sup> Charles LARMORE, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?* « Normes, action et institutions », Université Laval, Revue Phares, 2010 (10), p.10-11

<sup>53</sup> Daniel-Louis SEILER, *La méthode comparative en science politique*, Paris, Armand Colin, 2004, p.36

*des nations et cultures du Nouveau Monde*, a mis en lumière deux modèles de comparaison : le premier qu'il qualifie de référentiel, et le deuxième d'intégral.

Le modèle référentiel permet aux chercheurs de se décentrer ou de se distancier de leur sociocentrisme par une « objectivation ». « Il est utile en effet, dit-il, de briser cette articulation du savoir à son enracinement socioculturel, non pas pour la récuser, ce qui reviendrait à enlever toute substance et toute signification aux énoncés scientifiques, mais bien pour en négocier les ancrages, pour la soumettre elle aussi au processus critique de la construction de l'objet. »<sup>54</sup>

Le modèle intégral vise à « construire une modélisation de la formation et de l'évolution des collectivités neuves ainsi que des imaginaires collectifs ». C'est-à-dire qu'à travers la comparaison, Bouchard entend trouver une explication à des processus sociaux permettant une généralisation, voire l'élaboration d'une théorie à prétention universelle.

La question relative aux minorités nationales est une question aussi universelle que particulière. En ciblant les *minzu* minoritaires en Chine comme objet de recherche, notre travail entend adopter une approche critique, c'est-à-dire en faisant la comparaison entre les systèmes philosophiques, notamment occidentaux et chinois, pour ainsi découvrir d'autres horizons de pensée sur les rapports entre l'ethnicité et la citoyenneté. Selon nous, l'Occident et la Chine — ces deux grandes civilisations — ont respectivement engendré leurs propres philosophies sur l'origine de la nation et du nationalisme, sur les identités et sur la gestion de la diversité. À notre époque, les grandes théories à

---

<sup>54</sup> Gérard BOUCHARD, *Genèse des nations et cultures du nouveau monde : essai d'histoire comparée*, Montréal, Boreál, 2000, p.75

prétention universelle ne sont probablement que des généralisations de cas occidentaux alors qu'une Chine en croissance s'efforce de retrouver sa subjectivité dans la mondialisation<sup>55</sup>. La comparaison entre les deux apparaît ainsi très importante pour améliorer et critiquer objectivement l'un et l'autre. Soulignons que ce travail ne cherche pas à élaborer une théorie à prétention universelle, mais bien plutôt à rationaliser *a posteriori* les études de cas. Nous sommes convaincus que chaque nation est une combinaison unique de facteurs historiques, culturels, géographiques et démographiques, et que par conséquent la tension potentielle entre la citoyenneté et la diversité doit être examinée dans un contexte particulier à chacun, et ce, à la lumière d'une compréhension plus approfondie des différents modèles de relations ethniques.

### iii. L'herméneutique critique

Depuis la publication de la grande œuvre « vérité et méthode » de Gadamer, l'herméneutique s'est déplacée d'une technique de l'interprétation des textes canoniques, théologiques ou juridiques, à une orientation philosophique. Denis Simard d'après ses études sur Gadamer, a défini cinq principes de l'herméneutique<sup>56</sup>: premièrement, la compréhension a une structure herméneutique circulaire, c'est-à-dire que « toute compréhension comporte une précompréhension, une structure d'anticipation qui est à son tour préfigurée par la tradition dans laquelle vit l'interprète et qui modèle ses préju-

---

<sup>55</sup> Zheng-lai Deng, professeur contemporain chinois de philosophie politique et philosophie juridique a initié la discussion sur la subjectivité de la Chine par l'interrogation sur la question « en définitive, dans quel ordre social les Chinois vivraient-ils ? » Dans son œuvre *Quel chemin prendront-elles les sciences juridiques chinoise ?* (《中国法学向何处去?》), il a indiqué que la discussion sur la structure sociale appropriée en Chine contemporaine a été dominée par le « paradigme occidental » à la recherche de sa propre perspective idéale et qu'il est temps de retrouver cette subjectivité perdue. Voir Zheng-lai DENG, *Quel chemin prendront-elles les sciences juridiques chinoise ? Plan sur la construction de la perspective idéale du droit chinois*, 2<sup>e</sup> édition, Beijing, The Commercial Press, 2011 (邓正来: 《中国法学向何处去? ——建构“中国法律理想图景”时代的论纲》(第二版), 商务印书馆, 北京, 2011)

<sup>56</sup> Denis SIMARD, « Contribution de l'herméneutique à la clarification d'une approche culturelle de l'enseignement », (2003) 28 *Revue des sciences de l'éducation*, pp.63-82

gés » ; deuxièmement, la compréhension s'enracine d'abord dans une tradition interprétative et culturelle à partir de laquelle on comprend le monde, et donc notre compréhension est toujours influencée par la tradition dans laquelle nous vivons ; troisièmement, la compréhension est toujours linguistique, précisément, le langage comme un véhicule de la tradition et de l'histoire conditionne notre compréhension ; quatrième-ment, la compréhension est productive, selon Gadamer, « le sens d'un texte dépasse son auteur », la compréhension s'enracine donc non seulement dans la tradition, mais aussi dans le temps présent, dans les intérêts, les questions, les besoins, les attentes de sens et les préoccupations de l'interprète ; cinquièmement, la compréhension comporte une application, dans le sens selon lequel comprendre le passé, un texte ou une œuvre d'art, c'est l'appliquer à sa situation présente, y trouver un éclairage pour sa vie.

Ces cinq principes nous indiquent la pertinence de les appliquer à notre recherche en matière de relation interethnique. Par la question purement conceptuelle, la tension potentielle entre la citoyenneté et la diversité doit être examinée dans son propre contexte et dans sa propre conjoncture historique et politique à la lumière d'une compréhension plus approfondie des différents modèles de relations ethniques, c'est-à-dire d'une manière herméneutique.

## Chapitre 1. La notion de *Minzu* : la question terminologique et l'histoire conceptuelle

*La moindre confusion sur le sens des mots, à l'origine du raisonnement, peut produire à la fin les plus funestes erreurs.*

– Ernst Renan

Commençons par deux anecdotes qui illustrent la confusion qui règne au sujet de la notion de nation. La première concerne la réaction des gouvernements français et allemand lors de l'éclatement de la Yougoslavie. Pour François Mitterrand, la Croatie était une subdivision administrative de l'État yougoslave (nécessairement unitaire). Cette subdivision et sa conséquence séparatiste ne reposaient sur aucun fondement réel ; alors que Helmut Kohl, lui, y voyait une « nation ». Il a été le premier à en reconnaître l'indépendance.<sup>57</sup> La deuxième anecdote touche la condamnation par un étudiant chinois, d'un discours prononcé par le vice-président américain, Joe Biden lors d'une remise des diplômes à l'Université de Pennsylvanie. Ce surprenant et inimaginable reproche contre M. Biden vient du qualificatif « a great nation » employé par l'important homme d'État pour décrire la Chine. Dans son blâme, le jeune chinois argumente qu'« en anglais, le mot *nation* signifie la *race*, l'*ethnicité*, ce qui, selon lui, est différent des mots *pays* et *État*. *Pays*, *État*, des sens qui mettent peut-être plus d'accent sur la notion de l'ensemble d'un territoire au point même de faire allusion à l'idée de gouvernement. »<sup>58</sup>

Évidemment, il y a une confusion au sujet du sens à donner au mot *nation* ; et c'est de la clarification de ce même concept dont nous allons traiter. Il semble cependant à ce sujet que la dichotomie traditionnelle entre l'Orient et l'Occident – ici je n'entends pas

---

<sup>57</sup> Cité par Patrick SÉRIOT, « La pensée ethniciste en URSS et en Russie post-soviétique », (2006) *Strate*, mise en ligne le 19 juillet 2007, (consulté le 25 mars 2015)

<sup>58</sup> Voir l'article « Translation of nations, peoples, countries and minzú », *The Economist*, 21 mai, 2013, mise en ligne à <http://www.economist.com/blogs/johnson/2013/05/translation> (consulté le 28 mars 2015)



l'Europe occidentale et l'Europe orientale – ne suffit pas à élucider cette distance conceptuelle.

La Chine et son « ennemi imaginaire », les démocraties libérales, représentées par les États-Unis, sont souvent invoqués pour expliquer la distance cognitive de l'appellation. Mais ceci ne règle pas la question, car le terme *nation* a plusieurs acceptions dans le monde. Cela fait du mot *nation* sans doute l'un des concepts fondamentaux politiques et sociaux les plus difficiles à définir. Même en Occident, on en débat sans jamais en arriver à un consensus sur la question : qu'est-ce qu'une nation ?

Aujourd'hui, le mot *nation* en anglais, en français ou en allemand peut avoir différentes connotations. Même chez les pays de culture anglaise, le sens de ce mot est nuancé. Le même article cité plus haut dans *The Economist* indique qu'au Royaume-Uni, basé sur le recensement des discours au Parlement de Londres, on hésite, plus qu'aux États-Unis, à employer la phrase « notre nation ». Les Britanniques peuvent accepter que leur État souverain soit constitué de quatre nations : l'Angleterre, l'Écosse, le Pays de Galles et l'Irlande du Nord<sup>59</sup>, tandis que la nation, le porteur de la souveraineté, est incontestablement indivisible pour les Français. Le concept de nation se fonde sur les différentes racines idéologiques, et ces doctrines de la nation n'ont jamais réussi à déterminer de manière précise le concept de réalité nationale et du comportement national. Ce qui compte le plus, c'est que ce concept, comme d'autres concepts politiques et sociaux fondamentaux, est de nature ambiguë, floue et variable. Il n'y a qu'à travers l'examen du développement historique du concept de nation que l'on peut saisir ses connotations concrètes. Si le mot « nation » au sens moderne n'est apparu qu'à l'époque moderne en

---

<sup>59</sup> Des compétitions sportives sont dénommées Home Nations Championship.

Europe, le concept de la nation ne fut introduit en Chine qu'à la fin du 19<sup>e</sup> siècle. C'est à l'occasion d'un changement immense, sans précédent depuis 3000 ans, qui a émergé sur le territoire de l'Empire céleste.

Les historiens ont confirmé que le mot chinois *minzu* (民族) malgré ses traces dans les littératures classiques chinoises, est en effet traduit du Kanji japonais. Le mot s'écrit avec les mêmes caractères. Il révèle ainsi systématiquement le sens moderne du commencement de la modernisation du pays, et depuis lors, il a semé la perplexité sémantique qui nous gêne jusqu'à présent.

Aujourd'hui, le terme *minzu* est utilisé dans le discours chinois tant officiel que profane à deux échelons : il peut renvoyer à la nation chinoise (*zhonghua minzu*) au sens de l'État-nation en général, à savoir l'ensemble de la population constituant l'État chinois ; mais il peut aussi désigner les cinquante-six groupes ethniques reconnus par le gouvernement et qui sont présents sur le territoire de la République populaire de Chine. Cinquante-six *minzu* au sein d'un *minzu* chinois, ce paradigme apparemment paradoxal constitue une des plus grandes difficultés qui embarrasse la modernisation et la relation interethnique de la Chine. Lorsque les chercheurs occidentaux se tâtent et se disputent dans la « jungle terminologique »<sup>60</sup>, le chaos qu'a causé ce concept d'origine occidentale n'est pas inférieur à d'autres. La modernisation qui déclenche la rencontre et le dialogue entre le savoir local et celui du monde demande aux Chinois, en qualité d'initiateurs plutôt que de destinataires, de revisiter le terme afin de le renvoyer en Occident.

On est sensible à l'appellation parce que les mots, notamment ceux qui portent un sens

---

<sup>60</sup> Benjamin AKZIN, *State and nation*, London, Hutchinson University Library, 1964, p.7-10

politique et social sont connotés d'une idéologie qui est normalement définie comme celle des systèmes de représentation. D'après Pierre-Jean Simon, l'analyse critique des mots – fondée sur l'histoire sociale de leur genèse, de leurs emplois et de leurs différentes utilisations – est considérée comme un préalable indispensable. Les mots sont des artefacts au sens propre. Ils n'ont pas des sens, mais des emplois. Cela s'avère lorsque les mots sont abstraits, dotés de connotations idéologiques et, parallèlement, constituent des pièces importantes dans les systèmes idéologiques en compétition politique passée et/ou contemporaine.<sup>61</sup> Ces mots non seulement reflètent-ils passivement les rapports sociaux, mais également, ils les construisent. Le mot *nation* en anglais ou en français implique une revendication ou une institution normative ; le terme chinois *minzu* ainsi que ses divers dérivés tels que *shaoshu minzu* et *zhonghua minzu*, constitue plutôt l'enjeu nous permettant de comprendre la politique interethnique de Chine. Ce chapitre est donc consacré à la compréhension de ces concepts fondamentaux par le prisme de l'histoire conceptuelle.

Commençons par l'origine du concept de « nation » en Europe moderne et son sens qui reste à déterminer ainsi que son rapport avec le groupe ethnique et la minorité nationale. Ceci s'impose parce que ce terme européen a déterminé dans une certaine mesure sa transmission et son insertion dans le contexte chinois. La deuxième section établit comment le concept de *minzu*, dès son introduction en Chine à l'époque de la fin du 19<sup>e</sup> siècle, a été associé à une réflexion sur la construction de l'État, sur la relation interethnique, notamment celle des minorités périphériques dans les vicissitudes historiques ; ainsi on peut saisir son adaptation aux circonstances chinoises avec son sens insaisissable.

---

<sup>61</sup> Pierre-Jean SIMON, *Pour une sociologie des relations interethniques et des minorités*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2006, p.202-203



## 1.1. Nation, groupe ethnique et minorité nationale

Un fait incontestable : l'humanité dans le monde d'aujourd'hui apparaît divisée en plusieurs nations. Tous les individus de la planète sont répartis selon leur nationalité. Cependant, le mot *nation* est probablement l'un des mots les plus difficiles à définir. Il ne fait pas toujours l'objet d'un consensus, même s'il est omniprésent dans un très grand nombre de langues en Occident et en Orient et qu'il se trouve dans le vocabulaire politique du monde. Jusqu'ici, le monde n'est pas encore parvenu à trouver de consensus sur le critère à employer pour permettre de décider lesquelles des nombreuses collectivités humaines pourraient porter le titre de nation.

Avant d'essayer de définir la nation, on ne peut pas nier un autre fait : beaucoup de groupes ethniques ou sousculturels dans les États souverains d'aujourd'hui, tendent à réclamer le titre de nation et cherchent à se faire reconnaître comme tels<sup>62</sup>. Mais pourquoi ces groupes s'en préoccupent-ils tant ? Parce que le mot *nation* dans le langage d'aujourd'hui implique plus qu'une question empirique ou descriptive, elle est essentiellement liée à un ensemble de revendications normatives, dont la plus importante – inquiétante aussi – est le droit à disposer d'eux-mêmes. Ce droit, incorporé dans le droit international après la Deuxième Guerre mondiale<sup>63</sup> ne signifie pas forcément qu'il

---

<sup>62</sup> Un bon exemple est la reconnaissance du statut d'une nation à laquelle le Québec s'efforce de chercher, malgré la reconnaissance officielle du parlement fédéral d'une société distincte. Ce qui est intéressant, c'est que le 22 novembre 2006, le Premier ministre Harper a déclaré dans une déclaration aux Communes que « les Québécois forment une nation distincte au sein d'un Canada uni ». Cette motion passée a provoqué un grand débat sur le statut du Québec dans la structure politique du Canada et aussi, sur le concept de nation. Il apparaît cependant, aux défenseurs et aux opposants de la reconnaissance d'une nation québécoise, que le mot « nation » implique une autre chose que lui-même, une insinuation politique, des revendications normatives dont la plus apparente dans ce cas-là, est la souveraineté.

<sup>63</sup> Notamment l'article 1 alinéa 2 de la Charte de l'ONU, qui stipule : Développer entre les nations des relations amicales fondées sur le respect du principe de l'égalité des droits des peuples et de leur droit à disposer d'eux-mêmes, et l'article 1 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques et du Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels stipulant que tous les peuples ont le droit de disposer d'eux-mêmes. En vertu de ce droit, ils déterminent librement leur statut politique et assurent librement leur développement économique, social et culturel. Il est à noter qu'il ne s'agit pas dans les débats d'interpréter le mot « peuple » par opposition du mot *nation*. Au contraire, il s'agit de définir quel groupe peut en être porteur à l'instar de « nation ». En fait, le sens moderne du mot « nation » est assez proche de celui de « peuple », mais on y ajoute souvent l'idée d'État (définition dans *Le Robert* depuis 1976).

puisse être exercé pleinement (soit par la sécession pour créer un autre État souverain uninational), mais il peut aussi être exercé de l'intérieur c'est-à-dire par la reconfiguration d'une association constitutionnelle) qui reconnaîtra une certaine multinationalité. Cela pourra, par exemple, être lié étroitement à une revendication territoriale ou à l'établissement d'un système global de gestion sociale plutôt qu'une fragmentation au sein d'une plus grande société ; tel est le cas des particularismes culturels.

Cette tendance est surtout témoignée par les mouvements sécessionnistes en Occident. Le référendum en Écosse le 18 septembre 2014 sur l'accession à l'indépendance d'avec le Royaume-Uni a saisi les regards du monde entier. Le vote des Écossais a beaucoup attiré l'attention, car cet événement séparatiste se passe dans l'une des démocraties libérales les plus matures du monde. Cela nous confirme que la « question nationale » touche tous les États multinationaux.

D'autre part, les émeutes récentes survenues les unes après les autres dans les régions ethniques de Chine, comme le Tibet, le Xinjiang et le Yunnan, ont bien montré que cette vieille civilisation, cette nouvelle puissance, est loin d'y échapper. L'ethnonationalisme a montré son haut niveau de contagion malgré toutes les variables : le revenu moyen, le niveau d'urbanisation, le niveau d'industrialisation, le taux d'alphabétisation, la location géographique, la forme du gouvernement, la philosophie socio-économique et la durée d'existence pour laquelle l'État a déjà existé. C'est un phénomène universel tel que l'a constaté Walker Connor : les pays affectés par le nationalisme des minorités peuvent se trouver en Afrique (l'Éthiopie, par exemple), en Asie (le Sri Lanka), en Europe de l'Est (la Roumanie), en Europe de l'Ouest (la France), en Amérique du Nord (le Guatemala), en Amérique du Sud (la Guyane) et en Océanie (la nouvelle Zélande).

La liste inclut les vieux pays (le Bangladesh) ainsi que les nouveaux (le Royaume-Uni) ; les grands (l'Indonésie) ainsi que les petits (le Fiji) ; les riches (le Canada) ainsi que les pauvres (le Pakistan) ; les autoritaires (le Soudan) et les démocratiques (la Belgique) ; les marxistes-léninistes (la Chine) et les militairement anti-marxistes (la Turquie). La liste inclut aussi les pays qui sont bouddhistes (la Birmanie) ; les chrétiens (l'Espagne), les musulmans (l'Iran), les hindous (l'Inde) et les judaïques (Israël).<sup>64</sup>

### 1.1.1. La conception de nation et son évolution en Occident

Alors qu'est-ce qu'une nation ? Autour de cette définition, les débats se sont engagés et sont toujours en cours. Le plus connu oppose les « primordialistes » aux « modernistes ».<sup>65</sup> Une nation ancienne, selon les primordialistes a droit à l'existence<sup>66</sup> ; mais la conception de la nation, comme une forme moderne de l'organisation politique des sociétés est toute récente dans l'histoire et n'apparaît qu'à l'ère moderne. « La nation, écrit Eric Hobsbawm, n'est pas une entité sociale fondamentale ni immuable. Elle appartient exclusivement à une période particulière, et historiquement récente. Ce n'est une entité sociale que pour autant qu'elle soit liée à un certain type d'État territorial moderne, l'« État-nation » et parler de nation ou de nationalité sans rattacher ces deux

---

<sup>64</sup> Walker CONNOR, «National self-determination and tomorrow's political map» dans Alain C. CAIRNS, John C. COURTNEY et Peter. MACKINNON (dir.), *Citizenship, Diversity, and Pluralism: Canadian and Comparative Perspectives*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2000, p. 163-176

<sup>65</sup> Dans le milieu universitaire, il existe d'un débat entre les « primordialistes » (ou « pérennialistes ») et constructivistes (ou « modernistes ») portant sur l'idée de « nation ». Pour les primordialistes, la nation est conçue comme un Être supérieur aux individus et qui les constitue indépendamment de leur volonté, un ensemble collectif concret, fondé sur la langue, l'histoire et la culture partagées. En bref, la nation préexistait à l'État. Au contraire, aux yeux des modernistes, la nation surgira soit lorsque les membres d'une société sont convaincus qu'ils participent d'une même appartenance culturelle, par leur solidarité et leur désir de vivre ensemble (selon Ernest Renan), soit comme une communauté imaginée (selon Benedict Anderson), réunissant des gens qui ne se connaissent pas et qui ne se croiseront jamais, mais qui éprouvent un fort sentiment d'appartenance à une communauté, soit grâce à une construction d'un sentiment national via les réseaux de communication et d'éducation (selon Ernest Gellner). Brièvement, l'État préexistait à la nation. Il est à noter que, c'est bien à cause de cette différenciation de ces deux conceptions de nation, que ce mot, lors de son introduction en Chine au tournant du 20e siècle fut à l'origine de la complexité et la confusion dans la langue chinoise.

<sup>66</sup> Anthony Smith opine que la nation ainsi que l'identité nationale tirent son origine de l'ethnie qui se sert d'une forme prémoderne de l'identité culturelle collective. Voir Anthony SMITH, *The ethnic origins of nations*, Oxford, Blackwell, 1986

notions à cette réalité historique n'a pas de sens.»<sup>67</sup>

Le sens du mot *nation* lui-même évolue et varie. Comme tant d'autres termes, le même signifiant ne renvoie pas, en l'instance, selon les époques, au même signifié. Le mot *nation* en français, lui-même est sans doute très ancien. On le trouve vers les débuts du XII siècle ; il dérive du latin *natio*, signifiant la naissance, l'origine et par là l'ensemble des individus de même ascendance et de même provenance ; des gens d'un même pays qui ont ou sont censés avoir les mêmes ancêtres. Au Moyen-âge, le terme désignait surtout des groupes de personnes venues du dehors, ou censées venir d'ailleurs et marquées d'un certain particularisme. Ils avaient supposément une origine commune et souvent un mode de vie, une langue et des coutumes en commun ; une âme commune en quelque sorte. Jusqu'aux dernières années du 17<sup>e</sup> siècle, ce mot, dans ses certains usages, fut en concurrence avec celui de *patrie*, qui fut hautement descriptif, davantage chargé de valeurs et de sentiments et en rapport surtout avec le lieu familial de la naissance.

Ce n'est cependant qu'avec la Révolution française de 1789 et dans la tourmente qu'elle a suscitée en Europe que la nation va devenir cette entité politique singulière que nous connaissons, et que le mot va prendre une signification inédite et se charger d'un potentiel de valeurs, d'images, de représentations parmi les plus puissants du monde moderne.<sup>68</sup> Si on associe l'émergence de la nation moderne avec la Révolution française, qui a bouleversé les hiérarchies, substitué la souveraineté du Peuple à la souveraineté du Roi, et renversé la légitimité du pouvoir émanant du monarque par la grâce de Dieu, la nation s'est fondée par l'intermédiaire de ses représentants, soit la volonté du peuple.

---

<sup>67</sup> E. HOBBSAWM, préc., note 11, p.20

<sup>68</sup> P-J. SIMON, préc., note 61, p.202-203



Voici ce qui a été proclamé, dans l'article 3 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen : « Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation ; nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément », la nation, dans l'esprit de ceux qui s'en réclament et qui estiment être ses délégués, est une nation fondée sur un contrat social des citoyens, une société consensuelle d'individus sans attaches ni racines. On ne naît pas Français, on le devient en adhérant tacitement ou formellement au pacte commun qui fonde la citoyenneté, à la nouvelle alliance fraternelle des citoyens libres et égaux en droits. Cette perception jacobiniste de la nation deviendra la source du discours du nationalisme civique dans la littérature contemporaine<sup>69</sup> ; son contre-pied, le nationalisme ethnique s'est basé sur une autre conception de la nation, associée à l'héritage allemand.

La conception romantique de la nation – une expression souvent employée – vient des cogitations intellectuelles, dont Herder fut le plus important représentant. C'est ainsi qu'on opposait à la prépondérance linguistique, philosophique, littéraire de la France du 18<sup>e</sup> siècle et de son universalisme abstrait. Après les défaites militaires de l'Allemagne, son occupation et sa sujétion par l'expansionnisme napoléonien, la germanité fut exaltée. Elle a valorisé son origine ethnique et s'est mobilisée ainsi par réaction. La nation est donc conçue comme une entité supérieure aux individus, une collectivité fondée sur l'origine, le patrimoine, l'héritage des ancêtres, la patrie, dont les membres parlant la même langue, ayant les mêmes mœurs, usages et coutumes, les mêmes idées et sentiments. La nation devint alors un Grand Être qui appelle notre amour, notre allé-

---

<sup>69</sup> On peut citer par exemple, J. HABERMAS, préc., note 35 ; L. GREENFELD, préc., note 31 ; Pierre-André TAGUIEFFE, « Nationalisme et antinationalisme. Le débat sur l'identité française » dans Serge CORDELLIER (dir.), *Nations et nationalismes*, Paris, La découverte, 1994, p. 127-135 ; SCHNAPPER, D., *La communauté des citoyens : sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 1994

geance et notre soumission. Pour reprendre les termes de Louis Dumont, dans la conception française idéale de la nation issue de la philosophie des Lumières, je suis homme par nature et Français par accident ; dans la conception allemande issue du romantisme littéraire, je suis essentiellement un Allemand, et je suis un homme grâce à ma qualité d'allemand<sup>70</sup>.

On perçoit donc deux modèles de nation, deux aspects de l'idée nation. Or, la nation réelle a fait son entrée, dans le contexte de la modernité européenne du 18<sup>e</sup> siècle ; et ce fut une première dans l'histoire humaine. La notion s'est ensuite répandue dans toute l'Europe au 19<sup>e</sup> siècle, et elle s'étend désormais, depuis les décolonisations subséquentes au monde entier. Les autres formes politiques antérieures telles que la tribu, la monarchie, la cité, l'empire, etc. ont perdu du terrain. Le sens de nation, comme on vient de voir dans les cas de la France et de l'Allemagne – et dans les autres pays désormais –, a évolué en fonction des traditions, des circonstances et surtout, des intérêts auxquels l'utilisateur entend répondre. Dans l'histoire française par exemple, « dès 1792 et la guerre étrangère, la nation française n'est déjà plus la nation civique »<sup>71</sup>, mais s'est tournée vers l'attachement « au sol, au territoire, à la mémoire des ancêtres, au partage de la langue, des moeurs et des coutumes »<sup>72</sup>. Par contre, Fichte, dans ses *Reden and die Deutsche Nation*, qualifie la nation comme un acte de conscience et de volonté, et non pas de nature. Renan en a désormais tiré la conclusion : la nation, c'est deux choses qui, à vrai dire, n'en font qu'une : l'une dans le passé, l'autre dans le présent.

---

<sup>70</sup> LOUIS DUMONT, « Une variante nationale. Le peuple et la nation chez Herder et Fichte » dans *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Éditions du Seuil, 1991

<sup>71</sup> P.-J. SIMON, préc., note 61, p.211

<sup>72</sup> *Ibid.*

L'une est la possession en commun d'un riche legs de souvenirs ; l'autre est le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu en individus.<sup>73</sup> C'est-à-dire que la nation est le Janus d'ethnicité et de citoyenneté. Elle a une double face dont l'une est culturelle et l'autre politique. Que ce soit la nation qui précède l'État ou l'État qui précède la nation, l'ethnicité et la citoyenneté, les deux aspects ne peuvent pas être divisés, mais distingués pour définir une nation. La conception de la nation ethnique a probablement eu son moment de gloire, ce qui a déclenché les mouvements nationalistes, eux qui ont réussi à déchirer la carte européenne et, ensuite, celle du monde de 1870 à 1945. Ce processus de nationalisation des sociétés européennes fut accompagné par la démocratisation et l'industrialisation qui exigent l'individualisation et l'égalisation des conditions sociales. La promotion de la citoyenneté par le pouvoir étatique a donc été engendrée pour réaliser l'intégration et l'homogénéisation des citoyens. Ce processus, que l'on appelle désormais « nation-building », basé sur l'égalité citoyenne et les droits politiques et sociaux et propulsé par le libéralisme et son idée de neutralité étatique, est devenu le nouvel outil des États-nations, notamment en Occident pour créer un sentiment de solidarité et d'identité nationale.

Cependant, si l'on considère, entre autres, que les États-nations demeurent les entités politiques les plus communes et les plus durables dans le monde contemporain, ni la nation civique ni la nation ethnique ne peuvent répondre à la nouvelle contestation soulevée par les minorités nationales qui ne s'identifient pas à la nation que l'État veut représenter. La nation civique ne peut pas garantir que le peuple souverain n'abritera

---

<sup>73</sup> *Ibid.*

pas, en son sein, des groupes réclamant la diversité culturelle, alors que la nation ethnique ne peut pas garantir que son territoire souverain ne comportera pas de groupes se proclamant distincts du groupe dominant. Il semble que le terme État-nation présuppose la correspondance de l'un à l'autre. En réalité, dans la plupart des cas, la frontière politique et la frontière ethnique ne coïncident pas. D'après Connor, parmi les 180 pays du monde d'aujourd'hui, il y en a moins de 15 qui peuvent se qualifier d'homogènes : le Japon, l'Islande, les deux Corées, le Portugal et une poignée d'autres.<sup>74</sup> La dichotomie de la définition de nation est donc remise en question<sup>75</sup>, et l'idée d'État-nation comme une structure politique souveraine est défiée par l'État multinational.

À cet égard, la nation n'équivaut pas à l'État. Le nationalisme ne suppose pas l'idée que le peuple doive être identifié à un État-nation. Par contre, cela implique une allégeance à ce qu'ils considèrent comme leur première source d'identité. Les citoyens d'un État ayant une même nationalité n'ont pas nécessairement une même identité nationale. Bizarrement, l'adjectif « national » désigne couramment celui qui représente un pays (l'équipe nationale de football), qui appartient à un État (un parc national) ou qui touche l'ensemble d'un pays (une grève nationale). L'Organisation des Nations Unies qui se prétend représentative des nations représente en réalité des États. « Si la marque EU n'avait pas été déposée par les États-Unis d'Amérique, les NU devraient être appelées EU. »<sup>76</sup> L'État cherche à appuyer sa légitimité sur l'idée qu'il représente la nation tandis que la nation est considérée comme une source de légitimité pour le pouvoir étatique. Cet aspect politique de la nation est la raison la plus importante pour

---

<sup>74</sup> Voir W. CONNOR, préc., note 64, p.164

<sup>75</sup> La dichotomie de la définition de nation est maintenant mise en question par certains penseurs contemporains, voir par exemple : Michel SEYMOUR, « Introduction : Questioning the Ethnic / Civic Dichotomy » dans Jocelyne COUTURE, Kai NIELSEN et Michel SEYMOUR (dir.), *Rethinking Nationalism*, Calgary, University of Calgary Press, 1998, pp.1-61 ; David MILLER, « Nationality in divided societies » dans Alain-G GAGNON et James TULLY (dir.), *Multinational democracies*, New York, Cambridge University Press, 2001, p.299-318

<sup>76</sup> Juan J. LINZ, « Construction étatique et construction nationale », (1997) *Pôle Sud*, pp.5-26

laquelle l'État hésite à reconnaître le statut de nation de certains groupes nationaux *de facto*.

### 1.1.2. Les groupes ethniques et les minorités nationales

Bien des mouvements nationalistes, initiés par les groupes sous-étatiques revendiquent le droit à l'autodétermination voire à devenir un État-nation séparé des États bien démocratiques et bien libéraux. Cela indique que le projet de *nation-building*, sous l'égide de l'idée « un État, une nation », n'a pas atteint le but des protagonistes qui visaient l'intégration sociale ou la stabilité politique. Le respect des lois étatiques et le partage des pratiques libérales des citoyens n'équivalent pas forcément à leur loyauté envers l'État existant. Il y a des liens psychologiques et émotionnels intangibles chez l'être humain qui unissent et différencient les peuples. Dès la naissance, on est marqué par une identité collective basée sur et marquée par les croyances et les pratiques culturelles telles que la langue, l'histoire, l'ancêtre, la religion, la coutume, etc. Ces « attachements primordiaux »<sup>77</sup> qui dérivent d'un sentiment naturel permettent à un individu de poser son identité par rapport à autrui. Le clivage entre « nous » et « eux » marqué par l'ethnicité ou les caractéristiques culturelles est tellement enraciné dans l'esprit humain qu'il est vraiment difficile de les déraciner. Les valeurs que nous gardons à l'esprit dépassent l'universalité des sentiments simplement parce qu'ils sont les nôtres<sup>78</sup>. Toutefois, dire que l'ancrage de l'identité ethnique est un *a priori* qui contraint les individus, ce n'est pas nier que l'ethnicité puisse s'exacerber, s'atténuer ou se modérer en concurrence avec d'autres identités sociales ou bâties par d'autres forces. L'ethnicité qui fait partie de la conception d'une nation explique le désir profond et probablement indéracinable

---

<sup>77</sup> Clifford GEERTZ, «The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States» dans *Old societies and new States: the quest for modernity in Asia and Africa*, New York, Free Press of Glencoe, 1963, p.105-156

<sup>78</sup> Isaiah BERLIN, *À contre-courant : essais sur l'histoire des idées*, Paris, Albin Michel, 1988

de certains groupes de se distinguer, ayant été volontairement ou involontairement intégrés par d'autres groupes. On cherche ainsi à acquérir une reconnaissance de son identité ou une autonomie comme société distincte. Et c'est pour cela qu'on lutte.

Si l'ethnie constitue un facteur véritable de la conception d'une nation, un groupe ethnique ne se formera en nation qu'au moment où la conscience nationale et la particularité politique existeront. Pour Max Weber, les groupes ethniques sont des « groupes humains qui nourrissent une croyance subjective à une communauté d'origine fondés sur des similitudes de l'habitus extérieur ou des mœurs, ou des deux, ou sur des souvenirs de la colonisation ou de la migration, de sorte que cette croyance devienne importante pour la propagation de la communalisation - peu importe qu'une communauté de sang existe objectivement »<sup>79</sup>. Selon Anthony Smith, les groupes ethniques sont « une population ayant des mythes ancestraux partagés, des histoires et des cultures, associées à un territoire spécifique et à un sentiment de solidarité »<sup>80</sup>. Que ce soit une approche constructiviste ou primordialiste, par rapport à la nation, un groupe ethnique est plus caractérisé par les apparences identifiées par les observateurs extérieurs. La seule caractéristique ethnique, toutefois, n'est pas suffisante pour produire une nation. La nation, selon Connor, est réservée aux groupes ethniques qui ont pris conscience de leur identité, qui ont développé une conscience de leurs différenciations et de leurs réalités institutionnelles.

[...] until the members are themselves aware of the group's uniqueness, it is merely an ethnic group and not a nation. While an ethnic group *may*, therefore, be other-defined, a nation *must* be self-defined.<sup>81</sup> (italiques originaux)

---

<sup>79</sup> Max WEBER, *Économie et société*, Paris, Pocket, 1995, p.130

<sup>80</sup> A.D. SMITH, préc., note 66, p.32

<sup>81</sup> Walker CONNOR, *Ethnonationalism: the quest for understanding*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1994, p.103

*[...] jusqu'à ce que les membres soient eux-mêmes conscients de la particularité de leur propre groupe, celui-ci est simplement un groupe ethnique et non une nation. Alors qu'un groupe ethnique peut ainsi être défini par l'autrui, une nation doit être définie par elle-même.*

Il y a donc un moment-clé, souvent accompagné d'une invasion ou d'une répression brutale menaçant l'existence d'un ou plusieurs attributs, où le groupe prend conscience de sa réalité nationale. « La véritable naissance d'une nation, c'est le moment où une poignée d'individus déclare qu'elle existe et qu'elle entreprend de le prouver »<sup>82</sup>.

L'absence de cette conscience nationale permet à un groupe ethnique de choisir de partager une même histoire, une mémoire collective et des coutumes avec d'autres groupes ethniques sur un même territoire, tout en se soumettant à une citoyenneté commune ou à un ensemble de valeurs civiques ou institutionnelles. Ils peuvent ainsi s'entendre pour former un État polyethnique, ce qui est le cas des États-Unis. Par ailleurs, un groupe ethnique dont la conscience nationale a déjà été éveillée est susceptible de réclamer les droits à l'autodétermination sur son territoire ou de demander la formation d'un État-nation séparé. Le cas des Québécois, des Écossais, et des Catalans en sont quelques exemples. Ces groupes-là, « plus un moins institutionnalisés et occupant un territoire déterminé ou une terre natale, partageant une langue et une culture distinctes [...] numériquement moins importantes, et souhaitant se maintenir comme sociétés distinctes [...] afin d'assurer leur survie »<sup>83</sup> forment des « minorités nationales ». Un pays qui contient plus qu'un tel groupe n'est alors pas un État-nation, mais un État multinational

---

<sup>82</sup> Anne-Marie THIESSE, *La création des identités nationales : Europe XVIIIe-XXe siècle*, Paris, Seuil, 1999, p.11

<sup>83</sup> Will KYMLICKA, *La citoyenneté multiculturelle : une théorie libérale du droit des minorités*, Montréal, Boréal, 2001, p. 23-24

ou bien un État-nations.

Dans le cas de la Chine, en vertu de ces critères mentionnés plus haut, tous les cinquante-six *minzu* officiellement reconnus par le gouvernement central sont donc des groupes ethniques, notamment les Tibétains au Tibet, les Ouïgours à Xinjiang et les Mongols en Mongolie-Intérieure. Ce sont aussi par ailleurs, d'évidentes minorités nationales. Il faut remarquer que, contrairement aux groupes ethniques examinés par Kymlicka – qui fonde sa théorie sur la réalité démographique du Canada et des États-Unis, à savoir des pays d'immigration, – les immigrants eux-mêmes « souhaitent s'intégrer à la société dans son ensemble et être acceptés comme membres à part entière ». Leur « objectif n'est pas de devenir une nation séparée et autonome »<sup>84</sup>. Si la Chine n'est pas considérée comme un pays d'accueil des immigrants, les groupes ethniques minoritaires autres que les Tibétains, les Ouïgours et les Mongoles en Chine, eux, sont indigènes depuis de milliers d'années. Ils sont dotés d'un statut tout à fait pareil aux trois autres susmentionnés, mais en appellation seulement ; on les appelle les « shaoshu minzu » (少数民族) qui peut littéralement être traduit en français par le terme « minzu minoritaires ».

---

<sup>84</sup> *Ibid.* p.24



## 1.2. Le mot *minzu*, un terme agaçant

L'une des grandes difficultés de la science sociale est l'imprécision et le constant brouillage de son lexique.<sup>85</sup> Selon Pierre-Jean Simon, le mot et ce qu'il désigne ne correspondent pas nécessairement. Les mots sont une invention humaine qui permet d'établir le rapport conventionnel entre le signifié et le signifiant de sorte que l'on puisse communiquer.<sup>86</sup> Le mot, à cause de sa nature vague et de son ambiguïté, fait l'objet de manipulations, sur les faits et sur les représentations que s'en font les acteurs sociaux. Malheureusement, les termes à connotation idéologique, telle la nation, la nationalité, le nationalisme sont d'autant plus flous, confondus ou ambigus qu'ils sont « des armes idéologiques dans les luttes sociales et politiques » et « leur définition comporte des enjeux politiques parmi les plus importants ».<sup>87</sup> Connor a déploré l'usage impropre du mot *nation* qui incorrectement remplace « État » dans les discours occidentaux. Ce mésusage, selon lui, conduit en fait la construction de la nation à sa destruction.<sup>88</sup> À cause de cette confusion manipulable, traduire ce mot *nation* par *minzu* (民族) tel que l'entendaient les ancêtres et comme certains savants chinois l'ont fait remarquer, c'est creuser sa tombe de ses propres mains.<sup>89</sup>

### 1.2.1. De l'Occident à la Chine en passant par le Japon

L'idée de nation est née moderne, et sa racine ancienne, on l'a vu, se trouve en France. La version chinoise, à savoir le *minzu* (en caractères 民族) elle aussi remonte au temps

---

<sup>85</sup> Pierre BOURDIEU, J.C. CHAMBOREDON, Jean Claude PASSERON et Beat KRAIS, *Le métier de sociologue : préalables épistémologiques*, Paris, Mouton de Gruyter, 2005

<sup>86</sup> P-J. SIMON, préc., note 61, p.26-27

<sup>87</sup> P-J. SIMON, préc., note 61, p.42

<sup>88</sup> W. CONNOR, préc., note 26

<sup>89</sup> Voir par exemple, Jie-gang Gu, « La nation chinoise est une entité », (1939) 9, *Journal Yishi-hebdomataire des Frontières* (顾颉刚: 《中华民族是一个》, 《益世报·边疆周刊》1939年第9期); Ke WANG, « Minzu, une méprise en provenance du Japon – examinatio historique sur l'essence des premières pensées nationalistes en Chine », (2010) 70, *Sociology of Ethnicity* (王珂: 《“民族”, 一个来自日本的误会——中国早期民族主义思想实质的历史考察》, 《民族社会学研究通讯》, 2010年第70期)

passé. On la trouve dans d'importants textes classiques ou anciens<sup>90</sup>. Cependant, leur utilisation à ces époques-là est loin d'être systématique comme dans le vieux français. Leur présence avait des connotations indéterminées sans rapport à l'usage moderne.

Ce mot composé de deux morphèmes, à savoir *min* (民) et *zu* (族), dans l'usage de la littérature ancienne, peut renvoyer à divers sens, mais aucun ne s'approche des concepts modernes. L'apparition simultanée de ces deux caractères dans l'antiquité chinoise ne peut que se comprendre séparément. Le concept de *zu* (族), qui a une histoire aussi longue que celle de la Chine, réfère dans son premier sens, à une catégorie de groupe ayant une certaine communauté. L'utilisation de *min* dans la Chine prémoderne, quant à elle, est généralement une notion qui décrit les sujets ou les gens ordinaires par opposition à l'empereur. Le combiné de ces deux caractères pouvait donc signifier les personnes subalternes par opposition à la lignée impériale. Ici, le *min* sert d'adjectif. La deuxième explication de ces deux caractères conjoints touche l'appartenance à un certain clan familial ; soit le deuxième sens de *zu* tout seul. Dans ce sens-là, le caractère *min* qui le précède ne signifie rien. Troisièmement, cette expression peut pourtant désigner dans certains cas un groupe culturel particulier tel que le peuple des Han ou les peuples non sinisés<sup>91</sup>. Somme toute, ces utilisations étaient loin d'être systématiques à cause de leurs interprétations variées.

Il ressort de là que les anciens Chinois ne manquaient jamais d'auto-identification. En fait, les empires chinois se sont construits sur une longue tradition de civilisation dont

---

<sup>90</sup> Shi-yuan HAO, « La recherche textuelle de la source et la course du mot *minzu* en chinois », (2004) 6, *Ethno-National Studies* (郝时远: 《中文“民族”一词源流考辨》, 《民族研究》2004年第6期)

<sup>91</sup> Dans l'ancienne Chine, il n'existait pas de concept de « race » ou de « nation ». Les cinq « peuples » dont les *huaxia* (les ancêtres des Han) civilisés se trouvant au pays du milieu (*zhongguo*) sont environnés par les *zu* étrangers et non civilisés, à savoir les *yi* à l'est, les *man* au sud, les *di* à l'ouest et les *rong* au nord.

le peuple *huaxia* (les ancêtres du peuple Han) constituant le centre exerçait un pouvoir magnétique sur les « barbares » qui l'entouraient et susceptibles d'être civilisés (sinisés). Ces « barbares » non-Han étaient traditionnellement désignés par le terme *yizu* (异族)<sup>92</sup>. Selon le culturalisme confucéen, l'ancienne Chine se voyait comme un organisme universel sans frontières délimitées, à savoir le *tianxia* (sous-le-ciel) basé sur un ensemble de règles et de valeurs morales issues de Confucius et qui légitiment un pouvoir politique dominateur. Si les conquérants « barbares » tels que les Mongols (qui ont fondé la dynastie des Yuan) ou les Mandchous (qui ont fondé la dynastie des Qing) consentent à adopter des principes en partie basés sur le confucianisme, le peuple chinois peut les accepter ou les tolérer.

Sur ce point, Yang Du, l'une des élites de la fin de la dynastie des Qing<sup>93</sup>, a remarqué en 1907 :

*Malgré l'absence depuis toujours du mot minzu, différents titres existent en effet pour désigner différentes populations. Le plus ancien minzu en Chine d'aujourd'hui, à savoir le minzu Han était toutefois baptisé par le nom de la dynastie où la famille de Liu qui était au pouvoir. Il y a depuis l'antiquité un minzu plus civilisé et plus peuplé vivant en Chine, qui appelle son pays par le terme zhongguo<sup>94</sup>, leur nation par celui de zhonghua [...] La différence entre*

---

<sup>92</sup> Le caractère *yi* signifie étranger, étrange, anormal et anormalité. *Yizu* utilisé par les Han désignait l'Autre, à savoir tout ce qui était étranger à une civilisation chinoise supposée spécifique, unique et supérieure.

<sup>93</sup> Spécialisé en sciences politiques à l'Académie Hongwen à Tokyo, destinée spécialement aux étudiants chinois, et à l'Université de Hosei, Yang Du a revendiqué une réforme constitutionnelle par rapport à la Révolution. Il a co-fondé la publication polémique *Youxuebianyi* (La compilation traduite des recherches à l'étranger) pour diffuser ses pensées politiques.

<sup>94</sup> Le terme *zhongguo*, littéralement le pays du milieu, trouve sa première apparition durant la dynastie de Zhou ouest (1042-1021 avant J.-C). C'était au début un concept purement géographique désignant une part de la région du Fleuve Jaune. Dans la longue durée de l'histoire, le concept de *zhongguo* ainsi que ses limites étaient ambigus et en mutation. La plupart du temps, *zhongguo* signifie le territoire des *Huaxia* (les ancêtres des Han). Ce territoire ayant une civilisation distincte et dominante, constitue la région centrale de l'ancienne Chine par rapport aux tribus périphériques. Jusqu'à la fin de la dynastie des Qing, *zhongguo* était assimilé à l'empire des Qing dans des échanges internationaux aux critères modernes occidentalisés. Il faut attendre la fondation de la République de Chine en 1911 pour que le terme devienne officiellement le nom de l'État, ou plus précisément, l'abréviation du nom *Zhonghua*

*les nations consiste en une différence de la culture [...] Le mot zhonghua n'est ni le nom d'un État au sens du territoire, ni le nom d'une race au sens consanguin, mais le nom d'un peuple au sens culturel [...] La Chine (zhonghua) peut régresser en barbares et les barbares peuvent s'avancer en Chine. Le critère de distinction entre l'un et l'autre est l'adhérence aux normes confucéennes plutôt qu'aux caractéristiques ethniques [...] Après des milliers d'années de fusion de plusieurs centaines de races, le peuple a fini par s'appeler zhonghua.*<sup>95</sup>

(Traduit par moi)

Cette vision a fait écho aux observations des chercheurs occidentaux. John Fitzgerald, par exemple, a indiqué que « les Chinois s'habituent à se référer à leur communauté historique en termes de dynasties plutôt que de pays, ce qui implique qu'il n'y avait en réalité pas de nation chinoise du tout ».<sup>96</sup> En effet, outre l'absence de la nation chinoise, l'État chinois au sens souverain n'existait non plus jusqu'à ce que le nationalisme d'origine européenne soit introduit. L'universalisme confucéen selon lequel la Chine se trouve au centre de la civilisation a engendré une vision géopolitique de rayonnement liée à la hiérarchie et à un système tributaire international. Historiquement, la Chine constituait le centre économique, politique et diplomatique de l'Asie ainsi que le cœur de l'innovation technologique et culturelle de la région. Plus l'Empire chinois était puissant, plus les pays vassaux y étaient attachés. Dans cet ordre d'idées, les vassaux, y compris la Corée, le Vietnam, la Thaïlande, l'Indonésie, les Philippines, les îles Ryūkyū, le Laos, la Birmanie et la Malaisie, bien qu'ils se soient vus reconnaître un

---

*minguo*. Voir par exemple Gang ZHAO, «Reinventing China: Imperial Qing Ideology and the Rise of Modern Chinese National Identity in the Early Twentieth Century», (2006) 32 *Modern China*, pp.3-30

<sup>95</sup> L'extrait de son article *Jintiezhuyishuo* (De l'or et fer-isme) paru en feuilleton dans le mensuel *Zhongguoxinbao* (Nouvelle Gazette de Chine), inclu dans Qing-bo LIU (dir.), *Le Recueil de Yang Du*, 1, Changsha, Hu'nan Renmin Publishing House, 1986, p.373-374 (刘晴波主编:《杨度集》(一), 湖南人民出版社, 长沙, 1986, 第373-374页)

<sup>96</sup> John FITZGERALD, «The Nationless State: The Search for a Nation in Modern Chinese Nationalism», (1995) *The Australian Journal of Chinese Affairs*, pp.75-104

statut d'entités souveraines, exerçant leur autorité sur une aire géographique délimitée, les relations internationales s'appuyaient néanmoins sur un système de hiérarchie.

Fondamentalement, dans le système tributaire, les États vassaux devaient reconnaître leur statut inférieur et la supériorité de la Chine en présentant régulièrement à l'Empereur chinois un tribut composé de produits locaux, en exécutant certaines cérémonies rituelles – notamment le « kowtow » (trois genuflexions et neuf prosternations) – en demandant l'investiture de leurs dirigeants par l'Empereur et en adoptant le calendrier chinois<sup>97</sup>. Les Chinois croyaient que l'Empereur pouvait attirer irrésistiblement les « barbares » par sa conduite juste et sa noble vertu et que la meilleure façon d'assimiler ces derniers était de gagner leur respect et leur admiration par la grandeur de la civilisation chinoise<sup>98</sup>. En pratique, la Cour Impériale chinoise se préoccupait de leur bien-être par sa générosité et sa bienveillance. En contrepartie, les pays subordonnés cherchaient volontairement à être transformés pour participer au monde chinois, notamment par les transactions commerciales. Il faut souligner que la subordination des États vassaux était basée sur la reconnaissance de la supériorité culturelle de l'Empereur chinois, non pas sur son autorité politique sur un territoire ; il ne s'agissait pas d'une autorité proprement souveraine.

Cependant, un tel ordre hiérarchique ainsi que le sentiment de supériorité de l'Empire céleste furent ébranlés au fur et à mesure de la fréquentation – la plupart du temps imposée par la force – entreprise avec des puissances occidentales. Celles-ci imposaient, entre les États-nations, une égalité des valeurs du point de vue diplomatique et

---

<sup>97</sup> Zhao-jie LI, «Traditional Chinese World Order», (2002) 1 *Chinese Journal of International Law*

<sup>98</sup> J.L. CRANMER-BYNG, «The Chinese Attitude Towards External Relations», (1965) 21 *International Journal*, p.58

commercial. Par exemple, la défaite cuisante contre le Japon a particulièrement bouleversé non seulement la Cour impériale, mais aussi les intellectuels soucieux du destin de leur patrie et désireux de la secourir. Financés par le gouvernement central ou les administrations locales, des centaines de milliers d'étudiants chinois étaient envoyés au pays du soleil levant avec une grande aspiration, celle d'accéder aux savoirs de la modernisation, lesquels, d'après eux, avaient réussi à transformer le Japon féodal en une puissance impériale. C'est à cette période que les intellectuels chinois ont été exposés aux idées et aux théories du Japon contemporain, soit par leur impatience à transmettre la science à leur pays natal qu'ils avaient à cœur de secourir.

Les mots sont des représentations des idées. L'introduction de nouvelles idées signifie donc l'introduction de nouveaux mots. Le pèlerinage intellectuel des Chinois vers l'Est a, avant toute chose, exposé les étudiants chinois à un nouvel environnement langagier. Cette langue, le japonais, ayant des affinités avec la langue chinoise d'une part, mais adoptant de nombreux nouveaux lexiques modernes occidentaux d'autre part, leur a fait une impression de déjà-vu malgré leur spécificité. Ainsi, les étudiants chinois au Japon avaient tendance à profiter de cette affinité de sens, mais sans en saisir parfaitement la signification. Généralement, pour rendre ce qui était inconnu en Chine, le processus a pu être réalisé soit par des mots empruntés aux sources traditionnelles, mais en leur conférant une autre signification, ou par l'invention de nouveaux termes. Dans les deux cas, on risque d'avoir une description déformée: si on choisit des termes traditionnels pour les nouvelles idées, le traducteur risque de répandre des significations indésirables ; et si on choisit de nouveaux termes pour les nouvelles idées, on n'est pas sûr qu'ils seront tout à fait compréhensibles.<sup>99</sup> La transplantation des concepts d'origine

---

<sup>99</sup> Marc Andre MATTEN, «“China is the China of the Chinese”: The Concept of Nation and its Impact on Political Thinking in Modern China», (2012) 51 *OriensExtremus*, pp.63-106

européenne en Chine fut en effet pénible parce que certains mots eux-mêmes furent ambivalents et d'autant plus difficiles à saisir que la société chinoise elle-même connaissait des mutations considérables. Le concept de nation en était un bon exemple.

Avant la guerre de 1895 entre la Chine et le Japon, la signification de ce mot européen, *nation*, dans les textes chinois, était plutôt équivalente à celle d'*État* ou de *pays*. Dans le dictionnaire anglais-chinois publié en 1866-1869, édité par Wilhelm Lobscheid, le mot *nation* est traduit par *Guo* (État), *Bang* (pays) et *Bangguo* (État, pays).<sup>100</sup> La même traduction peut aussi se trouver dans le dictionnaire contemporain français-chinois.<sup>101</sup> Dans un article intitulé *China — The Sleep and the Awakening*, écrit en 1887 en anglais par Zeng Ji-ze, ministre envoyé en Angleterre, en France et en Russie, le mot *nation* apparaît 13 fois<sup>102</sup>. Dans la version chinoise publiée peu après, le mot est traduit par *Guo* pour traiter de la Chine, des États-nations étrangers et des affaires internationales.<sup>103</sup> L'implantation graduelle de l'idée de souveraineté westphalienne<sup>104</sup>, notamment après la guerre sino-japonaise qui s'est soldée par la défaite écrasante des Qing, a permis aux Chinois de préférer de titrer les choses avec le qualificatif *Guo*, ce qui correspondait à *national*.<sup>105</sup> Force est de constater que jusqu'ici, la compréhension des

---

<sup>100</sup> Wilhelm LOBSCHIED, *English and Chinese Dictionary, with the Punti and Mandarin Pronunciation*, Part III, Hong Kong, Daily Press Office, 1869

<sup>101</sup> Gabriel LEMAIRE et Giquel PROSPER, *Dictionnaire de poche Français-Chinois : suivi d'un dictionnaire technique des mots utilisés à l'arsenal de Fou-tcheou/Han-Fa yuhui bian lan*, Shanghai, American Presbyterian Press, 1874

<sup>102</sup> Cet article a été publié dans *The Asiatic Quarterly Review* à Londres.

<sup>103</sup> La version chinoise traduite par Yan Liang-jing et Yuan Zhu-yi a été publiée dans le journal *Shenbao* du 14-15 juin 1887.

<sup>104</sup> La transition de l'empire vers l'État-nation correspondait également à la transformation de la conception du monde. En raison du grand écart des pouvoirs, des pressions occidentales sont parvenues à imposer les normes réagissant les relations internationales basées sur l'égalité souveraine au gouvernement des Qing. En 1864, *Wheaton's International Law* a été introduit en Chine par la traduction de W. A. P. Martin. La guerre franco-chinoise (1883-1885) et la guerre sino-japonaise (1895) ont conduit au détachement du Vietnam et de la Corée du système tributaire par les traités ayant force juridique. L'envoi systématique des ambassades à l'étranger a marqué l'acceptation de cette implication dans le nouveau système des échanges internationaux. La mutation de la conception diplomatique s'est produite simultanément à la pénétration du nationalisme.

<sup>105</sup> Par exemple, *guojiao* (religion nationale), *guoxue* (études nationales), *guowen* (langage national), *guoyue* (musique nationale), *guohua* (peinture nationale), *guochi* (humiliation nationale) etc. Il est intéressant de remarquer que l'adjectif « national » *per se* est paradoxal. Il touche couramment l'ensemble d'un État plutôt qu'une nation.

Chinois du concept de nation provenait principalement des textes anglais ou français, dont la traduction était au début effectuée par des missionnaires ou des diplomates occidentaux. Pourtant, face à une foule de concepts politiques peu familiers qui entrent en collision avec l'épistémologie traditionnelle chinoise, les élites chinoises se sont révélées incapables et incertaines d'en préciser le sens. En 1899, Liang Qi-chao a publié un essai intitulé *Guojia Lun* (La Théorie de l'État) dans le *Qingyibao*, premier journal fondé par Liang à Yokohama au Japon. Cet article est présumé avoir été plagié de l'œuvre traduite par Azuma Heiji 吾妻兵治<sup>106</sup> en chinois classique à partir de l'œuvre d'origine allemande, *Deutsche Staatslehre für Gebildete* de Bluntschili. Dans son article, Liang a omis par intention le deuxième volume inclus dans l'œuvre d'Azuma Heiji consacré à la relation conceptuelle entre le Volk et la Nation. Il s'est probablement trouvé incapable d'en saisir la distinction.<sup>107</sup> Il est à noter que, le terme *nation* dans l'article d'Azuma Heiji est traduit par *zumin* (族民). Liang, lui, l'a modifié en *minzu* (民族) par inversement de l'ordre des caractères, probablement parce qu'il le

<sup>106</sup> Selon la recherche textuelle d'un autre chercheur chinois Zheng Kuangmin, la version d'AZUMA Heiji provient probablement de la version de 1889 traduite par Hirata Tosuke 平田东助 et Hiratsuka Tejiro 平冢定二郎. Cependant, Zheng indique également que, n'importe quelle version à laquelle Liang fait référence pour adopter les doctrines de Bluntschili, la substance est peu différente. Kuang-min ZHENG, *Le contexte intellectuel japonais dans les idées éclairées de Liang Chi-chao*, Shanghai, Shanghai Bookstore Publishing House, 2003 (郑匡民：《梁启超启蒙思想的东学背景》，上海书店出版社，上海，2003年）。Or, pour l'audience chinoise, la version de référence importait peu parce que les lecteurs les prenaient pour l'article de Liang.

<sup>107</sup> Marianne BASTID-BRUGUIRE, « L'origine de la conception de l'État en Chine moderne - sur la traduction du *guojia lun* de Bluntschili », (1997) 4 *Modern Chinese History studies* (巴斯蒂：《中国近代国家观念溯源——关于伯伦知理〈国家论〉的翻译》，《近代史研究》1997年第4期）。En fait, dans l'œuvre traduite par Azuma Heiji, le traducteur a déjà perçu la perplexité des termes dans les commentaires suivants :

*Le zumin (la nation) et le guomin (le Volk) ont des sens si similaires qu'ils apparaissent interchangeable. Ils sont en fait totalement différents. La Nation en langue allemande signifie le peuple de même ethnie. Le Volk se réfère au peuple vivant dans un même pays. Il arrive par conséquent que le peuple de même ethnie se répartit dans plusieurs pays et il arrive aussi qu'un pays comporte plusieurs ethnies. Le Volk est bien différent. Le Volk existe sûrement aux frontières du territoire d'un pays. Il s'agit de l'ensemble des personnes qui ont droit à la participation à la politique d'un État. Parmi les pays européens, les Français et les Anglais accordent à la Nation un sens politique pour désigner ce que désigne le terme guomin (le Volk) utilisé dans notre pays. Par contre, ils emploient le terme renmin (the people, le peuple) pour signifier ce que signifie notre terme zumin (la nation). C'est pourquoi les politologues sont perplexes.* Heiji AZUMA, *La Théorie de l'État*, Tokyo, Zenrin Yakushokan, 1899, pp.22-24 (吾妻兵治：『国家学』、東京：善隣訳書館、1899年、22-24ページ)



trouvait plus conforme au style de la langue chinoise contemporaine.<sup>108</sup> C'est avec l'arrivée du nouveau siècle, que le néologisme *minzu*, emprunté directement par les kanji pour désigner la nation dans son sens moderne, s'est disséminé en Chine.

### 1.2.2. De *guojia* à *minzu*, une traduction déformée ?

Comme on l'a vu précédemment, le concept de nation au sens moderne fut à l'origine de la configuration de l'Europe et puis s'est répandu ensuite aux quatre coins du monde. Les expériences respectives de la France et de l'Allemagne ont donné à ce mot ses deux sens inséparables, mais bien circonscrits, à savoir le sens civique à la française et le sens ethnique à l'allemande. Par conséquent, dès lors que le terme *nation* fut introduit au Japon au 19<sup>e</sup> siècle lors de la Restauration de la dynastie Meiji, le pays a été incapable de saisir la double notion du mot « nation » ; car les intellectuels japonais ont été influencés par les théoriciens politiques français d'abord, allemands ensuite. Les Japonais, au bout du compte, ont fini par employer deux termes pour traduire les deux sens du mot, à savoir le *kokumin* (en kanji 国民, pour le sens citoyen) qui désigne la nation au sens français, terme selon lequel la nation est une communauté politique dans un territoire donné composée des citoyens libres et égaux ayant le droit de participer à la politique ; d'autre part, le *minzoku* (en kanji 民族, au sens ethnique) qui désigne la nation au sens allemand qui souligne la nature culturelle d'une communauté basée sur la descendance du sang, les ancêtres, les coutumes, les traditions, etc.

Selon Wang Ke<sup>109</sup>, les Japonais ont d'abord donné au concept de nation le sens citoyen

---

<sup>108</sup> *Ibid.*

<sup>109</sup> Ke Wang (王珂), docteur d'origine chinoise diplômé de l'Université de Tokyo, professeur à la faculté des études interculturelles à l'Université de Kobe. Ici, on cite surtout son article « Minzu, une méprise en provenance du Japon – examination historique sur l'essence des premières pensées nationalistes en Chine », préc., note 89

et ils l'ont ensuite modifié dans sa perspective ethnique allemande. La première étape fut marquée par le mouvement des droits libéraux et civils (1874-1890), influencé par le *jus natural* des théoriciens français des Lumières, l'aspect politique de la nation. L'accent fut ainsi mis sur le sens citoyen. Le terme *minzoku* (en kanji 民族) fut donc presque invisible dans la société japonaise. À ce moment-là, c'est le terme *kokumin* qui était utilisé pour décrire la *nation*. Après 1888, fortement influencé par les doctrines allemandes notamment l'étatisme de l'Allemagne moderne<sup>110</sup>, le courant nationaliste a tout balayé. Le gouvernement de Meij voulait se défendre contre l'impérialisme occidental. Le Japon voulait sauvegarder sa splendeur culturelle. Ce mouvement de moralité nationale a été déclenché par les nationalistes, représentés par Shiga Shigetaka. Celui-ci fit la promotion de l'identité culturelle japonaise. Et c'est ainsi que Kuga Katsunan réprouva la tendance japonaise à aduler les modes de vie occidentaux et à rejeter les valeurs japonaises. Les Japonais ont ainsi redéfini le concept de nation pour l'orienter vers son sens culturel et traditionnel. Selon eux, la nation (en kanji 民族) est une représentation concrète de la nationalité (ethnicité) qui est un inné intrinsèquement établi dans l'histoire et la tradition d'une communauté. Le *minzoku* Yamato est donc un peuple ayant un caractère national unique. L'aspect culturel du concept de nation fut mis de l'avant avec beaucoup d'insistance et le terme *minzoku* (en kanji 民族) fut de ce fait popularisé au Japon. Le nationalisme japonais parvint donc à associer l'entité civile

---

<sup>110</sup> Deux penseurs représentatifs sont Katō Hiroyuki 加藤弘之(1836-1916) et Hozumi Yatsuka 穂積八束(1860-1912). Le premier, l'un des premiers Japonais à étudier la langue et la philosophie allemandes, fut président de 1890 à 1893 de l'Université Impériale de Tokyo. Il a exprimé ses opinions par la traduction des œuvres du grand politologue allemand Johann Kaspar Bluntschli dont les doctrines sont basées sur l'étatisme. Katō souligne que la formation d'un État doit se fonder sur une nation qui elle-même, est une entité basée sur la même descendance du sang et que la capacité d'une nation est issue de la conscience et du développement de sa propre nationalité tandis que seulement des nations ayant une capacité politique sont capables de construire leurs propres États. Le second, spécialiste de la Constitution qui a étudié l'histoire institutionnelle européenne et le droit constitutionnel en Allemagne depuis cinq ans, chercha dans le culte des ancêtres et le concept de l'État de la famille la véritable source de la grandeur du Japon. D'après Hozumi, l'esprit commun patriotique est le fondement de l'État ou de la Constitution, alors que cet esprit se produit par l'homogénéité du sang et de l'ethnicité d'une nation. Selon Ke Wang, par rapport à la société civile à la française, les pensées modernes allemandes sont pour les japonais d'autant plus séduisantes que le Japon et l'Allemagne partagent la monarchie constitutionnelle. Ces pensées furent davantage introduites en Chine par le biais des savants ayant étudié au Japon, dont Liang Qichao notamment.

ou politique des *kukomin* japonais avec l'entité culturelle ou consanguine du *minzoku* Yamato. Les Japonais sont arrivés à réunir les significations politique et culturelle avec ce terme *minzoku*. Nishikawa Nagao a résumé ce néologisme japonais comme suit :

As for the term *minzoku*, this is a Japanese neologism that combined two terms *min* [people] and *zoku* [tribe, clan]. It may be a bit difficult to align it with a European term but it is closest to the German term *Volk*. And then, we would have to say that what best approximates the term nation from a civilizational perspective is the term *kokumin* [citizen], and when approached culturally, *minzoku*.<sup>111</sup>

*Quant au terme minzoku, c'est un néologisme japonais qui combine deux termes min (peuple) et zoku (la tribu, le clan). Il peut être un peu difficile de l'aligner sur un terme européen, il est pourtant plus proche du terme allemand Volk. Et puis, nous aurions à dire que ce qui se rapproche le plus du terme nation dans une perspective civique est le terme kokumin (le citoyen) ; quand on veut y donner un sens plus culturel, on utilise le nom Minzoku.*

Cependant, les Japonais ne se rendaient probablement pas compte que la limite politique et la limite culturelle de la nation pouvaient être différentes. Leur pays arrivait à être une parfaite trinité : le *kokumin* japonais est composé d'un seul *minzoku* japonais relevant de l'État japonais<sup>112</sup>. Les Japonais n'ont pas à comprendre ou même à se soucier de comprendre quel peuple a droit de revendiquer le statut de nation ; car il n'y a qu'une seule option disponible. Au Japon, il y a donc un seul nationalisme, le nationalisme japonais lequel pour cette raison, est aussi appelé « nipponisme ».

---

<sup>111</sup> Kevin Micheal DOAK, *A history of nationalism in modern Japan: placing the people*, Leiden, Brill, 2007, p.169

<sup>112</sup> Certes, les Aïnous et les Okinawaïens sont reconnus maintenant comme une population aborigène culturellement et ethniquement différente du peuple Yamato.

L'identité allemande, on le sait, fut exaltée pour mobiliser les citoyens contre les assauts de la cavalerie de Napoléon. Cette expérience « nationale » et le nationalisme en tant que concept sont moins le résultat de l'émancipation d'une citoyenneté éclairée, qu'une réaction à la crise déclenchée par l'intervention de forces extérieures. Pareillement, l'une des raisons pour lesquelles la nation japonaise a pris forme résulte de la pression imposée par les puissances occidentales ou plus généralement, par l'étranger, par l'Autre.

Le vouloir-vivre en commun décrit par le concept de nation a résonné chez les nationalistes chinois qui cherchaient à sauver la patrie où de nombreuses crises nationales éclataient au tournant du millénaire. De surcroît, lorsque le nipponisme était en plein essor au Japon, c'est par hasard le moment où de nombreux penseurs modernes chinois y débarquaient, dont Sun Yat-sen et Liang Qi-chao. Ceux-ci deviendront désormais des penseurs/activistes nationalistes ayant fréquenté les nationalistes japonais.<sup>113</sup> Ces fréquentations leur ont permis de prendre connaissance du nationalisme de Shiga Shigetaka 志賀重昂 ou de Kuga Katsunan 陸羯南, ce qui affectera désormais leurs réflexions sur la question nationale de la Chine à leur retour dans leur patrie. Le mot *minzu* en effet matérialise l'interculturalité et les échanges conceptuels qui ont marqué cette période charnière de la Chine.

Les mêmes caractères écrits et la résonance avec le nationalisme japonais contre l'étranger ont permis aux idéologues nationalistes chinois d'accepter sans retenue ce terme japonais ethniquement connoté. Ils ont tous pourtant négligé un fait : c'est que « les Japonais vivent sur une île contraignante où, pendant des siècles il y a eu une quasi-

---

<sup>113</sup> K. WANG, préc., note 89

coïncidence entre les limites de l'État et celles de la nation. Il est donc naturel pour la plupart des Japonais de croire simplement que le Japon est un État uninational et que les Japonais sont tous *minzoku* Yamato utilisant la seule langue japonaise. De ce fait, pour la plupart des Japonais vivant dans cet environnement spécial, il est naturellement logique que le *minzoku* (民族), communauté culturelle basée sur le sang, équivaille au *kokumin* (国民) »<sup>114</sup>.

Si le concept de nation lors de son introduction au Japon à l'époque moderne avait un double sens, à savoir la communauté culturelle (au sens ethnique) et la communauté politique (au sens étatique), renvoyant respectivement en japonais au *minzoku* (民族) et au *kokumin* (国民), la traduction en kanji *minzoku* (民族) était popularisée sous la pression des nationalistes japonais au moment où les intellectuels chinois se l'approprièrent. Or, la coïncidence, chez eux, de la limite du *minzoku* et celle du *kokumin* a permis aux Japonais de comprendre que la communauté culturelle coïncide avec la communauté politique. Ainsi, le peuple japonais est le porteur de la nation japonaise qui a son État japonais. Cela a incité les élites chinoises à suivre la formule « un État, une nation » ou « une nation, un État » lorsqu'il s'agissait de la construction du nouvel État moderne. Cela s'est produit au moment de la chute du dernier empire de Chine lequel, malheureusement était constitué d'une population ethniquement diversifiée. Face à l'hétérogénéité ethnique de la Chine, ce terme, né dans le contexte du nippisme, connoté fortement d'ethnicité homogène sur laquelle l'État devrait s'appuyer, devint un instrument intrinsèquement déficient. Il est débarqué en Chine en utilisant les mêmes caractères et ceci est à l'origine de la confusion. Face à un empire multinational,

---

<sup>114</sup> K. WANG, préc., note 89

le terme chinois *minzu* en mêmes caractères que les kanji *minzoku*, est devenu dissonant, impropre.

### 1.2.3. Le *minzu* : un instrument contradictoire

Quand la dynastie des Qing a été fondée (en 1644), seulement 40% du territoire de la Chine moderne était sous le contrôle de l'empire. C'est jusqu'au milieu du 18<sup>e</sup> siècle et par la prouesse militaire des Mandchous que le reste de ce qui est maintenant la Chine moderne a été incorporé à l'empire. Sous la dynastie des Qing, les Tibétains du Tibet, du Qinghai et du Gansu, les Ouïgours du Xinjiang et les musulmans du Ningxia se sont trouvés sous la domination de l'empereur mandchou. En effet, le nom même du Xinjiang (littéralement : nouvelle frontière) révèle que les Mandchous se rendaient compte de l'importance de leur conquête qui étendait de beaucoup les frontières de la Chine et consolidait la domination durable de l'empire.<sup>115</sup> Nous avons mentionné que la vision traditionnelle du sinocentrisme a engendré une division entre le peuple supposément civilisé du centre et les peuples décrits comme barbares en périphérie sous un système universel qui s'appelle *tianxia* (tout ce qui est sous-le-ciel). L'administration politique sous presque tous les régimes impériaux suivait principalement cet ordre dualiste : celui du centre est un régime centralisé de préfectures et de comtés ou un régime provincial ; d'autre part, celui des périphéries est un régime héréditaire dirigé par les chefs de clan. Lorsque l'empire au centre est puissant, les régimes périphériques se soumettent. Lorsque l'empire en son centre est déliquescents, certains clans périphériques assez influents essaient de prendre le contrôle de la « plaine centrale »<sup>116</sup>. La limite du territoire d'un

---

<sup>115</sup> Sui-sheng ZHAO, *A nation-state by construction: dynamics of modern Chinese nationalism*, Stanford, California, Stanford University Press 2004, p.61

<sup>116</sup> La plaine centrale est une aire géographique considérée par les Han comme le centre de la civilisation chinoise, le *tianxia* (sou-le-ciel), l'empire céleste. Il a des synonymes comme le pays du milieu (*zhongguo*), la terre du milieu (*zhongtu*) et l'état du milieu (*zhongzhou*).

empire dépendait alors de la puissance de la Cour impériale. Normalement, les empires fondés par les « barbares » périphériques avaient déjà établi leurs propres régimes politiques en dehors de la civilisation chinoise<sup>117</sup>. L'empereur de ces empires conquérants est le chef de la Chine et il l'est aussi de son propre clan. Après la prise du pouvoir dans le cœur du pays, notamment après avoir appris que son propre mode de gouvernance traditionnel ne marchait pas sur la Chine conquise, ces conquérants non-han ont dû adopter la civilisation chinoise pour gouverner les territoires des Han, et pour éviter aussi le cloisonnement ethnique provoqué par la guerre militaire entre les Han et les non-Han.

Par contre, les Han peuvent s'assujettir à la gouvernance d'autres peuples présumés barbares à condition que ces derniers se conforment aux doctrines confucéennes. La dynastie des Qing est un empire fondé par un peuple non Han, celui des Mandchous. Pour gérer cet empire avec une population diversifiée dont la majorité a une culture prédominante, les conquérants étrangers cherchent à se donner une légitimité acceptable par tous les dominés. Ils utilisent le mode de gouvernance traditionnel des Han d'une part, et ils adoptent une hiérarchie basée sur l'ethnie pour gouverner la région intérieure (celle des Han) afin d'embarrasser les Han qui sont culturellement dominants d'autre part. Pour soutenir leur règne sur les Han, les conquérants mandchous ont relancé chez des lettrés officiels des études du *Commentaire de Gongyang sur les Annales des Printemps et Automnes* (Chunqiu Gongyang zhuan) qui, explique la constitution de l'identité culturelle notamment celle qui touche la transformation possible entre le *xia*

---

<sup>117</sup> Avant de prendre Beijing en 1644, les Mandchous, descendants des Jurchens, un peuple toungouse qui vivait dans la région comprenant l'actuelle province russe du kraï du Primorie et la province chinoise du Heilongjiang, ont débuté leur régime politique en 1611 en fondant la dynastie des *Jin Postérieurs* dans la région de Jianzhou sous la conduite de Nurhaci. En 1636, Huang Taiji, le huitième fils de Nurhaci a adopté pour l'Empire mandchou le nom Qing.

(les Chinois) et le *yi* (les barbares)<sup>118</sup>. En même temps, les Mandchous tenaient à garder leur base natale aux frontières où leur propre tradition s'exerçait sans que la civilisation chinoise y pénètre.

Sous la dynastie des Qing, après l'annexion successive de la Mongolie, du Tibet et du Xinjiang au territoire de l'Empire, la Cour impériale traitait ces régions comme des domaines mandchous où il était interdit aux Han de pénétrer. La langue des Han était proscrite et la civilisation chinoise n'y était pas diffusée. Dans ces domaines, la Cour impériale adoptait une politique différente de celle portant sur la région centrale des Han. Le régime social traditionnel était bien préservé et les indigènes de ces régions avaient une grande autonomie. Les dominants des Qing avaient l'intention de créer, par de nombreux moyens<sup>119</sup>, l'impression que les Mandchous, les Mongols, les Tibétains et les Ouïgours formaient une alliance politique.<sup>120</sup> Mark Elliott démontre que c'est bien l'*emperorship* de la dynastie des Qing qui crée un lien rattachant les différents

---

<sup>118</sup> *Le commentaire de Gongyang* est un texte important qui interprète l'œuvre classique de Confucius *Chunqiu* (Les Annales des Printemps et Automnes). Cette relance intellectuelle agissait probablement en accord avec le besoin de la légitimation du pouvoir de la Cour des Qing. Voir Hui WANG, *La montée des pensées modernes chinoise – l'empire et l'État-nation*, Volume 2, Beijing, SDX Joint Publishing Company, 2008 (汪晖: 《现代中国思想的兴起》, 第二部上卷, 《帝国与国家》, 生活·读书·新知三联书店, 北京, 2008). Voir aussi la version anglaise de ce volume: WANG, H., *China From Empire to State*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2014

<sup>119</sup> Par exemple, le sceau délivré au chef de ces régions n'était gravé qu'en langues mandchoue, mongole, tibétaine ou Ouïgoure; le parcours pour solliciter une audience avec l'Empereur était sélectionné soigneusement par l'Empereur en évitant autant que possible la région du milieu voire même toute la région des Han; le lieu où l'Empereur donnait audience au chef de la Mongolie, du Tibet ou du Xinjiang n'était pas principalement à Beijing, mais à Chengde qui se trouvait dans la région mongole en dehors de la Grande Muraille; le système juridique régissant ces trois régions différentes de la « Chine » était unique; au niveau central du gouvernement, un organe spécialisé dans les affaires de ces trois régions a été créée, le Lifan Yuan ou la Direction des affaires frontalières. Cependant, cette gouvernance particulière accordée aux frontières s'est transformée avec l'émergence de la conscience de l'État souverain moderne, poussée par la pression des occidentaux. La Cour impériale des Qing a donc commencé à mettre en application une politique d'« homogénéisation » des frontières et de la région intérieure, dans le but de renforcer le contrôle direct du gouvernement central. Il en résulte de la création de la province du Xinjiang en 1884. Cette politique, d'« étatisation » des frontières ou de centralisation de la gouvernance des frontières, reflète l'émergence de la conscience souveraine basée sur le territoire du dernier empire chinois lors de sa transition vers l'État-nation moderne. Voir Jian-yong FENG, « La construction de l'État-nation : les frontières de la Chine avant et après la Révolution Xinhai », (2011)3, *China's Borderland History and Geography Studies* (冯建勇: 《构建民族国家: 辛亥革命前后的中国边疆》, 《中国边疆史地研究》, 2011年第3期)

<sup>120</sup> Ke WANG, « L'État-nation et la question nationale – une réflexion historique sur la question nationale depuis l'époque moderne en Chine », (2010) 60, *Sociology of Ethnicity* (王珂: 《国民国家与民族问题——关于中国近代以来民族问题的历史思考》, 《民族社会学研究通讯》, 2010年第60期)



groupes ethniques entre eux.<sup>121</sup> Une fois ce lien rompu, la crise d'identité de ces groupes se produisit. Cette politique ségrégative ayant pour objectif de contenir les Han, avait pour effet d'empêcher les Mongols, les Tibétains et les Ouïgours de s'identifier à la Chine. Elle a permis d'exacerber le clivage identitaire entre les Han et les non-Han, et notamment au moment de l'effondrement du système de *tianxia*, d'occasionner des crises frontalières fomentées par les chefs ethniques avec le soutien des puissances occidentales sous le couvert du nationalisme.

### *Deux discours du nationalisme (minzu zhuyi)*

La légitimité du régime impérial fut remise en cause avec le réveil de la population à la fin du 19<sup>e</sup> siècle et avec l'apparition des nouveaux savoirs venus de l'Occident. Chercher un nouveau moyen capable de maintenir l'allégeance du peuple devint la préoccupation prioritaire des élites chinoises. Le nationalisme, comme une nouvelle idéologie moderne, avec son pouvoir mobilisateur - pour « secourir le pays » - apparaissait comme le meilleur instrument pour cette mission. Cependant, contrairement à son pays voisin, la question de première importance posée aux nationalistes chinois fut de savoir quel groupe pouvait porter le titre de « nation » et qui serait habilitée à former l'État national. Le terme *minzu* emprunté du japonais *minzoku* qui lui-même revêt un certain sens ethnoculturel est impropre, car la Chine elle-même est un pays multiethnique.

Ainsi, lorsque ce mot fut appliqué au contexte chinois, son sens devait inévitablement s'appliquer à chaque groupe ethnique particulier. Par ailleurs, lorsque les élites chinoises furent exposées au concept de nation et de nationalisme au Japon, la signification

---

<sup>121</sup> Mark C. ELLIOTT, *The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*, Stanford University Press, 2001, p.5

de ce concept s'amalgamait avec celle de l'État. La nation (composée d'un seul groupe ethnique) et l'État au Japon coïncidaient.<sup>122</sup> Dans un pays composé de plusieurs groupes ethniques, le même mot employé pour désigner l'ensemble et ses composantes à la fois constituait inéluctablement un illogisme sémantique.

Autour du nationalisme (*minzu zhuyi*), on voit deux courants nationalistes, à savoir celui des réformistes qui soutiennent la monarchie constitutionnelle et les révolutionnaires qui préconisent l'instauration d'une république moderne par l'utilisation de forces armées. Ceux-ci se confrontent pour construire un nouvel État-nation. Or, la transition du régime impérial qui relie les peuples frontaliers au Fils du Ciel vers l'État-nation moderne fit surgir le séparatisme chez ces peuples. Premièrement, l'encerclement sans relâche des puissances occidentales dites « avancées » leur a montré que la Chine n'était plus le seul important centre de civilisation ; deuxièmement, la rupture entre la chute de l'empire des Qing et l'établissement du nouveau pouvoir central a brisé le sentiment d'appartenance à une communauté solidaire ; troisièmement, le racisme des révolutionnaires Han contre les Mandchous mis en avant par les révolutionnaires a aggravé la démarcation identitaire entre les groupes ethniques et ; finalement, la proclamation des provinces du sud de leur « indépendance » par rapport à la dynastie des Qing, lors de la Révolution en 1911, a rendu plus vive la politisation du régionalisme aux frontières<sup>123</sup>. À cet égard, le nationalisme, dès son jaillissement en Chine, a

---

<sup>122</sup> C'est pourquoi le terme nationalisme est parfois traduit en chinois par *guojia zhuyi* à cette époque, mais le *minzu zhuyi* était beaucoup plus généralisé probablement sous l'influence des Kanji japonais. Aujourd'hui, la correspondance conventionnelle du nationalisme est le *minzu zhuyi* tandis que le *guojia zhuyi* renvoie généralement à l'étatisme.

<sup>123</sup> Un mouvement des provinces autonomes unifiées (*liansheng zizhi yundong*) qui permettrait aux provinces d'élaborer une constitution provinciale et de constituer le gouvernement fédéral central par l'Assemblée des provinces unifiées dont les membres seraient délégués par chaque province, eut un succès passager. Il fut soutenu par certaines élites intellectuelles et par des seigneurs régionaux après la Révolution. Il est intéressant de savoir que la dénomination « provinces unifiées » fut soigneusement élaborée de crainte que le nom « fédération » ne puisse avoir des connotations de séparatisme. Pour en savoir plus, voir Chun-hui Hu, *Le Régionalisme et l'autonomie des provinces*

dû répondre au « séparatisme » des peuples frontaliers.

Dans son article intitulé *Guojia Sixiang Bianqian Yitong Lun* (Sur la Similarité et la différence de l'évolution des idées étatiques) publié en 1901<sup>124</sup>, le représentant des réformistes, Liang Qi-chao<sup>125</sup>, a pour la première fois utilisé et expliqué le néologisme *minzu zhuyi* (nationalisme). Selon lui, le nationalisme est la doctrine « la plus juste et la plus honorable du monde ; il empêche les autres nations d'empiéter sur la liberté de notre nation, et vice versa ». Le nationalisme, pour l'État, concerne l'autonomie des personnes, et pour l'ordre mondial, l'indépendance des pays. La nation aux yeux de Liang, en ce cas, se réfère à l'État qui devrait rivaliser avec d'autres États-nations du monde ; ainsi le nationalisme fait la promotion de la citoyenneté et de l'égalité des droits politiques et juridiques, ce qui est proche de la perception française. Il a continué dans le même essai : « selon les courants d'égalité des droits représentés par Rousseau, les droits de l'homme sont les droits naturels, donc tout le monde a droit à l'autonomie, et tout le monde est égal. L'État est fondé sur le contrat social conclu par le consensus du peuple, donc le peuple devra avoir un pouvoir illimité alors que le gouvernement ne pourra pas désobéir à la volonté du peuple. Cela est la force motrice du nationalisme ». La diversité interne de la population du pays ne faisait pas l'objet d'une

---

*unifiées dans les premières années de la République de Chine*, Beijing, China Social Science Press, 2011 (胡春惠：《民初的地方主义与联省自治》，中国社会科学出版社，北京，2011年)

<sup>124</sup> Qi-chao LIANG, *Sur la similarité et la différence de l'évolution des idées nationales (1901)* coll. « Œuvres collectées du Yinbingshi, Recueil 6 », Beijing, Zhonghua Book Co., 2003 (梁启超：《国家思想变迁异同论》(1901)，收录于《饮冰室合集·文集之六》，中华书局，北京，2003年)

<sup>125</sup> Liang Qi-chao s'écrit aussi Liang Ch'i-ch'ao (1873-1929), penseur, journaliste, philosophe et réformiste de la dynastie des Qing, disciple de Kang You-wei (1858-1927), un célèbre intellectuel réformiste qui consacrait ses idées progressistes dans le cadre de l'historiographie confucéenne, portait un grand intérêt aux idéologies occidentales. En tant que dirigeant du Bureau des traductions, il a organisé la traduction des œuvres des philosophes des Lumières, Hobbes, Rousseau, Locke, Hume et Bentham et en proposé sa propre interprétation. Ses écrits sont rassemblés dans les 148 volumes des Œuvres collectées du Yinbingshi. Ils ont inspiré les intellectuels chinois et les mouvements de réforme. Face à la défaite contre les Japonais, il a prôné de nombreux changements institutionnels et idéologiques pour la Cour impériale des Qing, ce qui a débouché sur le mouvement connu comme la Réforme des Cent Jours (juin-septembre 1898).

préoccupation de Liang. L'année suivante, dans son célèbre essai *Xinmin Shuo* (Du Nouveau citoyen), il a souligné que « la raison pour laquelle l'Europe est devenue développée et que le monde a fait des progrès est due à la croissance rapide et écrasante du *minzu zhuyi*, soit le nationalisme.

Mais qu'est-ce que le nationalisme ? Il s'agit de la promotion de personnes de même race<sup>126</sup>, de même langue, de même religion, et de mêmes coutumes sociales et qui se considèrent comme compatriotes à la recherche de l'indépendance et de l'autonomie gouvernementale. Ils désirent la constitution d'un gouvernement parfait qui poursuit l'intérêt collectif et protège la nation contre les autres »<sup>127</sup>. De toute évidence, le nationalisme de Liang correspondait à celui dépeint par Ernest Gellner comme le mouvement qui essaie de relier l'unité culturelle de la nation avec l'unité politique de l'État<sup>128</sup>. Pour Liang, c'est une phase indispensable pour l'établissement d'un État moderne, donc la Chine devrait préconiser le nationalisme afin de résister à l'impérialisme national<sup>129</sup> de l'Occident. La stratégie pour établir l'État de Liang qui comptait sur le nationalisme fut en réalité une réaction aux agressions de l'Occident. Pour Liang, les autres États-nations, notamment occidentaux, représentent toujours « l'Autre », la référence. Le porteur du nationalisme chinois est tout le peuple gouverné par l'administration des

---

<sup>126</sup> Il faut souligner que chez Liang, la race (*zhongzu*) et la nation (*minzu*) étaient parfois confondues parce que dans la langue chinoise, le mot monosyllabique *zu* tout seul peut signifier les deux mots. Il considérait pourtant ici tout le peuple chinois comme une même race par opposition à la race blanche de l'Occident. Fortement influencé par le Darwinisme selon lequel, le monde est dominé par la compétition et la lutte féroces entre États-nations, Liang croyait que la réorganisation des affaires intérieures de la Chine a pour but de rivaliser avec les autres nations extérieures. Bien que Liang soit tombé dans le piège lexical lorsqu'il appliquait peut-être inconsciemment *minzu* à la désignation des groupes ethniques au sein de la Chine lorsqu'il engageait des polémiques avec les révolutionnaires qui faisaient équivaloir la nation à celle des Han, il s'en tenait à croire que le véhicule du nationalisme est la nation dans son ensemble comme l'État. Les groupes ethniques constitutifs n'étaient pas pris en compte. Il a donc proposé le concept *zhonghua minzu* (la nation chinoise) pour unifier toute la population du pays.

<sup>127</sup> Qi-Chao LIANG, *Du nouveau citoyen (1902)* coll. « Œuvres collectées du Yinbingshi, Collection spéciale 4 », Beijing, Zhonghua Book Co., 2003 (梁启超：《新民说》(1902)，收录于《饮冰室合集·专集四》，中华书局，北京，2003年)

<sup>128</sup> E. GELLNER, préc., note 5

<sup>129</sup> L'impérialisme national (*minzu diguo zhuyi*), un néologisme aussi créé par Liang dans son essai *Du nouveau citoyen*, est la phase finale du développement du nationalisme.

Qing au sein de son territoire. C'est pour cela que la campagne anti-mandchoue des révolutionnaires, qui risque de miner l'unité, susceptible de ce fait d'être préjudiciable à la compétitivité de la nation chinoise comme un État-nation dans l'ordre d'impérialisme national, est catégoriquement réfutée par Liang. Dans cet esprit, Liang a par la suite proposé la création d'un « républicanisme sous le suzerain » (Xujun Gonghe)<sup>130</sup>, une sorte de monarchie constitutionnelle. Il se rendit compte que le seul moyen de préserver l'intégrité de la Chine dans une situation bouleversante était de conserver la Cour impériale des Qing comme une sorte de « décoration politique ». Il souligna encore que ce suzerain symbolique devait être l'empereur des Qing sans le remplacer par l'idéologie de Confucius, l'homme sage des Han, car cela pourra aussi provoquer la volonté des Tibétains, des Mongols et des Ouïgours de se détacher de la Chine.<sup>131</sup>

Dans l'article *Des Doctrines de Bluntschili, grand politologue* publié en 1903, inspiré de Bluntschili, Liang a formulé une définition claire du *minzu*. Il s'agit d'une perception de la nation qui pourrait décrire le nationalisme primordial dans le discours contemporain<sup>132</sup>. Le voici :

*Un minzu est le résultat du développement et de l'évolution des mœurs. Il y a*

---

<sup>130</sup> Après le Soulèvement de Wuchang d'octobre 1911, événement déclencheur de la Révolution chinoise de 1911, Kang You-wei, instructeur de Liang Qi-chao proposa le « républicanisme sous le suzerain » comme discours politique à l'encontre du républicanisme démocratique des révolutionnaires. Ce slogan politique, apparemment contradictoire à cause de l'incompatibilité entre le républicanisme et la monarchie, fut probablement un compromis stratégique pour répondre au déroulement de la Révolution. Dans son article « De la question de construction de la nouvelle Chine », en analysant les avantages et les défauts des six genres de régimes politiques, Liang indiqua que la monarchie constitutionnelle du Royaume Uni conviendrait le mieux à la situation de la Chine. Il a particulièrement montré que le prestige de la Cour impériale des Qing fut le lien permettant de maintenir la soumission des pays tributaires comme le Tibet et la Mongolie. Voir Qi-chao LIANG, *De la question de construction de la nouvelle Chine (1911)* coll. « Œuvres collectées du Yinbingshi, Recueil 27 », Beijing, Zhonghua Book Co., 2003 (梁启超：《新中国建设问题》(1911)，收录于《饮冰室合集·文集之二十七》，中华书局，北京，2003年)

<sup>131</sup> Q.-c. LIANG, préc., note 124

<sup>132</sup> Johann Kaspar Bluntschli (1808-1881), juriste et politologue suisse né à Zurich différencie le Volk et la Nation en langue allemande. Il estime que la formation des nations est inévitablement et naturellement dépendante de la langue, de l'ethnicité et de la culture communes. En recourant à des racines culturelles et historiques du peuple, il plaide pour la légitimité innée d'un pouvoir étatique fort et centralisé.

*huit conditions préalables pour constituer un minzu: 1. l'habitation d'origine commune (sans vivre au même endroit, les individus ne pourraient pas former un groupe. Un minzu pourrait plus tard devenir dispersé à différents endroits, ou différents minzu pourraient venir vivre au même endroit, mais ici nous parlons de l'origine de minzu) ; 2. la lignée commune (après une période de temps un minzu pourrait absorber et assimiler d'autres minzu. Par conséquent, un minzu peut avoir des membres ayant une lignée différente) ; 3. l'apparence physique commune ; 4. la langue vernaculaire commune ; 5. la langue écrite commune ; 6. la religion commune ; 7. les coutumes communes et 8. le mode de vie commun.<sup>133</sup>*

(Traduit par moi)

Ce concept de nation, emprunté directement de Bluntschili par Liang est sans doute un nationalisme ethnique ou teinté de connotations raciales si on le met dans le cadre théorique du nationalisme contemporain, mais cela ne veut pas dire que Liang partage le nationalisme racial, l'anti-Mandchourisme de son adversaire, car il n'oublia pas de souligner dans son commentaire que la communalité du territoire et du sang comptent à l'égard de l'origine, et que la nation des Etats-Unis, malgré l'hétérogénéité du territoire et du sang, ne contredit pas sa nature de nation. La préoccupation de Liang fut plutôt de recourir à l'établissement avant tout d'un État puissant qui serait à son tour capable de défendre la nation chinoise. Il continue à citer Bluntschili en disant que le *minzu* diffère du *guo* ou *guojia* (le pays ou l'État) en ce qu'il se réfère à une communauté de personnes partageant l'esprit et la culture communs tandis que le dernier est le résultat de l'organisation politique. Le *minzu* n'est qu'une étape préliminaire dans le développement d'un État-nation :

---

<sup>133</sup> Qi-chao LIANG, *Des doctrines de Bluntschili, grand politologue (1903)*, coll. « Œuvres collectées du Yinbingshi, Recueil13 », Beijing, Zhonghua Book Co., 2003 (梁启超: 《政治学大家伯伦知理之学说》(1903), 收录于《饮冰室合集·文集之十三》, 中华书局, 北京, 2003年)

*Les nations(minzu) ont la même langue, les mêmes coutumes, le même esprit et le même caractère, mais leur sens de la communauté se développe progressivement. C'est une étape dans le processus de construction de l'État. Mais à une époque où une nation n'est pas encore devenue un État uni, il ne peut en aucun cas être appelé une personnalité ou un collectif juridique. Cela ne peut qu'être appelé une nation (minzu), mais pas un État (guojia).<sup>134</sup>*

(Traduit par moi)

Le clivage ethnique entre le dominant, les Mandchous et le dominé, les Han permettra pourtant à Liang d'affronter le dilemme du vocabulaire parce que, pour lui, le terme *nation* n'aurait désigné que l'État-nation chinois en son ensemble par opposition aux autres États-nations du monde. Il était contraint à l'employer pour référer à différents groupes ethniques au sein de cet État-nation en vertu de la connotation ethnique de ce mot. En ce faisant, il proposa une formulation forcée :

*Quand nous parlons de la nation dans le contexte chinois, nous devons promouvoir le grand nationalisme (da minzu zhuyi) à côté du petit nationalisme (xiao minzu zhuyi). Par petit nationalisme, on entend les Han, par opposition aux autres nations (minzu) du pays; par grand nationalisme, je veux dire la combinaison de toutes les nations(minzu) en Chine par opposition aux nations des autres pays [...] À partir de maintenant, si la Chine perdure après tout, nous devons adopter une stratégie impériale, combinant les Han, les Mandchous, les Mongols, les Hui, les Miao et les Tibétains dans une immense nation qui touche le tiers de la population du monde et nous serons fiers de nous-mêmes sur les cinq continents.<sup>135</sup>*

(Traduit par moi)

Cette pensée fut partagée dans une certaine mesure par un autre réformiste Yang Du

---

<sup>134</sup> *Ibid.*

<sup>135</sup> *Ibid.*

cité plus haut. Celui-ci s'inquiète du fait qu'un nationalisme exclusif, comme celui des révolutionnaires, aurait pu causer la perte d'une grande partie du territoire lors de la chute de l'empire. Il raisonne comme suit :

*En ce qui concerne le rôle de la Chine dans le monde d'aujourd'hui, aucune partie des territoires des Han, des Mandchous, des Mongols, des Hui et des Tibétains ne peut être abandonnée. De la même manière, aucune partie de la population des Han, des Mandchous, des Mongols, des Hui et des Tibétains ne peut être abandonnée. La terre, le peuple et le pouvoir souverains doivent rester les mêmes que précédemment. Si l'un de ces facteurs est perdu ou changé, le pays lui-même est perdu. [...] Cela signifie que la forme du pays ne peut être modifiée, ainsi que son territoire et son peuple. Que le peuple (Renmin) reste inchangé signifie que les cinq ethnies Han, Mandchous, Mongols, Hui, et Tibétains sont membres d'une nation (guomin). Nous devons unir les cinq parties dans une nation ; nous ne devons pas diviser une nation en cinq parties. [...] Si les Han n'appliquent le nationalisme qu'à la Chine des 21 provinces, après l'expulsion des Mandchous, il faudrait continuer à chasser les Mongols, les Hui et les Tibétains pour atteindre son but : un État se constitue d'une nation. Si ce nationalisme est permis, les Mongols, les Hui et les Tibétains peuvent aussi le revendiquer. Nous excluons l'Autre. L'Autre nous exclut. Tout se désagrège. Les étrangers en profitent. Pour préserver l'intégrité du territoire, il faut préserver la Mongolie, le Xinjiang et le Tibet ; pour préserver la Mongolie, le Xinjiang et le Tibet, il faut préserver le monarque ; pour préserver le monarque, l'établissement de la Constitution suffit.<sup>136</sup>*

(Traduit par moi)

Les adversaires de ce courant, les révolutionnaires, adoptèrent une stratégie bien ciblée en ce qui a trait au nationalisme : il s'agissait d'instaurer un État-nation chinois

---

<sup>136</sup> D. YANG, préc., note 95, p.304



composé exclusivement des Han. En 1905 à Tokyo, Sun Yat-sen qui deviendrait le fondateur de la République de Chine, créa la *Ligue jurée* (tongmenghui), précurseur du parti Kuomintang (KMT), et annonça le programme politique des trois principes du peuple pour piloter la révolution, à savoir le nationalisme, la démocratie libérale et le bien-être du peuple ; le nationalisme fut positionné nettement contre les Mandchous. Le terme *minzu* chez les révolutionnaires est évidemment le synonyme de race.

Wang Jing-wei<sup>137</sup>, dans son article polémique *Minzu De Guomin* (Le Peuple appartenant à la nation), publié dans l'organe officiel de la *Ligue jurée*, le *Min Bao* (le Journal du Peuple) en réponse de la perception nationale de Liang définit la nation comme suit :

*Nation est un terme utilisé dans le domaine des études raciales. Ses définitions sont multiples. Aujourd'hui, il est défini comme un collectif humain qui partage la même qilei (de nature similaire). Son sens comprend ce qui suit. Tout d'abord, il est un collectif des humains de la même qilei. Il y a six critères pour la qilei, à savoir, 1) même sang (le facteur le plus important [...]), 2) même langue et écriture, 3) même territoire vivant (un habitat naturel), 4) mêmes coutumes sociales, 5) même religion (dans l'ère moderne, ce facteur est moins important en raison de la liberté de croyance religieuse), et 6) même essence spirituelle. Ces six critères sont les facteurs essentiels de la nation. Deuxièmement, elle est un collectif des humains qui continue (d'exister). L'association d'une nation n'est certainement pas due au hasard, mais (ses membres) ont une relation historique. C'est pour cette raison qu'un tel groupe collectif ne peut pas être détruit après son entrée en existence. Il est donc une association éternelle parce qu'une réunion ou une séparation (de personnes) aléatoire ne peut pas être appelée une nation. Peuple (guomin) est un terme*

---

<sup>137</sup> Wang Jing-wei (1883-1944), proche collaborateur de Sun Yat-sen et militant nationaliste, rejoignit la Ligue jurée en 1905 après ses études au Japon en 1903. Il a créé un État fantoche avec la collaboration du Japon pendant la seconde guerre sino-japonaise (1937-1945) et c'est pour cela qu'il est dénoncé comme un renégat dans l'historiographie de la Chine.

juridique. [...]. Le peuple constitue un État (*guojia*). Un État est un collectif, et le peuple en fait partie. Donc nous pouvons dire que le peuple est l'élément constitutif de l'État à partir d'un point de vue juridique, et il a des droits au regard du droit national.<sup>138</sup>

(Traduit par moi)

Évidemment, la définition de *minzu* (nation) de Wang est égale à la race au sens ethnique. Après avoir distingué la nation du peuple, il résuma ensuite différents modèles institutionnels du monde par rapport à leur relation :

1. Le pays où le peuple et la nation sont identiques.
2. Le pays où le peuple et la nation ne sont pas identiques.
  - I. Tous les *minzu* coexistent pour constituer un peuple.
    - i. Tous les *minzu* (races, ethnies) constituant le même peuple peuvent garder leurs propres particularités tout en cherchant l'unité politique. La Suisse en est l'exemple.
    - ii. Le *minzu* conquérant empêche par la force le *minzu* conquis de s'en séparer et en même temps le distancie par l'intériorisation de leur niveau de vie. Les juifs par rapport aux Égyptiens dans l'antiquité et les Finlandais par rapport aux Russes tsariens contemporains en sont les exemples.
  - II. Réunir différents *minzu* par l'assimilation pour constituer un peuple.<sup>139</sup>
    - i. Tous les *minzu* de puissance comparable s'intègrent en un nouveau *minzu*.
    - ii. La majorité conquérante assimile la minorité conquise.
    - iii. La minorité conquérante assimile par la force extraordinaire la majorité

---

<sup>138</sup> Jing-wei WANG, « Peuple appartenant à la nation », (1905) 1 *Journal du Peuple* dans l'édition photocopiée publiée en 1957 par Science Press à Beijing. (汪精卫: 《民族的国民》, 《民报》第1号, 1905年) dans l'édition photocopiée publiée en 1957 par Science Press à Beijing.

<sup>139</sup> Wang en citant la sociologie souligna le dilemme de l'assimilation raciale : si une race a une ethnicité pure et sans mélange, elle deviendra docile et s'affaiblira ; si une race incorpore d'autres races, elle deviendra de plus en plus forte, mais son ethnicité s'effacera. Il conclut de ce fait que l'assimilation raciale est un phénomène ordinaire qui suit les quatre modèles « universels ».

conquise.

iv. La minorité conquérante est assimilée par la majorité conquise.

Il exposa et prouva ensuite en recourant au parcours historique de la Chine que malgré l'impureté de la race des Han à cause des assimilations d'autres ethnies à maintes reprises, la démarcation entre les Han et les Mandchous est incontournable et ineffaçable. Il réprimanda les constitutionnalistes qui confondirent « avec naïveté » le *guomin zhuyi* et le *minzu zhuyi*<sup>140</sup>. Il cita Liang Qi-chao, mais il critiqua sa rhétorique sur le grand nationalisme et le petit nationalisme comme étant du « somnambulisme ». Quant au gouvernement des Qing, ce serait un gouvernement de race étrangère et de caractère despotique. Donc le *minzu zhuyi* a pour objectif d'expulser la race étrangère, et le *guomin zhuyi* a pour objectif de renverser le despotisme. Il ressort de là que le sinocentrisme culturaliste est politisé au nom du nationalisme, et cette politisation côtoyant exactement l'écroulement du *tianxia* confucéen aux frappes du nouvel ordre westphalien d'origine européenne. Dans un article intitulé *Du Nationalisme* publié dans la revue contemporaine *Zhejiangchao*, l'auteur estime que :

*Ceux qui ont droit à la citoyenneté devront partager la même pensée, les mêmes coutumes, la même langue parlée et écrite et le même sort dans les difficultés. Ce partage est enraciné dans l'histoire, nourri par les mœurs et géographiquement circonscrit. Il doit y avoir un esprit spécial de solidarité et d'indissolubilité. Ils doivent en ce faisant être une même race (ethnie) et puis ils peuvent fonder l'État et le stabiliser. Sinon, c'est irréalisable.*<sup>141</sup>

---

<sup>140</sup> Le *guomin zhuyi* selon Wang est le nationalisme ou le nationalisme civique tandis que le *minzu zhuyi* correspond au racisme ou au nationalisme racial (ethnique). Par contre, le nationalisme selon Liang est essentiellement le *guomin zhuyi*, plus précisément, la substance du nationalisme de Liang est *guomin zhuyi* (le nationalisme civique) mais avec un nom de *minzu zhuyi* à cause des raisons expliquées en haut. Avec l'approfondissement des polémiques avec les révolutionnaires, Liang se rendit par la suite compte de cet embarras terminologique en le remplaçant par *guomin zhuyi* ou *guojia zhuyi*.

<sup>141</sup> Yi Yu, « Du nationalisme », (1903) 1 *Zhejiangchao* (余一：《论民族主义》，《浙江潮》第1期，1903年)

(Traduit par moi)

Il semble que cette assertion fait écho à ce qu'a formulé John Stuart Mill selon qui une population multiculturelle ne peut pas garantir une opinion publique uniforme, laquelle constituerait une condition nécessaire au maintien d'un gouvernement représentatif.<sup>142</sup>

De ce point de vue, le racisme contre les Mandchous est dû, non seulement au despotisme ethnicisé, mais également à l'exigence de l'homogénéité ethnique de la population par une démocratie républicaine stable. La révolution politique suppose ainsi la révolution raciale. Wang, dans son autre essai en invoquant Onozuka Kiheiji<sup>143</sup> raisonne ainsi :

*Si un État est fondé sur un seul minzu (nation, race, ethnie), l'intérêt de l'État correspond à l'intérêt du minzu sans s'opposer. Si un État est fondé sur plus d'un minzu, l'intérêt de l'État ne peut pas correspondre à plusieurs intérêts de divers minzu. Dans ce cas-là, si différents minzu de puissance comparable ont des consciences nationales assez fortes avec des intérêts dissonants, un minzu devra considérer la politique à partir de l'intérêt de son propre minzu tout en plaçant l'intérêt de l'État au second. Cette inclination est inévitable. L'action de l'État ne peut pas demeurer neutre vis-à-vis de différents minzu. Cette inclination n'est pas évitable non plus. Solution ? Si le pouvoir étatique est pris par un seul minzu dans le pays, cela rend impossible de transcender son intérêt sur celui de tel minzu.<sup>144</sup>*

(Traduit par moi)

---

<sup>142</sup> John Stuart MILL, *Considérations sur le gouvernement représentatif*, Paris, Gallimard, 2009, pp.259-260 (Chapitre XVI)

<sup>143</sup> Onozuka Kiheiji (小野塚喜平次, 1870-1944), politologue, président de l'Université impériale de Tokyo entre 1928 et 1934, considéré comme le fondateur de la science politique scientifique au Japon. Il a étudié la science politique à l'Université de Heidelberg en Allemagne avant d'avoir été l'élève d'Émile Boutmy à Paris. Une grande partie de ses œuvres a été traduite et compilée en chinois comme manuels des sciences politiques.

<sup>144</sup> Jing-wei WANG, « Tous les constitutionnalistes mandchous, veuillez écouter », (1906) 5 *Journal du Peuple* (汪精卫: 《希望满洲立宪者盍听诸》, 《民报》第5号, 1906年) dans l'édition photocopiée publiée en 1957 par Science Press à Beijing.

Comme E. Gellner l'a remarqué, le nationalisme exige que l'unité politique et l'unité nationale soient congrues.<sup>145</sup> La nation prétendue par les révolutionnaires exclut tous les sous-groupes autres que les Han dans l'empire. Il est pourtant juste de dire que c'est grâce à l'importante prédominance démographique des Han que cette approche séditeuse au nom du nationalisme put fonctionner. Après le Soulèvement de Wuchang, les provinces du sud, zones d'influence des Han, déclarèrent l'une après l'autre leur indépendance par rapport au règne des Qing. Cette « déclaration d'indépendance » vue d'aujourd'hui a probablement des relents d'autodétermination nationale. Il convient de nous interroger : puisque les Han ont le droit à disposer d'eux-mêmes pour fonder leur propre État-nation, pourquoi pas les Mandchous, les Mongols ou les Tibétains ? En effet, presque toutes les campagnes politiques des révolutionnaires précisaient leur but de fonder une Chine à partir des 18 provinces appartenant traditionnellement aux Han à l'exclusion des trois provinces du Nord-est, du Tibet, du Xinjiang et de la Mongolie.

En réponse à la préoccupation de Yang Du portant sur la fragmentation de l'intérieur du pays qui causerait le démembrement de l'extérieur par les pays étrangers, certains polémistes radicaux ont cru que ces groupes ethniques devraient s'approcher de la Chine des Han par crainte des puissances étrangères. Ils croyaient que, vu l'état arriéré de leur développement, les États périphériques ne pourraient pas voler de leurs propres ailes.<sup>146</sup> Par ailleurs, la nomination *zhonghua* deviendrait le nom officiel de la nouvelle République, et *zhonghua minguo* devrait être expliquée d'une façon exclusive. Les deux caractères *zhonghua* 中华 ne se réfèrent qu'aux Han. Si on revient au serment

---

<sup>145</sup> E. GELLNER, préc., note 5, p.1

<sup>146</sup> Voir par exemple Tai-yan ZHANG, « L'Explication de la République de Chine », (1907) 15 *Journal du Peuple* (章太炎: 《中华民国解》, 《民报》第 15 号, 1907 年) et Dong WANG, « De la situation présente de la Révolution », (1907) 17 *Journal du Peuple* (汪东: 《革命今势论》, 《民报》第 17 号, 1907 年) dans l'édition photocopiée publiée en 1957 par Science Press à Beijing.

révolutionnaire de la Ligue jurée, à savoir « Expulser les barbares mandchous, recouvrer la Chine » (*quchu danu, hui fu zhonghua*), ce slogan s'inspire directement de la déclaration de guerre contre la dynastie des Yuan, scandée par Zhu Yuan-zhang qui deviendrait le premier empereur de la dynastie des Ming, à savoir « Expulser les barbares mongols, recouvrer la Chine » (*quchu hunu, hui fu zhonghua*).<sup>147</sup> Zhang Tai-yan, rédacteur en chef du *Journal du peuple*, chercha à confirmer à l'aide de l'historiographie très élaborée que la dénomination de *zhonghua* est un terme réservé exclusivement au peuple han avec un espace géographique nettement délimité. Il abandonna la définition culturaliste de *zhonghua* selon laquelle tout peuple pourra devenir chinois à condition qu'il accepte la culture chinoise. Il rejeta l'assertion que les Mandchous sont assimilés par les Han. Sous la dynastie des Qing, les Chinois han, pour lui, furent (politiquement) groupe dominé. S'il y avait eu une sinisation des Mandchous en quelque sorte, ce fut un empiétement mandchou sur la culture chinoise.<sup>148</sup> Des slogans comme « La Chine est la Chine des Chinois », « Ce que l'on appelle la Chine, c'est bien la Chine des Chinois. Qui est Chinois ? La race des Han. L'histoire de la Chine est celle des Han », « La Chine est la Chine des Han », etc. identifiant la Chine aux Han furent entendus partout et sans fin dans la propagande de la révolution imminente.<sup>149</sup>

Le débat du siècle entre le *Journal du Nouveau Citoyen* et le *Journal du Peuple* finit par la réussite de la Révolution, mais avec un compromis aussi inattendu que logique

---

<sup>147</sup> D'après les Véritables documents du premier empereur des Ming (*Mingtaizu shilu*), cette formule fut abandonnée après sa prise du pouvoir. Il déclara après qu'il fut l'empereur de tous les peuples incluant les Mongols, résidant sur le territoire impérial des Ming. Cette incohérence avant et après la révolution s'est reproduite, comme on va le voir plus tard, chez les révolutionnaires contre l'empire des Qing.

<sup>148</sup> T-y. ZHANG, préc., note 146

<sup>149</sup> Ke WANG, *La construction de l'État-nation chinois - la mise en pratique en Chine moderne de la théorie occidentale d'État-nation*, La deuxième session du symposium sur la Chine moderne et le monde, Vol.1, Beijing, Social Sciences Academic Press (CHINA), 2010 (王珂：《构筑“中华民族国家”——西方国民国家理论在近代中国的实践》，《近代中国与世界——第二届近代中国与世界学术谈论会论文集（第一卷）》，社会科学文献出版社，北京，2010年）

étant donné les vifs discours chauvinistes des Han. Les constitutionnalistes perdent leur plan sur la constitution de l'État, soit la monarchie constitutionnelle, tandis que leur plan sur la construction de la nation, soit l'unification des cinq ethnies, est pourtant mis en pratique par leur opposant, les révolutionnaires.



Figure 1 : La carte de l'empire des Qing où les frontières des 18 provinces<sup>150</sup> réclamées par les révolutionnaires sont illustrées.

Source : [http://commons.wikimedia.org/wiki/File%3AQing\\_Dynasty\\_1820.png](http://commons.wikimedia.org/wiki/File%3AQing_Dynasty_1820.png)

<sup>150</sup> Elles sont Zhili, He'nan, Shandong, Shanxi, Shaanxi, Gansu, Hubei, Hunan, Guangdong, Guangxi, Sichuan, Yunnan, Guizhou, Jiangsu, Jiangxi, Zhejiang, Fujian (incluant Taiwan jusqu'à 1885) et Anhui.

### 1.3. Le jeu de mots à l'égard de *minzu*

Dans les années 20 et 30 du 20<sup>e</sup> siècle, l'établissement à coup de nationalisme d'une république moderne sur les ruines de l'empire multinational n'a pas effectivement accordé une véritable liberté ou une autonomie à la nouvelle « nation » et à son peuple. En revanche, le militarisme intérieur et l'impérialisme extérieur ont eu tendance à disloquer la république qui était d'ores et déjà fragile. Le mouvement nationaliste après la Première Guerre mondiale et le mouvement communiste marqué par la Révolution d'Octobre en Russie ont fait simultanément la promotion de l'autodétermination nationale. À l'époque, c'est ce qui apparaissait comme un courant irréversible sur le plan international. Il devenait ainsi plus difficile d'homogénéiser, d'accueillir les diverses identités et de maintenir l'unité souveraine, l'intégrité territoriale aussi d'un État.

#### 1.3.1. Le virage rhétorique des révolutionnaires

Les révolutionnaires chinois han réussirent à se débarrasser du contrôle étranger à l'aide du nationalisme. Mais cet accès à la liberté provoqua une sensibilisation similaire chez certains groupes à l'indépendance. En d'autres termes, le nationalisme du peuple han a libéré le nationalisme d'autres peuples autrefois gouvernés par les Mandchoues. L'anti-mandchourisme des républicains ébranla la loyauté d'un grand nombre des sujets non han de l'empire. Suite à la « déclaration d'indépendance » des provinces han, la Mongolie extérieure et le Tibet se succédèrent pour fonder leur propre État hors de Chine. Aux yeux des indépendantistes mongols, le peuple mongol et les Han étaient des groupes ethniques égaux soumis à un même chef impérial mandchou. La République de Chine est une Chine exclusivement appartenant au peuple han comme cela était voulu par les révolutionnaires. Ainsi, le renversement de l'empire des Qing ne signifie qu'une libération des Han, sans concerner les Mongols. De même, pour le Tibet, le



Dalaï-Lama avait été loyal envers l'empereur des Qing. Mais une fois l'empire des Qing disparu, le Tibet deviendra isolé par rapport à la Chine. L'indépendance politique de ces deux régions était en réalité mutuellement reconnue par la signature du Traité d'indépendance tibétain-mongol du 24 décembre 1912.<sup>151</sup> Si les révolutionnaires avaient respecté leur promesse de révolution – créer une Chine constituée par et pour le peuple han, ils l'auraient permise. Cependant, dans la réalité, ce projet uninationnel fut abandonné vite.

Mais quels éléments permirent aux nationalistes extrémistes han de changer leur avis pour inclure les non-Han comme fondateurs de l'identité nationale ? En premier lieu, pendant la révolution, certains constitutionnalistes, révolutionnaires modérés et anciens bureaucrates de l'empire, ont progressivement gagné en importance. Cela leur a permis d'avoir un mot à dire lors de la fondation du nouvel État. Le drapeau à cinq couleurs symbolisant les cinq ethnies, officiellement adopté comme le drapeau de la République à la place du drapeau à 18 étoiles symbolisant les 18 provinces des Han, levé lors du Soulèvement de Wuchang, avait été en effet utilisé par les armées révolutionnaires de la province du Jiangsu et du Zhejiang où prédominaient les constitutionnalistes, les révolutionnaires modérés et les anciens bureaucrates qui placent l'intégrité territoriale et l'union nationale au premier plan.<sup>152</sup> En deuxième lieu, l'atteinte de l'objectif du natio-

---

<sup>151</sup> Sarah C.M. PAINE, *Imperial Rivals: China, Russia, and Their Disputed Frontier*, Armonk, NY, M.E. Sharpe, 1996, p.288-290

<sup>152</sup> La société d'unification et de républicanisme (统一共和会), fondée au 20 décembre 1911 par des gouverneurs de Shanghai et du Zhejiang qui sont aussi membres de la *Ligue jurée*, ainsi que certains constitutionnalistes annonça dans son manifeste : *L'unification de l'État touche d'un côté de l'unification du territoire. Tout pouce de terrain des Qing y compris les 18 provinces, les 3 provinces de la Mandchourie, la Mongolie intérieure et la Mongolie extérieure, le Xinjiang, le Qinghai et le Tibet [...] appartient à la Chine et tout acte contre l'unification du territoire rendra responsable le peuple du gouvernement de la République. [...] L'unification de l'État touche d'un autre côté à l'unification du peuple. Les Han, les Mandchoues, les Mongols, les Hui et les Tibétains sont les dénominations de la race [...] tous ceux qui vivent dans le territoire de la Chine font partie de l'État et tout acte contre l'unification du peuple rendra responsable le peuple du gouvernement de la République [...]* Voir « Le manifeste de la Société de

nalisme racial après la réussite de la révolution parvint à diluer, dans une certaine mesure, la passion enflammée déraisonnable, réorientant le nouveau porteur du pouvoir à réfléchir avec raison sur les circonstances géopolitiques réelles, à savoir la Mandchourie à l'est, la Mongolie au nord et le Tibet à l'ouest. Ces régions qui excitaient la convoitise respective du Japon, de la Russie tsariste et du Royaume-Uni. En troisième lieu, selon l'explication de l'historien contemporain Ge Zhao-guang, l'idée traditionnelle de grande unification (*da yi tong*) ayant une influence extrêmement profonde sur l'idéologie du pouvoir en place, couplée avec la crise réelle du démembrement imposée par les puissances impérialistes, ne permet à aucun dirigeant politique après l'établissement de la République, malgré leur reconnaissance de la doctrine ouest-européenne d'État-nation, de pouvoir assumer une responsabilité en regard d'humiliation nationale résultant d'une partition du territoire.<sup>153</sup> C'est pourquoi les révolutionnaires, après s'être emparés du pouvoir au nom de la nation des Han, ont pris un virage très accentué par rapport à son paradigme nationaliste. Le programme de constituer un État uninationnel des Han fut bientôt abandonné, remplacé par celui de construire une nation chinoise (*zhonghua minzu*) unifiant tous les peuples présents dans l'empire des Qing dont le territoire et la souveraineté furent présumés hérités par la nouvelle République.

Le changement du paradigme nationaliste commença par le changement discursif afin d'incorporer les territoires périphériques de l'empire et ses résidents dans la République. Dans son discours inaugural en tant que président provisoire de la République

---

réunification et de républicanisme » (1911), dans The Second Historical Archives of China, (dir.), *Comprehensive Collection of Archival Papers on History of Republic of China*, 3, Nanjing, Jiangsu Ancient Books Publishing House, Nanjing, 1991, p.756 (《共和统一会宣言书》，收录于中国第二历史档案馆：《中华民国史档案资料汇编（第三辑）》，江苏古籍出版社，南京，1991年，第756页。)

<sup>153</sup> Zhao-guang GE, *Rethinking China: Its territory, People, Culture and History*, Hong Kong, Oxford University Press, 2014, p.85 (葛兆光：《何為中國·疆域、民族、文化與歷史》，牛津大學出版社，香港，2014年，第85頁)

de Chine au jour de la nouvelle année de 1912, Sun Yat-sen annonça que :

*La fondation de notre pays (guojia) réside dans le peuple (renmin). Nous devons combiner toutes les régions des Han, des Mandchous, des Mongols, des Hui et des Tibétains en un État unifié, tout comme nous, les différentes ethnies de Han, de Mandchous, de Mongols, de Hui et de Tibétains, sommes unis pour former un seul peuple. Cela signifie que la nation (minzu) est unifiée.<sup>154</sup>*

(Traduit par moi)

Certainement, le terme *minzu* ici transcende l'ethnicité avec une connotation étatique, mise en avant par leur opposant, les constitutionnalistes d'avant la Révolution. Le porteur du *minzu*, soit tous les groupes ethniques auxquels ce terme réfère, cède tout à coup la place à l'État, dont le pouvoir réside dans le peuple souverain. Cependant, dire que toutes les ethnies du territoire de la République sont unifiées comme un *minzu* ne signifie pas que le terme lui-même, minimise la notion de l'unité politique et de l'indépendance pourvu que chaque groupe ethnique en porte le titre. Un nouveau slogan politique destiné à diluer cette implication politique fut propagé, à savoir la République des cinq ethnies (*wuzu gonghe*). La République des cinq ethnies, cette formule, articulée par Sun Yat-sen en plusieurs occasions relatives aux rencontres avec les représentants des minorités ethniques, reconnu au moins nominalement, l'égalité entre les ethnies, ce qui fut juridiquement confirmé par l'Acte d'abdication de l'Empereur au 12 février 1911 qui légitime le transfert du territoire et de la souveraineté des Qing à la République :

*[...] Le peuple de tout le pays aspire à la république. [...] L'empereur tient à*

---

<sup>154</sup> Yat-sen SUN, *La proclamation du président provisoire*, 2, coll. « Œuvres complètes de Sun Yat-Sen », Beijing, Zhonghua Book Company, 1981, p.234 (孙中山：《临时大总统宣言书》，《孙中山全集（第二卷）》，中华书局，北京，1981年，第234页）

*rendre le pouvoir gouvernemental à tout le pays qui sera une république constitutionnelle. [...] En espérant le bien-être du peuple et la paix du monde, les Mandchous, les Mongols, les Han, les Hui et les Tibétains, les cinq ethnies devront combiner leurs territoires en une grande République de Chine. [...]*<sup>155</sup>

(Traduit par moi)

Puis réitéré par le Décret du président Yuan Shi-kai :

*La République est composée de cinq groupes ethniques, les régions des Mongols, des Tibétains et des Hui sont toutes territoires de la République, et les Mongols, les Tibétains et les Hui du Xinjiang sont tous citoyens de la République.*<sup>156</sup>

(Traduit par moi)

Et enfin, validé par la Constitution provisoire de la République de Chine promulguée le 11 mars 1912 :

*Article 1 La République de Chine est constituée du peuple chinois.*

*Article 2 La souveraineté de la République de Chine appartient à tous les citoyens.*

*Article 5 Le peuple de la République de Chine est sans exception égale, sans discrimination fondée sur la race, la classe ou la religion.*<sup>157</sup>

(Traduit par moi)

---

<sup>155</sup> « L'Acte de l'abdication de l'empereur des Qing » (1912), dans *The Second Historical Archives of China*, (dir.), *Comprehensive Collection of Archival Papers on History of Republic of China*, 2, Nanjing, Jiangsu Ancient Books Publishing House, Nanjing, 1991, pp.72-75 (《清帝退位授袁世凯全权组织临时共和政府谕》，收录于中国第二历史档案馆：《中华民国史档案资料汇编（第二辑）》，江苏古籍出版社，南京，1991年，第217页。)

<sup>156</sup> « Chronique des événements en Chine-Décret du président provisoire Yuan Shi-Kai », *Eastern Miscellany*, 8, 12, 1912, (《中国大事记·临时大总统袁世凯命令》，《东方杂志》第8卷，第12号，1912年，第3页)

<sup>157</sup> « La Constitution provisoire de la République de Chine » (1912), dans *The Second Historical Archives of China*, (dir.), *Comprehensive Collection of Archival Papers on History of Republic of China*, 2, Nanjing, Jiangsu Ancient Books Publishing House, Nanjing, 1991, pp.72-75 (《中华民国临时约法》，收录于中国第二历史档案馆：《中华民国史档案资料汇编（第二辑）》，江苏古籍出版社，南京，1991年，第107页。)

La rectification rhétorique nationaliste du gouvernement de la république, de concert avec la carotte et le bâton vis-à-vis des forces séparatistes aux frontières, arrive dans une certaine mesure à sauver l'unité de cette république nouvellement née. Cette formule, cependant, ne parvient pas à englober d'autres ethnies autres que ces cinq *minzu*, tels que les Miao, les Thaïs, etc. L'unification des Han avec les Mandchous, les Mongols, les Hui et les Tibétains sous-tend leur opposition aux autres *minzu* qui sont aussi les constituants de la république. De surcroît, cette vision multiethnique/multi-minzu contredit évidemment le modèle en vogue tenu en haute estime par les élites chinoises : une nation/*minzu*, un État. Sun Yat-sen dans les dernières années de sa vie critiqua avec véhémence la formule *wuzu gonghe* (République à cinq ethnies), énonçant que les rayures à cinq couleurs du drapeau national de la République représentant les cinq *minzu* représentent en fait la désintégration du pays<sup>158</sup>. La solution du gouvernement républicain serait d'amener les populations vivant à l'intérieur des frontières de l'État avec différentes identités à imaginer une nouvelle identité nationale capable d'inclure toutes les ethnies dans une seule nation. Cette construction identitaire se révéla d'autant plus urgente que la Révolution bolchevique (1917) et la fin de la guerre européenne qui apportèrent en Chine la nouvelle doctrine politique, l'autodétermination nationale (*minzu zijue*), susceptible de compliquer davantage le discours politique sur la question nationale domestique.

### *Qui peut disposer de lui-même ?*

La conférence de paix de Paris de 1919 a montré, comme d'habitude, la volonté des puissances impérialistes occidentales et du Japon de déchirer, de briser et de partager

---

<sup>158</sup> Yat-sen SUN, *Trois principes du peuple*, 5, coll. « Œuvres complètes de Sun Yat-Sen », Beijing, Zhonghua Book Company, 1981, p.187 (孙中山：《三民主义》，《孙中山全集（第五卷）》，中华书局，北京，1981年，第187页）

la Chine.<sup>159</sup> Le mouvement du 4 mai, résultant de la défaite diplomatique du gouvernement chinois, provoqua l'émergence en Chine d'une conscience patriotique contre l'impérialisme des puissances étrangères. La pression imposée par l'impérialisme fit en sorte que les élites chinoises se rendirent compte de la nécessité de mieux consolider la grande nation chinoise pour la rendre capable de rivaliser avec d'autres États-nations. Ce faisant, il fallait associer toute la population de la République. Sun répéta son idéal de créer une nation homogène à l'image du creuset américain :

*Les Han doivent sacrifier leur lignée, leur histoire et leur nom présomptueux pour être honnêtes avec les Mandchous, les Mongols, les Hui et les Tibétains, ceci pour fusionner en un nouveau nationalisme de la nation chinoise, à l'exemple des États-Unis qui ont combiné une dizaine de peuples blancs et noirs pour les fondre en un nationalisme américain qui est le meilleur du monde.<sup>160</sup>*

*La nation américaine a été construite en fusionnant différentes races européennes. Après l'émancipation des esclaves noirs et l'inclusion de millions de noirs de l'Afrique, les États-Unis sont devenus la nation du monde la plus avancée, la plus grande et la plus riche qui a fondé la première République démocratique dans le monde d'aujourd'hui.<sup>161</sup>*

(Traduit par moi)

Pour Sun, la force politique, la force économique et la multiplication démographique des puissances mondiales, notamment celles de la Grande-Bretagne, de la France, des États-Unis, de l'Allemagne et du Japon, ont mis en péril la survie même de la Chine. Il

---

<sup>159</sup> En 1917, la République de Chine est entrée en guerre contre l'Allemagne aux côtés des Alliés. En cas de victoire des alliés, la Chine escomptait récupérer la souveraineté sur la partie du territoire du Shandong sous contrôle de l'Empire allemand. Le traité de Versailles a attribué ce territoire au Japon.

<sup>160</sup> Y-s. SUN, préc., note 154, p.187-188

<sup>161</sup> *Ibid.*

fallait donc relancer le nationalisme, justement, qui avait été lancé pour détruire le despotisme mandchou, pour combattre l'impérialisme occidental.

Le grand État-nation chinois est ainsi construit par le moyen de l'assimilation au peuple han des minorités existantes dans les périphéries. Sun s'est exprimé en public plus d'une fois à ce sujet. Il exposa sa vision assimilationniste du nationalisme. Cette réinterprétation de la nation permit à Sun de reprendre le mot *guozu* (Nation-État, ou state-nation en anglais), combinaison de *guojia* et *minzu*, dénotant la fusion de l'État et de la nation. « Qu'est-ce que le *minzu zhuyi* (le nationalisme) ? Suivant les coutumes sociales dans l'histoire chinoise, je peux le dire en un mot, le *minzu zhuyi* est exactement le *guozu zhuyi*. »<sup>162</sup> La République de Chine a été faite par le nationalisme des Han ; maintenant il s'agit de composer une Chine nationaliste qui inclut les Han et les non-Han. Ce terme *guozu* fut adopté désormais par l'anthropologue Rui Yi-Fu qui dans son *Zhonghua Guozu Jie* (L'Explication de la nation chinoise) explique que le *guozu*, le *minzu* et le *guojia*, sont tous issus d'un même mot occidental, soit la *nation* en anglais, en français et en allemand, ou *nationem* en latin ; ils sont pour Sun interchangeables.<sup>163</sup> La reprise du terme *guozu* par Sun eut probablement pour objectif de briser l'ambiguïté du terme plus courant et plus accepté, de *minzu* pour désigner la *state nation* (*zhonghua minzu*) et les *ethnic nations* (*minzu han*, *minzu mongol* etc.). Malheureusement, il n'a pas beaucoup utilisé ce terme lui-même. Il employait plutôt, de manière consciente ou inconsciente, le terme *minzu* pour traiter de l'État-nation. Pire encore, l'obscurité sémantique du mot *minzu*, incapable de distinguer les deux sens étatique et ethnique l'a

---

<sup>162</sup> Yat-sen SUN, *Trois principes du peuple- le nationalisme*, 9, coll. « Œuvres complètes de Sun Yat-Sen », Beijing, Zhonghua Book Co., 1981, p.187 (孙中山：《三民主义·民族主义》，《孙中山全集（第九卷）》，中华书局，北京，1981年，第187页）

<sup>163</sup> Yi-fu RUI, *Les essais sur la nation chinoise et sa culture*, 1, Taipei, Yee Wen Publishing Company, 1972, p.4 (芮逸夫：《中國民族及其文化論稿》，藝文印書館，台北，1972年，第4頁）

fait tomber dans un guêpier lorsque le principe d'autodétermination nationale (*minzu zijue*) fut introduit.

La première fois que Sun utilisa le terme *minzu zijue* (au lieu de *guozu zijue*) était le 6 mars 1921 à Canton. Dans son discours, il indiqua que ce principe formulé par Wilson « correspond essentiellement au principe du nationalisme de son parti le KMT ». Pour lui, la Chine posa à cette époque « le plus grand problème parmi les nations du monde entier ». La nation chinoise (la Chine dans son ensemble) juste comme la Pologne, la Turquie, la Tchécoslovaquie et d'autres nations européennes opprimées, devrait avoir le droit de disposer d'elle-même afin de se débarrasser de l'impérialisme étranger.<sup>164</sup> La gêne émana de la collaboration politique avec la Troisième Internationale communiste (le Komintern) contrôlée par les bolchéviques. Celle-ci prôna aussi le principe de l'autodétermination nationale, mais dans une perspective léniniste, selon laquelle le droit à la séparation politique est expressément accordé aux, « nationalités », selon le mot de Lénine, ce qui correspondait au droit de créer un *minzu* dans le sens ethnique du terme.

Au premier Congrès national du parti KMT en 1924, appelé aussi le Congrès de réorganisation du KMT, où les membres du Parti communiste de Chine furent autorisés à adhérer au KMT à titre d'individus, le conseiller envoyé par le Komintern, Mikhaïl Borodin, tenta de persuader Sun d'inclure dans le programme politique du parti ce principe tout exprès et tout précis notamment celui qui concerne le droit à la sécession des *minzu*. Le soutien de la Russie soviétique à l'égard du mouvement indépendantiste de

---

<sup>164</sup> Yat-sen SUN, *Discours prononcé lors de la fondation spéciale au siège social d'une succursale du KMT à Canton*, 5, coll. « Œuvres complètes de Sun Yat-Sen », Beijing, Zhonghua Book Co., 1985, p.472 (孙中山：《在中国国民党本部特设驻粤办事处的演说》，《孙中山全集（第五卷）》，中华书局，北京，1985年，第472页）



la Mongolie extérieure inspira des soupçons aux membres du KMT. Le parti chinois a ainsi perçu le principe d'autodétermination nationale favori par la Russie cachait son désir de s'accaparer le territoire mongol. Le manifeste final, approuvé par le Congrès de réorganisation et accepté par Borodin à contrecœur fut méticuleusement formulé comme suivant<sup>165</sup> :

*Le principe de nationalisme du KMT a deux sens : (1) la recherche de la libération du **minzu** chinois par lui-même et (2) l'égalité de tous les **minzu** résidant dans les limites du territoire chinois. En premier lieu, le KMT propose de procurer la liberté et l'indépendance de la Chine parmi les nations du monde [...]*

*Pour toute classe, la valeur du nationalisme n'est rien d'autre que l'exemption de l'agression impériale [...]. En deuxième lieu [...] Divers **minzu domestiques** montrent des signes d'inquiétude [...] les **minzu minoritaires** doutent de la sincérité des revendications du KMT [...] Pour la mise en œuvre du nationalisme, le KMT demande la compréhension des **minzu domestiques** et les tient au courant des intérêts communs au mouvement révolutionnaire [...] Le KMT déclare solennellement par la présente qu'il **reconnaît** le droit à l'autodétermination de divers **minzu à l'intérieur de la Chine** et qu'après la victoire remportée par la révolution sur l'impérialisme et les seigneurs de guerre, on s'organisera pour une république zhonghua libérale et unifiée (associée volontairement par tous les **minzu**).<sup>166</sup>*

(Traduit et souligné par moi)

---

<sup>165</sup> L'ébauche de ce manifeste avait été rédigée par Borodin en russe et puis traduit en chinois par Qu Qiubai, membre du Parti communiste de Chine. Wang Jingwei, désigné par KMT a rédigé une autre ébauche en chinois basée sur la version de Qu. Parce que le KMT représenté par Sun et le PCC sous la direction du Komintern avaient des divergences vis-à-vis des libellés comme « autodétermination », « fédération », « union libérale » « État unifié » etc., le manifeste formel n'a vu le jour qu'après des discussions, délibérations et modifications répétitives et l'approbation finale de Sun. James LEIBOLD, *Reconfiguring Chinese Nationalism: How the Qing Frontier and its Indigenous Became Chinese*, New York, Palgrave Macmillan, 2007, p.55-56 (松本真澄著、魯忠慧译:《中国民族政策之研究——以清末至1945年的“民族论”为中心》, 民族出版社2003年, 第116-119页)

<sup>166</sup> Yat-sen SUN, *Le Manifeste du premier congrès national du KMT*, 9, coll. « Œuvres complètes de Sun Yat-Sen », Beijing, Zhonghua Book Co., 1986, p.118-119 (孙中山:《中国国民党第一次全国代表大会宣言》,《孙中山全集(第九卷)》,中华书局,北京,1986年,第118-119页)

Le terme *shaoshu minzu* (minzu minoritaires, *shaoshu* textuellement signifie peu nombreux) trouva sa première apparition dans le document officiel du KMT pour désigner les divers groupes ethniques non-Han résidant aux confins du territoire chinois. En dépit d'efforts rhétoriques destinés à éviter la moindre implication relative au droit à la sécession politique octroyé aux *minzu* domestiques, ils ne sont pas parvenus à empêcher le mouvement séparatiste de ces minorités de s'exprimer par l'appellation de *minzu zijue* puisque l'on accorde à leur groupe le titre de *minzu* de facto. Une fois qu'un groupe est reconnu officiellement comme *minzu*, il apparaît légitime pour lui d'invoquer le slogan d'autodétermination nationale (*minzu zijue*) et de revendiquer leur souveraineté nationale.

Rappelons que la mise en cause du principe d'autodétermination proposé à la conférence de paix de Versailles : avant de laisser le peuple décider, il faut décider qui était le peuple.<sup>167</sup> Au contraire, il semble qu'en Chine, il n'a jamais été question de définir qui est le peuple parce qu'en chinois, l'appellation fut conventionnellement adoptée comme *minzu*. Le peuple chinois est un *minzu*, soit le *zhonghua minzu* qui n'est autre que le *minzu* dominant, les Han. Ce serait à ce dernier d'intégrer tous les peuples présents dans la République. Toutefois, le peuple han, le peuple tibétain ou le peuple mongol, etc. sont tous dotés du titre *minzu*. Si le peuple chinois avait le droit à l'autodétermination nationale, le peuple mongol aurait le même droit pour déterminer son propre destin. En Occident, le gouvernement ne reconnaît pas le statut national de certains groupes à cause de la puissance de l'idée d'autodétermination nationale. Comme David Miller le remarque, « une fois qu'on a concédé à une communauté territoriale le fait qu'elle constitue véritablement une nation, c'est comme si on donnait du même coup à

---

<sup>167</sup> Cité par J.J. LINZ, préc., note 76

la communauté en question de bonnes raisons de se voir accorder l'autonomie politique »<sup>168</sup>. Le gouvernement central craint que son intégrité territoriale soit menacée par cette réclamation légitime internationalement reconnue. En Chine, par contre, le problème consiste à reconnaître sans hésitation le statut de *minzu*, au moins nominale-ment. Les groupes ethniques décrits par ce nom aspirent à la concrétisation de leur désir par un mouvement politique. Dans les années 1920 et 1930, la question d'indépendance de la Mongolie extérieure a provoqué le deuxième grand débat sur le terme. La perte du territoire à coups de pressions réclamant l'autodétermination nationale a poussé les élites chinoises à revoir la vraie nature de la notion *minzu* et sa relation avec le *guojia*.

### 1.3.2. Le *minzu* des communistes

Avant l'établissement du Parti communiste chinois, l'un des précurseurs du mouvement communiste en Chine et l'un des fondateurs du PCC, Li Da-zhao a constaté pendant qu'il faisait ses études au Japon que les Japonais voulaient diviser la Chine<sup>169</sup>. Comme la plupart des intellectuels patriotes, il a voulu utiliser le nationalisme – celui d'une Chine élargie – dans l'espoir d'intégrer toutes les populations de la République et ainsi réagir contre les puissances étrangères. Voici comment il s'exprimait :

*Dans la longue durée de l'histoire de notre pays, différents minzu d'Asie se sont fondus pour former un seul zhonghua minzu, tout en éliminant toutes les frontières précédentes et les lignées du sang pour forger l'esprit noble et effervescent de notre minzu. Il est dommage que lors de la fondation de la république, il y a des personnes qui ont favorisé l'existence des cinq minzu. Les plus prévoyants, toutefois, se sont cependant rendu compte que sous un sys-*

---

<sup>168</sup> David MILLER, *Citizenship and national identity*, Cambridge, UK, Polity Press, 2000, p.130

<sup>169</sup> En 1915, l'empire du Japon a adressé à la République de Chine présidée par Yuan Shi-kai les Vingt et une demandes, dans le but d'étendre le contrôle politique et économique du Japon sur la Chine, en particulier sur la Mongolie et la Mandchourie.

*tème républicain égal et libre, les cultures des cinq minzu sont déjà progressivement devenues une et entière ; donc, les termes Mandchous, Han, Mongols, Hui, et Tibétains (sans mentionner Miao et Yao) étaient maintenant rien d'autre des noms historiques résiduels. Les frontières entre eux ont depuis longtemps été remplacées par l'appartenance à une seule République Zhonghua, et ils constituent maintenant un nouveau Zhonghua minzu.<sup>170</sup>*

(Traduit par moi)

Deux ans plus tard, Li a publié un autre essai en 1919 pour réfuter le pan-asianisme promu par le Japon. C'est dans cet écrit qu'il a pour la première fois employé le terme *minzu zijue* (autodétermination nationale)<sup>171</sup> ; mais comme pour Sun Yat-sen, cette formulation ne se réfère qu'à l'indépendance politique de la nation chinoise multiethnique dans son ensemble face à l'impérialisme étranger.

Évidemment, ce nationalisme est entré en conflit avec l'interprétation de la « question nationale » léniniste qui fut introduite avec le communisme. Fondé sous la direction directe du Parti communiste soviétique, le PCC à son stade embryonnaire imita mécaniquement son grand frère dans ses luttes politiques domestiques de caractère national. En 1921, lors de l'intervention massive des troupes importantes soviétiques en Mongolie extérieure – pour fonder un gouvernement populaire de Mongolie et au nom de l'autodétermination nationale, le PCC prit une position ferme en faveur de l'aspiration nationaliste du peuple mongol. Dans l'organe du parti *Xiangdao zhoukan* (l'Hebdo Pi-

---

<sup>170</sup> Da-zhao Li, *Du nouveau nationalisme de zhonghua (1917)*, 1, coll. « Recueil d'ouvrage de Li Da-Zhao », Beijing, People's Publishing House, 1984, p.450 (李大钊：《新中华民族主义》(1917)，收录于《李大钊文集》(上)，人民出版社，北京，1984年，第450页)

<sup>171</sup> La phrase originelle s'écrit : toute nation asiatique qui est annexée par l'autrui devra être libérée, devra mettre en œuvre l'autodétermination nationale, et devra se confédérer pour rivaliser avec les confédérations européennes et américaine. Da-zhao Li, *Du pan asianisme et du nouveau asianisme (1919)*, 1, coll. « Recueil d'ouvrage de Li Da-Zhao », Beijing, People's Publishing House, 1984, p.610 (李大钊：《大亚细亚主义与新亚细亚主义》(1917)，收录于《李大钊文集》(上)，人民出版社，北京，1984年，第610页)

lote), financé par le Komintern, l'un des cinq membres du Comité central du Parti communiste chinois, Gao Jun-yu soutint qu'« il est incontestable que la Mongolie est un *minzu* complètement différent de la Chine en termes culturels et économiques ». Il employa la théorie marxiste selon laquelle l'organisation politique est déterminée par la conjoncture économique pour justifier l'indépendance politique de la Mongolie. « La mise de la Mongolie – plutôt arriérée – sous le contrôle politique de la Chine relativement avancée, dit-il, ne correspondrait pas aux besoins du peuple mongol ». « C'est la conjoncture économique de la Mongolie, explique-t-il, qui a déterminé sa réussite relative à la mise en place d'une position politiquement indépendante [par rapport à la Chine].<sup>172</sup>

Dans la *Déclaration du deuxième congrès national du Parti communiste chinois* et la *Résolution portant sur l'impérialisme international et la Chine ainsi que le Parti communiste chinois*, adopté au deuxième Congrès national du PCC en 1922, le PCC énonça son objectif de « renverser l'oppression de l'impérialisme pour atteindre l'indépendance complète de la nation chinoise (*zhonghua minzu*) ; d'unifier la *China Proper* y compris les trois provinces au nord-est (la Mandchourie) pour fonder une démocratie républicaine véritable ; de réaliser l'autonomie de la Mongolie, du Tibet et du Xinjiang comme États autonomes ; et d'adopter le fédéralisme libéral pour fonder la République fédérale de Chine. Le tout en unifiant la *China Proper*, la Mongolie, le Tibet et le Xinjiang »<sup>173</sup>. Autrement dit, le PCC envisageait une confédération réunissant le China

---

<sup>172</sup> Jun-yu GAO, « La position que les compatriotes devront prendre envers la question mongole », *L'Hebdo du Pilote*, 1922(3), dans Les archives centrales (dir.), *Sélection des documents du Comité central du Parti Communiste chinois*, 1, La Maison d'édition de l'école du parti du comité central, Beijing, 1989, p.111 (君宇：《国人对于蒙古问题应持的态度》，《向导周报》，1922年第3期，收录于中央档案馆编：《中共中央文件选集》（一），北京，中央党校出版社，1989年，第111页）

<sup>173</sup> « Déclaration du deuxième congrès national du Parti communiste chinois » et « Résolution portant sur l'impérialisme international et la Chine ainsi que le Parti communiste chinois » dans Département du front uni du Comité central du PCC (dir.), *La documentation compilée sur la question nationale : du juillet 1927 au septembre 1949*,

Proper et trois États autonomes. Le PCC dans la même déclaration justifia par des perspectives ethniques, historiques et économiques sa politique d'accorder l'autonomie à ces trois régions ethniques et frontalières : ces régions sont historiquement habitées par une ethnie non-Han, la vie économique en Chine intérieure est déjà entrée dans un stade de capitalisme tandis que ces trois régions demeurent au stade primitif des nomades, et l'unification forcée à la Chine intérieure pourra entraver l'autodétermination et l'autonomie progressives de ces *minzu* sans rapporter aucun bénéfice au peuple de la Chine intérieure<sup>174</sup>. Le PCC non seulement reconnut le droit à l'autodétermination de ces minorités nationales, il employa aussi des termes comme la *China Proper* pour distinguer le pays intérieur des pays frontaliers. Certes, le PCC nouvellement créé, dont la mobilisation politique se centralise sur le prolétariat ouvrier, focalisa logiquement ses luttes révolutionnaires dans les grandes villes. Cela le distanca des connaissances sur les minorités ethniques à la périphérie. Par ailleurs, sous pression du Komintern, le jeune PCC n'avait pas d'autre choix que d'adopter l'idée de l'autodétermination nationale à la Lénine. De toute façon, son appel à l'indépendance de la Mongolie extérieure par l'autodétermination nationale fut vigoureusement critiqué par le camp nationaliste, dont les membres du Parti de la jeune Chine (PJC), le troisième important parti politique de l'époque républicaine, sous l'égide du « nationalisme » avec son organe *Xingshi zhoubao* (l'Hebdo Lion Réveillé), tentèrent à changer l'apparence du nationalisme par la transformation lexicale et la réinterprétation conceptuelle.

### 1.3.3. Le *Guojia* des nationalistes

Créé le 2 décembre 1923 à Fontenay-aux-Roses à Paris, le PJC avait pour mission de

---

La Maison d'édition de l'école du parti du Comité central, Beijing 1991, p.18 (《中国共产党第二次全国代表大会宣言》与《关于“国际帝国主义与中国和中国共产党”的决议》，收录于中共中央统战部编：《民族问题文献汇编（1921年7月—1949年9月）》，北京，中共中央党校出版社，1991年，第18页）

<sup>174</sup> *Ibid.* p.17

combattre les puissances extérieures et d'exterminer les traîtres à l'intérieur de la nation, tout en embrassant la doctrine qu'ils appellent *guojia zhuyi*. Dans son essai intitulé *Guojia Zhuyi Zhengming* (la Rectification du nom du nationalisme)<sup>175</sup>, Li Huang, cofondateur du parti, commença par condamner la traduction du mot « nationalisme » en *minzu zhuyi*. Pour lui, on était trop frileux en la matière. On s'abstenait d'employer le terme *minzu zhuyi* par crainte que *celui-ci* n'évoque l'impérialisme ou le militarisme. La nation (*guojia*), dit-il, est une « conception moderne » qui est normalement « constituée de plus d'un *minzu* ». « La coexistence de plusieurs *minzu* vivant dans un même *guojia* ne nuit pas à l'unité et au développement du *guojia* ». Il a pris l'exemple de la France et des États-Unis, qui sont en réalité été constitués de différents *minzu*, tout comme l'Italie et l'Espagne qui se constituent en deux *guojia* séparés malgré leur même *minzu* latin. Il mit en lumière la distinction à faire entre le *minzu* et le *guojia* et soutint que la substitution du *guojia* par le mot *minzu* n'est pas conforme à la réalité.

Pour un *guojia* constitué de plusieurs *minzu*, la stabilité requiert l'existence d'une communauté d'esprit et le partage de croyances, de souvenirs historiques et d'une culture commune au territoire national. Il déconstruisit encore les deux caractères chinois *guojia* pour prouver qu'ils correspondent exactement à la connotation de la nation moderne<sup>176</sup>. Il fit des distinctions davantage entre nation et d'autres termes étroitement liés dans son *Guojia Cunzai Lun* (De l'Existence de la nation)<sup>177</sup> :

---

<sup>175</sup> Huang Li, « La Rectification du nom du nationalisme », dans la Société savante de la Chine jeune (dir.), *Recueil des essais du nationalisme*, Shanghai, Zhonghua Bookstore, 1925 (李璜：《国家主义正名》，载少年中国学会编：《国家主义论文集》，中华书局，上海，1925年)

<sup>176</sup> Les deux caractères en chinois traditionnel 國家 dont le premier est constitué de pictogrammes « les armes », « le peuple » et « le territoire encerclé » et le deuxième littéralement en français le « foyer », impliquant le sentiment d'attachement et d'appartenance.

<sup>177</sup> Huang Li, *De l'Existence de la nation*, Shanghai, Zhongguo Bookstore, 1929, pp.7-12 (李璜：《国家存在论》，中国书局，上海，1929年，第7-12页)

Terme chinois	Terme français correspondant selon Li Huang	Éléments	Distinction par rapport au <i>guojia</i>
Guojia 国家	nation	Population, territoire, souveraineté, et le plus important, la volonté de la population, solidarisée par l'intérêt et la culture communs, de vivre ensemble	
Minzu 民族	peuple	Un groupe de personnes associées soit par le sang, soit par les coutumes ou la croyance commune, soit par l'intérêt commun	Le territoire et la souveraineté ne sont pas des éléments indispensables
Zhengbang 政邦	État	Entité politique et juridique dont les membres sont associés par la règle de droit, le commandement et la coercition	Il manque de lien émotionnel entre les hommes
Zhengfu 政府	gouvernement	Institutions politiques représentant la nation pour l'exercice de la souveraineté	Un instrument rattaché à la nation pour atteindre ses fins
Zuguo 祖国	patrie	Le lieu de la naissance et de la croissance, la nation romantisée	Essentiellement, la patrie est la nation, mais la survie de la nation dépend de la puissance sentimentale de la patrie

Tableau 1 : distinction lexicale entre *minzu* et les autres mots corrélatifs par Li Huang

D'après Li, l'énoncé de Sun Yat-sen sur la distinction entre le mot *minzu*, formé par les forces naturelles, et *guojia*, formé par les forces militaires, nous a fait déduire par là que la Chine n'est qu'un *minzu*, non pas un *guojia*.<sup>178</sup>

<sup>178</sup> Sun Yat-sen avait dit dans son discours intitulé *l'Explication du nationalisme* en 1924 que « le nom en anglais du *minzu* est *nation*. On a deux explications pour ce mot, l'un désigne *minzu*, l'autre *guojia*. [...] Comment peut-on les distinguer ? Le *minzu* est formé par la force naturelle ; le *guojia* est formé par les forces militaires [...] »



Li a été profondément influencé par le concept jacobiniste de la nation. Il a été sensibilisé par ses études en France et il se réfère souvent aux appellations d'origines françaises pour traduire sa pensée.<sup>179</sup> Il définit la nation comme une entité constituée par des citoyens égaux en droit. En réponse à la doctrine wilsonnienne d'« une nation, un État » (un *minzu*, un *guojia*, mais si strictement appliquée l'onomasiologie de Li, c'eût été « un *guojia*, un *zhengbang* »), il soutint que les minorités ethniques comme les Mandchous ayant déjà cohabité avec les Han depuis une centaine d'années dans un même *guojia* sont aussi des citoyens de la République de Chine. « Dire sauver le pays, ce n'est pas dire sauver les Han, mais sauver les Mandchous, les Mongols, les Hui et les Tibétains tous parce qu'ils font partie de la Chine ». « C'est particulièrement pour cela que nous ne voulons pas appeler le *nationalisme minzu zhuyi*, ce qui peut être mal compris par eux comme une campagne des Han pour se sauver eux-mêmes ». Il conclut que la traduction du nationalisme en *minzu zhuyi* fut inopportune et appela l'opinion publique à employer uniformément le mot *guojia zhuyi*. Li en invoquant le français comme note explicative<sup>180</sup>, définit *Guojia* (la nation) comme une communauté dotée d'un corps et d'une âme. Pour son corps, *guojia* a une population, un territoire, une souveraineté et une culture spéciale, alors que son âme, c'est le sentiment, la volonté et la résolution de la population de résister aux agressions étrangères ou de se sacrifier pour la nation. Quand il est question du nationalisme, il s'agit notamment de « la préférence déterminée pour ce qui est propre à la nation à laquelle on appartient, de la revendication politique des nationalités opprimées, qui considère comme mauvaise toute doctrine dont le

---

<sup>179</sup> Il faut remarquer qu'en 1928 Li a traduit *Qu'est-ce qu'une nation* d'Ernest Renan en chinois. Dans cette version chinoise, il a traduit le mot nation par *guojia*. En revanche, pour des éditions contemporaines que l'on peut trouver, le terme clé dans ce texte, la nation est normalement traduite par *minzu*.

<sup>180</sup> Huang Li, « L'Explication du nationalisme », dans *La Société savante de la Chine jeune* (dir.), *Recueil des essais du nationalisme*, Shanghai, Zhonghua Bookstore, 1925 (李璜：《释国家主义》，载少年中国学会编：《国家主义论文集》，中华书局，上海，1925年)

fondement n'est pas la tradition nationale et qui s'oppose à l'internationalisme ».

L'explication de Li fait écho partiellement à un autre intellectuel chinois, avant-garde de la sociologie, de l'anthropologie et de l'ethnologie modernes de la Chine, Wu Wenzao. Diplômé au doctorat de la Columbia University de New York, Wu a publié un essai intitulé *Minzu et Guojia*<sup>181</sup>, dans le but d'élucider les quatre concepts faciles à confondre en chinois, à savoir *zhongzu*, *minzu*, *guojia*, *zhengbang* (voir tableau 2). Malheureusement, il n'y a pas réussi, dans la mesure où il n'est pas parvenu à placer le bon terme avec le bon concept malgré sa description des quatre termes. Il a soutenu que la définition de *guojia* dans les manuels scolaires de science politique en Chine se limite à une entité purement politique ayant trois éléments constitutants, à savoir la population, le territoire et la souveraineté. Pour lui, cette entité renvoie au *zhengbang* (qui peut parfaitement être traduit mot-à-mot en État ou *State* en anglais), alors que le *guojia*, doit avoir, en plus des qualités du *zhengbang*, une pratique des traditions historiques communes, par la conscience particulière et par l'attitude commune envers le mode de vie. Mais lorsqu'il traite du *zhengbang*, il utilise lui-même le terme *guojia* pour désigner le *zhengbang*. Il en va de même pour l'usage du *minzu*. Il dit que le *minzu* et le *guojia* sont deux choses bien différentes, mais il emploie ces deux termes d'une manière interchangeable. La distinction lexicale entre *minzu* et *guojia* donne l'apparence de traiter de deux choses distinctes, mais en fait, l'objet sur lequel il se concentre est de la même eau : la nation. Si une nation ne dispose pas de souveraineté, elle s'appelle *minzu* ; sinon, elle s'appelle *guojia*. Par ailleurs, une nation (*guojia*) qui dispose de la souveraineté, en Occident entre autres, au niveau des relations internationales, équivaut à un

---

<sup>181</sup> Cet article a été originellement publié au Chinese Students' Quarterly 11, no. 3 (《留美学生季报》, 1926年, 第11卷, 第3号)

État souverain. Il s'oppose au principe de Wilson, car l'autodétermination nationale peut à l'extrême transgresser un autre principe, soit celui de l'unité nationale (*guojia tongyi*) ou de la solidarité nationale (*minzu tuanjie*). Il propose donc la conservation du terme pays multi-minzu. Il dit que le mouvement d'autodétermination nationale est un courant réactionnaire, pratiqué par les nations petites et faibles pour la poursuite de la liberté. Ce que revendique le principe des nationalités, c'est la liberté plutôt que l'indépendance. La liberté est la fin tandis que l'indépendance est le moyen. Dire qu'un *minzu* peut fonder un *guojia*, n'est pas dire qu'un *minzu* doit fonder un *guojia*. L'association volontaire de petites nations pour former un grand État-nation constituera le meilleur moyen pour obtenir une stabilité internationale. Tout *minzu* qui n'a pas de liberté égale aux confins de son *guojia*, pourra avoir plein droit à la sécession de l'État pour fonder son propre État-nation.

Terme chinois	Discipline	Caractéristiques à définir	Exemples donnés	Terme français supposé à correspondre
Zhongzu 种族	Biologie, un concept biologique	Marqué par le sang	Les Teutons, les Anglo-Saxons, les Han	race
Minzu 民族	Anthropologie et sociologie, un concept culturel et psychologique	Communauté culturelle solidarisée par la parenté psychologique qui est marquée par la langue, l'histoire et la culture et d'autres marqueurs objectifs	Les Chinois, les juifs	nation

Guojia 国家	Science politique, droit international et sociologie, un concept avant tout culturel et psychologique et puis politique	Communauté constituée par une population, basée sur la tradition, l'histoire et la culture dans un territoire délimité, sur la souveraineté du peuple et avec une volonté ou conscience de construire une vie commune.	La Chine, le Royaume-Uni	nation
Zhengbang 政邦	Science politique et philosophie politique, un concept politique et juridique	Entité purement politique marquée par la population, le territoire et la souveraineté	Les États-Unis d'Amérique, la France	État

Tableau 2 : distinction lexicale entre *minzu* et autres mots corrélatifs par Wu Wenzao

Les deux intellectuels susmentionnés, formés dans les universités occidentales, connaissent bien la différence entre le *minzu* et les autres concepts corrélatifs. Cependant, ils ne peuvent pas se débarrasser, en dépit de leur rapiécage, d'une certaine inertie terminologique notamment lorsqu'il s'agit du mot d'État-nation et d'autodétermination nationale. Pour le premier, les deux savants font correspondre le terme *zhengbang* au mot français/anglais État/State pour désigner l'organisation politico-juridique d'un territoire délimité. Ils continuent pourtant à utiliser la dénomination *minzu guojia* (cela signifie qu'ils font correspondre le terme *minzu* à celui de nation et *guojia* à État). Ils insistent sur le remplacement de *minzu zhuyi* par *guojia zhuyi* pour désigner le nationalisme, mais ils continuent parfois, dans leur formulation écrite, à appeler une nation un *minzu*. Dans le deuxième cas, ils acceptent sans réserve le terme *minzu zijue* (au lieu de *guojia zijue*), ce qui les rend incapables de mettre un bâillon, tel qu'entendu par eux, aux minorités nationales (*shaoshu minzu*) qui revendiquent à titre de *minzu*, le droit à

la séparation.

L'historien Chang Nai-de, dans son *l'Évolution de la doctrine du nationalisme depuis le 19<sup>e</sup> siècle*<sup>182</sup> a expliqué pourquoi les auteurs adoptent la traduction *guojia zhuyi* pour décrire le nationalisme. Avant le 19<sup>e</sup> siècle, les institutions politiques des nations étaient sous-développées. Le nationalisme de l'époque est plutôt fondé sur l'ethnie ; il est donc convenu de le traduire par *minzu zhuyi*. Par contre, avec l'industrialisation rapide de l'Europe occidentale depuis le 19<sup>e</sup> siècle, qui permet d'atténuer les traits primordiaux tels que la lignée, la limite territoriale, voire la langue dans une société, la communauté devenue plus hétérogène devra s'appuyer sur une appartenance collective reliée par la citoyenneté libérale et égale. Cette citoyenneté qui devra se fonder sur l'État, si on reprend la formulation d'aujourd'hui, soit le *nation-building*. Pour s'adapter à ce nouveau développement du nationalisme, les auteurs préfèrent la traduction *guojia zhuyi*. Ceci est inspiré de Renan qui a interprété la nation dans une perspective civique pour répondre à la question d'appartenance des Alsaciens après la guerre franco-prussienne. Les élites nationalistes chinoises révèlent de même leur préoccupation sur la réalité de la Chine en leur temps en préconisant que l'homogénéité du sang ou du groupe ethnique ne sont pas des conditions nécessaires pour construire ou préserver une nation (*guojia*). Ils évoquent le *guojia* dans l'espoir d'atténuer la perception ethnique des minorités nationales. Un autre penseur nationaliste du PJC, Yu Jia-ju<sup>183</sup> soulignait que l'idée de *guojia* (nation) dépend de la conscience politique tandis que la conscience consanguine ne produit rien autre que l'idée de *minzu*. L'idée de *guojia* n'exclut pas le sang, mais elle est avant tout une perception politique. L'idée de *minzu* quant à elle, est un état de nature

---

<sup>182</sup> Nai-de CHANG, « L'Évolution de la doctrine de nationalisme depuis le 19<sup>e</sup> siècle », *L'Hebdo Lion Réveillé* 138, 1927, (常乃德：《十九世纪以来国家主义在学理上之发展》，《醒狮周报》1927年第138期)

<sup>183</sup> Jia-ju YU, « La base psychologique du nationalisme », *L'Hebdo Lion Réveillé*, 118, 1927 (余家菊：《国家主义之心理的基础》，《醒狮周报》1927年第118期)

alors que l'idée de *guojia* requiert une construction.

La construction de la conscience nationale, selon Yu, devra « suivre la direction politique » pour faire ressentir à toute la population qu'elle vit solidairement dans une communauté politique. « Pour un pays comme la Chine qui est réputé pour la complexité de ses constituants ethniques, il convient notamment de développer une identité politique de même type parmi les citoyens afin d'effacer l'idée centrifuge des divers *minzu* ». L'identité politique de même type est sans nul doute la citoyenneté. La crise des frontières aux fins indépendantes, consiste non seulement à contrer la campagne des impérialistes sous prétexte d'autodétermination nationale, mais également à l'absence de la conscience de *guojia* chez les populations non han qui ne connaissent que leur propre ethnicité. Il faut donc cultiver et accroître la conscience de citoyenneté par l'intermédiaire de l'éducation citoyenne. La communauté *ethnique* fondant sa solidarité sur le lien du sang pourra et devra à cet égard se transformer en une communauté de type *national* dont la population est associée par un lien politique. Autrement dit, parmi les deux identités, l'identité d'être un membre d'un groupe spécifique au sein d'une communauté politique d'une part et celle d'être un membre de la communauté politique elle-même d'autre part, il faut promouvoir la dernière, ou il faut transformer le nationalisme ethnique en nationalisme civique<sup>184</sup>. Pour eux, la République de Chine est le seul porteur de la nation (*guojia*). Les Han ainsi que les autres minorités ethniques ne sont que des ethnies (*minzu*). Par conséquent, la seule entité ayant droit à disposer d'elle-même est réservée à la nation chinoise.

---

<sup>184</sup> Il est à noter que les nationalistes du PJC abordent la question linguistique à l'égard de la construction nationale. Ils reconnaissent que l'intégration des cinq ethnies ne devra pas se fonder sur une ethnie donnée (les Han), mais ils réclament l'adoption du mandarin (la langue des Han) en tant que langue nationale et sa popularisation dans les régions du Tibet et de la Mongolie pour que « les Han, les Mandchous, les Mongols, les Hui et les Tibétains puissent, avec une même langue, être en communion d'idées les uns avec les autres ». Voir Jia-ju Yu, « L'Interprétation du nationalisme », *l'Hebdo Lion Réveillé*, 51, 1925 (余家菊：《国家主义释疑》，《醒狮周报》1925年第51期)

Force est de constater encore que les nationalistes du PJC reprochèrent avec véhémence aux communistes chinois leur déterminisme économique qui nie complètement le sentiment particulier de chaque nation et qui embourgeoise la nationalité. Ils condamnèrent, en l'occurrence, les communistes chinois comme « traîtres à la nation » pour avoir encouragé, en collusion avec la Russie soviétique, l'indépendance de la Mongolie extérieure. Nonobstant, l'histoire chinoise a finalement choisi le communisme. Certains observateurs<sup>185</sup> postérieurs en évaluant le *guojia zhuyi* à l'époque soulignent que leur défaite dans la pratique politique de la Chine moderne est probablement due à cette même formulation. Le mot *guojia* en chinois en leur temps, en dépit des efforts faits pour le distancier du totalitarisme ou du militarisme, est étroitement lié au gouvernement répressif et arbitraire dans la psychologie des masses. Cela s'avère pendant les milliers d'années de la dictature féodale. Le peuple chinois s'est habitué de manière incorrigible à faire correspondre le *guojia* à l'État, une entité apathique par rapport à la nation. Cette corrélation est tellement enracinée que leur tentative de persuader les Chinois d'abandonner la formulation *minzu zhuyi* n'a pas réussi comme prévu. Littéralement, le *guojia zhuyi* est beaucoup moins évocateur et mobilisateur que le *minzu zhuyi*, notamment dans les années 20 et 30 où le gouvernement était pourri, pillier et incompetent. Pour les masses chinoises, l'expression *zhonghua minzu* est plus susceptible d'évoquer la grandeur, la gloire et la dignité de l'histoire, de la culture et de la civilisation du pays. En tant que membre important du PJC, Chang Nai-de lui-même a expliqué la pertinence de la formulation *zhonghua minzu* dans *La Brève histoire du Zhonghua minzu* dans le but de soutenir que l'origine de la nation chinoise est plurielle et que la

---

<sup>185</sup> Voir par exemple Xiao-long Wu, « La Revue sur la théorie du nationalisme », (2004) 03 *Journal of China Youth College For Political Sciences* (吴小龙: 《国家主义理论评析》, 《中国青年政治学院学报》, 2004年03期)

limite de la zone d'activités des divers *minzu* de la Chine se trouve aux confins du territoire de la République :

*La dénomination du minzu évolue selon l'époque. Elle s'adapte à l'occasion convenable sans être déterminée. [...] Le nom de l'État n'est pas déterminé, et le nom du minzu n'est pas unifié. On se nomme les Xia, les Huaxia, les Han ou les Tang, mais le Xia, le Han et le Tang sont tous l'éponyme des dynasties non pas des minzu. Seuls les deux caractères Zhonghua, adoptés par la République pour baptiser l'État, sont-ils les plus appropriés par rapport aux autres noms imparfaits en signification. [...] Selon l'usage conventionnel d'aujourd'hui, les Han sont coordonnés avec les autres minzu tels que les Mandchous ou les Mongols. Utiliser les Han pour représenter tout autre minzu est susceptible de produire des malentendus. Par ailleurs, le Han était le nom d'une dynastie, il est donc impropre. Par contre, le nom de zhonghua minzu est approprié.<sup>186</sup>*

(Traduit par moi)

L'acceptation du mot *zhonghua minzu*, dans le cadre de la construction nationale fut d'autant plus politisée que la nation chinoise se retrouva sur le point d'extinction. L'invasion globale du Japon, tant militaire qu'académique, força le gouvernement et l'intelligentsia chinois à réutiliser le nationalisme par la construction délibérée du discours sur *zhonghua minzu* pour y répondre.

#### 1.3.4. *Zhonghua minzu*, une stratégie linguistique nationaliste

Avant que les troupes japonaises n'envahissent le territoire de la Chine, les intellectuels japonais avaient déjà servi d'avant-garde. Bon nombre de chercheurs et d'étudiants japonais spécialisés en histoire, en géographie et en anthropologie avaient entrepris dès

---

<sup>186</sup> Nai-de CHANG, *La Brève histoire du Zhonghua minzu*, Shanghai, Aiwon Bookstore, 1928, p.5-6 (常乃德：《中华民族小史》，爱文书局，上海，1928年，第5-6页)



1920 de faire leurs enquêtes en Mandchourie, en Mongolie et au Tibet. Leurs écrits, qui manifestaient un esprit de convoitise surtout pour la Mandchourie et la Mongolie ont alerté en un moment les intellectuels chinois<sup>187</sup>. Des publications telles que *De l'Annexion de la Mandchourie et de la Mongolie par le Japon* de Hosono Shigekatsu 细野繁胜, *Le Statu quo de la Mandchourie* de Nozawa Gennojyo 野泽源之丞, *La Conception fondamentale du Japon envers la Chine* de Tada Hayao 多田駿, *le Tibet, la Mongolie et la Mandchourie ne font pas partie de la Chine* de Yano Jinichi, 矢野仁一 etc., tentèrent de justifier l'invasion japonaise en délégitimant la gouvernance de la République de Chine dans les régions non han<sup>188</sup>.

Les envahisseurs japonais s'efforcèrent de manipuler les aspirations nationales des minorités non han afin d'affaiblir et d'annihiler éventuellement le gouvernement au pouvoir, celui du KMT. Tokyo fit la promotion de l'autodétermination nationale chez les peuples petits et faibles en Asie. On les a incités à se libérer de la « domination » de la Chine. Des avions japonais laissèrent tomber des brochures de propagande sur les populations, lesquelles voulaient faire croire que leur gouvernement favorisait la création d'un État panislamique indépendant en faveur des Hui sur toute l'étendue du Xinjiang

---

<sup>187</sup> Cité par Zhao-guang GE, « L'incorporation des barbares dans la Chine - discours sur la « Chine » et la « nation chinoise » au milieu académique chinois dans les années 1920 et 1930 » dans le Comité éditorial de Reflexion (dir.), *Reflexion*, 27, Taipei, Linking Publishing, 2014 (葛兆光：《纳「四裔」入「中华」：1920-1930年代中國學界有關「中國」與「中華民族」的論述》，載思想編輯委員會：《思想 27》，聯經出版公司，台北，2014）

<sup>188</sup> Il est intéressant de constater que cette vision historique selon laquelle les territoires de la Mandchourie, du Tibet et de la Mongolie ne sont pas des territoires inhérents à la Chine et que les Han n'ont pas le droit d'hériter les territoires des non Han de la dynastie des Qing, est mise en parallèle avec les vues des chercheurs américains contemporains qualifiés par leurs homologues chinois de l'« École de la nouvelle histoire des Qing ». Ceux-ci sont représentés par Pamela Kyle CROSSLEY, *A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology*, University of California Press, 2000, M.C. ELLIOTT, préc., note 121, Edward J.M. RHOADS, *Manchus and Han: Ethnic Relations and Political Power in Late Qing and Early Republican China, 1861-1928*, University of Washington Press, 2000, et Evelyn S. RAWSKI, *The Last Emperors: A Social History of Qing Imperial Institutions*, University of California Press, 1998. Etant donné le traumatisme survenu après les années 1920 et 1930, nulle surprise de remarquer que cette perspective de recherche qui se démarque du sino-centrisme prévalait dans le milieu académique en Chine dominé par les savants Han. La tendance est suspectée par certains homologues chinois de traduire l'ambition politique de l'impérialisme étatsunien.

et du couloir de Gansu. Soutenu par le Japon, l'État du Mandchoukouo, soit le « pays du peuple mandchou » fut fondé en 1932 ; en juillet 1933, le Prince mongol Demchugdongrub convoqua les seigneurs mongols autonomistes pour considérer une proclamation d'indépendance de la Mongolie intérieure ; en novembre de la même année, la Première République du Turkestan oriental fut proclamée établie au Xinjiang ; et en 1935, un mouvement autonomiste dans les cinq provinces de la Chine du Nord fut lancé. En outre, les troupes japonaises en Asie du Sud-Est soutinrent activement l'appel du chef Thaï Phibun Songkham pour relancer l'ancien royaume de Sipsong Panna. Celui-ci se fit fort de changer le nom du pays, le Siam en celui de Thaïlande, qui sous-entendait inclure les provinces chinoises du Guangxi et du Yunnan, là où les Thaï se trouvaient en masse. Sur le terrain, des agents secrets japonais exagérèrent les différences raciales entre les minorités périphériques et leurs suzerains chinois, leur promettant de soutenir les dirigeants tribaux et religieux dans leurs efforts pour rompre avec l'État chinois.<sup>189</sup>

Cette stratégie obligea les patriotes chinois, notamment les Han, à réagir. Ruth Wodak et autres ont révélé que les systèmes sémiotiques jouent un rôle important dans la construction, la perpétuation, la transformation et la destruction de l'identité nationale et de la nation<sup>190</sup>. Les nationalistes chinois lancèrent donc des contre-attaques linguistiques pour « dénationaliser » les minorités ethniques tout en accentuant le concept du *zhonghua minzu*, applicable à la Chine dans son ensemble. Ils firent un appel à toute la population lui enjoignant de cesser d'utiliser le terme *minzu* pour désigner les ethnies. On voulait ainsi empêcher l'autodétermination nationale (*minzu zijue*) favorisée par les

---

<sup>189</sup> J. LEIBOLD, préc., note 165, p.137-138

<sup>190</sup> Rudolf DE CILLIA, Martin REISIGL et Ruth WODAK, «The Discursive Construction of National Identities», (1999) 10 *Discourse & Society*

envahisseurs.

Fu Si-nian, directeur de l'Institut de recherche d'histoire et de linguistique de l'Academia Sinica, fondé en 1928, insista sur l'emploi du terme « Territoire du Nord-Est de Chine » pour désigner la Mandchourie. Selon lui, le nom Mandchourie « est un nom délibérément créé et destiné à envahir ou diviser la Chine sans aucun fondement ethnique, géographique, politique ou économique »<sup>191</sup>. Dans une lettre adressée à l'historien Gu Jie-gang, Fu fit remarquer que l'invention de tous ces noms des minorités non han qui seraient peu académiques et antipatriotiques, étaient propres à diviser le pays.<sup>192</sup> Gu, quant à lui, publia un long essai intitulé *Zhonghua Minzu Shi Yige* (la nation chinoise est une) le 9 février 1939 pour exprimer des craintes semblables. Dans cet article qui a été diffusé par presque tous les journaux importants de la Chine inoccupée, il a reproché aux Japonais leurs « inventions terminologiques » telles le *China Proper* ayant des arrière-pensées d'annexion territoriale. « Les concepts tels que *minzu*, *China Proper* etc. ne sont pas simplement des concepts académiques, dit-il, mais également des discours politiques [...] Notre voisin à l'est a nourri depuis longtemps un dessein de nous envahir, il a créé pour cette raison le mot *China Proper*, sous-entendant que les territoires frontaliers ne sont pas propres à nous [...] » Gu estimait que c'est l'usage impropre du mot *minzu* qui causait la crise frontalière conduisant à la division de la Chine. L'État du Mandchoukouo fantoche « est en fait une invention ayant prétexte d'autodétermination nationale », de ce fait « nous devons absolument prendre au sé-

---

<sup>191</sup> Si-nian Fu, *L'Histoire du Nord-est*, Beijing, l'Institut de recherche de l'histoire et de la linguistique de l'Academia Sinica 1932, p.3 (傅斯年：《东北史纲》，中央研究院历史语言研究所，北平，1932，第3页)

<sup>192</sup> Si-nian Fu, « À l'attention de GuJiegang » (1939) dans Zhe-sheng OUYANG (dir.), *Œuvres complètes de Fu Sinian*, Changsha, Hunan Education Publishing House, 2003, p.205 (傅斯年：《致顾颉刚》(1939)，收录于欧阳哲生：《傅斯年全集》，湖南教育出版社，长沙，2003，第205页)

rieux l'usage du mot *minzu* dans le futur. Il n'y a aucune distinction des *minzu* à l'intérieur, et il n'y qu'un *zhonghua minzu* à l'extérieur »<sup>193</sup>.

À la 3<sup>e</sup> conférence nationale de l'éducation convoquée par le Ministère de l'Éducation en mars 1939, un projet relatif à l'interdiction de l'abus du vocabulaire nuisible à l'union nationale fut proposé. Celui-ci soulignait, entre autres, que l'existence même de l'idée des *minzu*, comme constituants du pays chinois est fausse. Le moment était donc venu de réajuster le discours relatif aux *minzu*. Le pédagogue Qiu Chun argumentait ainsi :

*Logiquement, il n'est pas bon d'employer le même mot pour désigner en même temps le tout et la partie. Zhonghua minzu est le nom représentant tout le peuple chinois ; les parties constituantes ne doivent donc plus être nommées par le terme minzu. Mandchourie, Mongolie ou Tibet ne signifie qu'un lieu d'origine ; les gens qui y habitent doivent donc être appelés par le terme « ren » (la personne), non pas celui de « minzu ». Si l'application du nom minzu est réservée exclusivement à la nation chinoise, l'autodétermination nationale signifie bien l'autodétermination du zhonghua minzu. Historiquement, la nation chinoise est une nation mixte depuis le début, il ne faut pas la diviser encore en plusieurs minzu.*<sup>194</sup>

(Traduit par moi)

---

<sup>193</sup> J-g. Gu, préc., note 89

<sup>194</sup> Cité par Gui-pin Lou, « Il n'y a qu'une nation chinoise - un examen historique sur la rectification et l'abolition d'appellations des minorités ethniques à l'ère de République de Chine », 2013(1287), Journal du minzu de Chine, (娄贵品:《只有一个中华民族——民国时期改废少数民族称谓的历史考察》,《中国民族报》2013年11月15日总第1287期)

L'abolition de ce terme *minzu* et la valorisation de *zhonghua minzu* furent affirmées finalement par le gouvernement central. Le chef d'État à l'époque, Tchang Kaï-chek publia à l'échelle nationale en 1943 son fameux livre *le Destin de la Chine* tout en appelant les *minzu* domestiques des *zongzu* (confrères) dans le but de créer une consanguinité partagée entre les différents groupes ethniques. « Notre République de Chine est fondée par le *zhonghua minzu* dans son ensemble. *Zhonghua minzu* est un nom signifiant l'ensemble composé par les cinq *zongzu*, soit les Han, les Mandchous, les Mongols, les Hui et les Tibétains ». Cette dénomination, *zongzu*, qui évoque sans doute le sentiment de parenté intime davantage que *minzu* (ethnie) ou *zhongzu* (race), fut depuis lors vivement préconisée par le gouvernement. Le *zhonghua minzu* depuis lors monophylétique devint un dépassement de tous les particularismes prétendument « ethniques » en tant que discours cohésif irrécusable.

Le gouvernement KMT au pouvoir s'efforça d'élucider les concepts autrefois confondus dans le but d'uniformiser le discours national, le PCC par contre, adopta une stratégie de vacillation tout en manipulant l'ambiguïté du mot. Comme nous avons déjà indiqué en haut, le PCC sous l'influence du Komintern, qui tint le nationalisme léniniste en haute estime, s'opposa fermement à cette dénationalisation nominale vis-à-vis des minorités. Il insista surtout sur la reconnaissance du droit à l'autodétermination nationale des *minzu* minoritaires jusqu'au point où « divers *minzu*, petits et faibles, puissent se scinder de la Chine et fonder leur propre État »<sup>195</sup>. Bien entendu, cette offre « généreuse » ayant pour objectif d'inciter ces groupes à se séparer de la République de Chine pour rejoindre la République soviétique chinoise, ne visa qu'à estropier le régime « bourgeois ».

---

<sup>195</sup> L'article 14 des Grandes Lignes Constitutionnelles de la République Soviétique Chinoise adoptées en 1931 à la Conférence nationale des délégués populaires soviétiques.

La Longue Marche menée par l'Armée rouge chinoise de 1934 à 1935 permit alors au PCC de se rendre compte de l'importance et de la nécessité d'obtenir le soutien des minorités s'agglomérant aux zones montagneuses de l'ouest du pays. Le recours au droit à l'autodétermination nationale put alors être considéré, pour la forme, comme une bonne stratégie pour se rendre maître des cœurs, peu importe la concrétisation de cette promesse. La négation par le PCC du statut de *minzu* auprès des minorités ethniques a eu pour but de survivre à l'offensive de ses opposants politiques.

La nouvelle formulation du discours sur le *minzu* par le KMT ne visait qu'à riposter du tac au tac au discours japonais entraînant la division nationale. Il ne s'agissait pas de nier l'ethnicité *de facto* des minorités. Le PCC, en revanche, estimait qu'une élimination même du terme *minzu* correspondait à une élimination de la réalité du *minzu* pré-existant, et que la disparition du *minzu* signifie nécessairement un rejet de l'égalité entre les *minzu*. À ce moment-là, le point focal du débat autour de savoir comment déterminer ce qu'est un *minzu* et quel groupe peut en porter le titre, se glisse vers celui de déterminer si oui ou non sera abandonné l'usage d'un terme consacré. Autrement dit, il est reconnu que des groupes culturellement, linguistiquement ou ethniquement différenciés existent en Chine, et que certains d'entre eux occupent historiquement un territoire collectif avec la volonté de disposer d'eux-mêmes. Ces populations, appelées autrefois *minzu*, pour le KMT, ne méritent pas non plus ce titre parce que pour lui, cela sème le germe de l'autodétermination nationale et conduit au déchirement de la nation. Le PCC pour sa part, estimait que les *minzu* sont ce qu'ils sont, et qu'ils sont dignes de conserver

leur nom.<sup>196</sup>

Le PCC maintint pourtant, en apparence, le partenariat avec le KMT par le biais du Front national unifié contre les Japonais. Lorsqu'il était nécessaire de s'adresser à l'envahisseur japonais, le PCC s'allia au KMT en mettant en relief le concept de *zhonghua minzu* et l'unité de la nation chinoise. À la sixième session plénière du sixième comité central du PCC (1938), le dirigeant du Parti Wang Ming en s'appuyant sur la définition de Staline de la « nation » a rejeté les propos japonais qui consistaient à « aider les Mandchous à réaliser leur autodétermination nationale » :

*De ce point de vue scientifique, les Mandchous qui sont déjà assimilés avec les Han, ne jouissent plus du droit [à disposer d'eux-mêmes]. Malgré l'existence de pas mal de descendants mandchous, il n'y a jamais de nécessité ni de possibilité de fonder l'État du Mandchoukouo.<sup>197</sup>*

(Traduit par moi)

L'invasion du Japon contemporaine et les conquêtes plus anciennes dont les Han ont fait l'objet sont naturellement différentes. À cet égard, Wang voulut établir ce qui suit :

---

<sup>196</sup> Outre les communistes chinois, les ethnologues chinois ont aussi soulevé leur dissidence sur la non reconnaissance du statut de *minzu* des minorités. Après la publication du *Zhonghua minzu est une* de Gu, l'ethnologue prestigieux Fei Xiao-tong, partant d'une perspective anthropologique rétorqua qu'un *minzu* est un être objectif qui ne peut pas être nié par l'annulation de sa désignation. Il évoqua que la poursuite de l'unité politique ne consiste pas à extirper la démarcation entre différents *minzu* mais à balayer l'inégalité politique causé par telle démarcation. Il insista sur le fait que le terme chinois *minzu* correspond au terme anglais « nation » et que le terme « *minzu* » dans l'essai de Gu correspond en fait au « *guojia* ». Il est juste de dire qu'à la compréhension de Gu, le terme *minzu* lorsqu'il est réservé exclusivement au mot *zhonghua minzu* correspond au terme « nation » au sens moderne, impliquant la revendication de l'indépendance politique, alors que le même terme *minzu* employé par Fei coïncide avec « ethnos », soit « un groupe de personnes partageant seulement les caractéristiques visibles tels que la langue, la culture et les qualités physiques ». Dans ce sens, il est vraisemblable que le *minzu* (nation) et le *minzu* (ethnos) chez Fei sont la même chose.

<sup>197</sup> Ming WANG, *La Résistance actuelle et comment persévérer dans la guerre durable pour l'aboutissement de la victoire finale*, coll. « Sélection des propos de Wang Ming », Beijing, People's Press, 1982, p.595 (王明：《目前抗战与如何坚持持久战争取得最后胜利》，载《王明言论选集》，人民出版社，北京，1982年，第595页）

*Les Japonais sont les étrangers, mais les Mongols et les Mandchous font partie du zhonghua minzu. Les Mongols et les Mandchous sont des minorités ethniques **domestiques**, culturellement et économiquement moins développées que les Han, mais les Japonais sont impérialistes. Les conquêtes des Mongols et des Mandchous visaient à renverser l'empereur des Han, mais la politique des Japonais vise à exterminer le pays et la race de toute la nation chinoise.*<sup>198</sup>

(Traduit et souligné par moi)

Pour Wang, l'invasion des Japonais est l'acte d'agression de l'étranger contre la nation chinoise, alors que les conquêtes des Mongols et des Mandchous sont une question interne qui relève de la nation chinoise. Les communistes n'estimèrent pas qu'il existe de conflit conceptuel entre *zhonghua minzu* et *shaoshu minzu* :

*Le nom zhonghua minzu que l'on utilise habituellement représente le nom collectif de tous les minzu domestiques aux confins de la Chine parce que zhonghua minzu est le noyau de divers minzu divers. Il réunit tous les minzu domestiques pour constituer une nation moderne. Ici, on ne nie pas le moindre l'existence des shaoshu minzu domestiques.*<sup>199</sup>

(Traduit par moi)

L'autodétermination nationale des *minzu* minoritaires conduirait-elle à la désintégration de la nation ? Les communistes chinois en citant la métaphore de Lénine s'objectèrent : « si un pays est doté d'une loi garantissant le droit au divorce, envoie-t-elle un couple marié heureux à la cour pour demander la séparation ? »<sup>200</sup>

---

<sup>198</sup> *Ibid.*, p.598

<sup>199</sup> Han-fu ZHANG, « La question des minorités ethniques domestiques pendant la Résistance », (1938) 2 *L'Hebdo Masses* (章汉夫：《抗战时期的国内少数民族问题》，《群众周刊》第2卷第12期，1938年)

<sup>200</sup> Cao-liang HUANG et Lian-zhen CHEN, *La Question nationale en Chine durant la guerre de résistance contre le Japon*, Hankou, Canton, Chongqing, Liming Bookstore, 1938, (黄操良、陈廉贞：《抗战时期的中国民族问题》，黎明书局，汉口、广州、重庆，1938年)



Le PCC s'en tient à l'ambiguïté du discours de *minzu* car cela lui permet de profiter de la flexibilité dans les luttes politiques. Cela permettait de cibler simultanément différents objectifs et d'unir les forces quand cela était possible. Il n'en demeure pas moins que c'est aussi cette contradiction lexicale et conceptuelle qui, après l'accession au pouvoir du PCC en 1949, a conditionné la politique ethnique dans la mesure où l'unité et la diversité cherchent à se balancer.

#### 1.4. *Minzu* stalinisé

L'une des causes de la dissolution de l'URSS pourrait être l'institutionnalisation de la multinationalité<sup>201</sup>. La République populaire de Chine a souvent copié les institutions étatiques du modèle soviétique, mais il est intéressant de constater que la Chine communiste – qui est multinationale aussi – n'a pas admis de manière servile le système confédératif ou le système des républiques fédérées : la Chine favorise les autonomies régionales sous le couvert d'un régime unitaire et centralisé.

Le Premier ministre Zhou Enlai, en exercice en 1949, a donné des explications au sujet de cet arrangement politique : d'abord, contrairement aux Russes qui sont majoritaires en population et en territoire, les Han en Chine qui constituent la majorité absolue de la population n'occupent qu'une fraction du territoire. Le fédéralisme par conséquent, tend à ériger un mur entre les ethnies et à favoriser des conflits entre diverses « nationalités ». Par ailleurs, le fédéralisme basé sur l'unique identité ethnique est contraire à l'ordre réel de la Chine où diverses ethnies se mélangent dans beaucoup de régions. Par contre, l'autonomie régionale peut s'appliquer à différentes échelles administratives pour assurer les droits relatifs selon l'importance des ethnies<sup>202</sup>. Il est vrai que le droit à la sécession octroyé aux républiques nationales fédérées de l'Union est inscrit dans la Constitution soviétique alors qu'il est totalement proscrit dans la Constitution de la RPC. Il s'agit d'un reniement total des engagements d'avant la prise de pouvoir et ceci laisse peu de place à des réclamations alternatives de souveraineté sur une base constitutionnelle. Toutefois, l'autonomie régionale à la chinoise a pour l'essentiel emboîté le

---

<sup>201</sup> Rogers BRUBAKER, «Nationhood and the national question in the Soviet Union and post-Soviet Eurasia: An institutional account», (1994) 23 *Renewal and Critique in Social Theory*

<sup>202</sup> En-lai ZHOU, *L'autonomie régionale ethnique est favorable à l'union ethnique et le progrès commun (1957)*, coll. dans « Œuvres sélectionnées de Zhou En-lai sur le front uni », Beijing, People's Press, 1984 (周恩来: 《民族区域自治有利于民族团结和共同进步》 (1957), 见《周恩来统一战线文选》, 人民出版社, 北京, 1984年)

pas à l'URSS, et cela se traduit entre autres choses par une catégorisation des groupes ethniques selon des descriptions bien caractéristiques des ethnies et approuvées par le gouvernement. La division administrative sur la base de la « nationalité » avec la nomenclature éponyme est aussi identifiée.

#### 1.4.1. L'Ethnicisation et la politisation du minzu

Depuis 1950 jusqu'à 1979, date de la reconnaissance officielle des Jino, le cinquante-sixième *minzu* identifié par le gouvernement chinois, le projet de catégorisation des groupes ethniques, entrepris par l'État communiste chinois en collaboration avec les experts en science sociale, notamment les ethnologues, les linguistes et les anthropologues, a cristallisé le paradigme ethnique des « cinquante-six *minzu* » ainsi que le concept même d'« une Chine unie multi-*minzu* ».

Certains observateurs estiment que cette mainmise étatique s'écarte de la définition stalinienne de « *natsiya* » caractérisée par quatre éléments « indispensables » partagés par une communauté, à savoir la langue, le territoire, la vie économique et la formation psychique qui se traduit dans une communauté de culture. Ils trouvent que le rôle joué par les scientifiques chinois dans la classification ethnique est plutôt actif que dogmatique<sup>203</sup>. Le fondement doctrinal ou le principe directeur de ce projet politique est cependant confirmé comme la théorie stalinienne de nation tant par le pouvoir que par la connaissance. Durant la période de Mao (1949-1976) où s'imposent une centralisation extrême du pouvoir et un contrôle absolu de l'idéologie, la théorie stalinienne de nation, censée être orthodoxe est devenue le point de départ de la compréhension et de l'étude de la question nationale ; c'est le modèle qui s'applique aux rapports interethniques en

---

<sup>203</sup> Thomas S. MULLANEY, *Coming to terms with the nation: ethnic classification in modern China*, Berkeley, University of California Press, 2011

Chine. Or, cette référence à l'URSS fit face à un nouvel enjeu linguistique et conceptuel lorsque la théorie staliniste de « nation » fut systématiquement introduite en chinois.

Tout comme l'URSS, la Chine communiste a créé son propre Bureau central de la Compilation et de la Traduction, organe spécialisé et exclusif en matière de traduction en chinois des œuvres classiques de Marx, d'Engels, de Lénine et de Staline, dirigé directement par le Comité central du PCC. Un an après la fondation de la Nouvelle Chine, Staline a publié son essai *le Marxisme et les problèmes linguistiques*, dans lequel il précisait les quatre stades d'organisation sociale de la communauté humaine en utilisant quatre termes correspondants : le clan, la tribu, la nationalité (Народность) et la nation (Нация). Selon Staline, le Народность et le Нация sont deux concepts bien distincts. Conformément au matérialisme historique marxiste qui divise l'évolution de la société humaine en cinq grandes phases, à savoir le communisme primitif, le régime de l'esclavage, le régime féodal, le régime capitaliste et enfin le socialisme (communisme), le Народность est conçu comme une phase transitoire entre la tribu des périodes esclavagiste et féodale et la nation en phase capitaliste. Bien entendu, aucun mot correspondant avec la même connotation ne se trouve ni dans la langue anglaise ni dans la langue française contemporaines<sup>204</sup>. Les traducteurs chinois montrèrent aussi leur incapacité à trouver un terme équivalent. La première version chinoise de cet article avait créé un néologisme chinois *buzu* 部族, par l'emprunt d'un caractère spécifique à chacun des deux mots signifiant tribu (*buluo*) et nation (*minzu*). Néanmoins, dans sa version modifiée, parue en 1962 ainsi que les suites, tous les Народность et Нация sont traduits

---

<sup>204</sup> Le mot français peut désigner le « sentiment d'appartenance d'une personne à la nation », pré-moderne et/ou moderne, ou bien ethno-culturelle et/ou politico-juridique. Dans le contexte français, dès lors que la nation par les juristes est définie comme souveraineté politique, ce mot à l'époque des années 1950 ne signifiait que l'appartenance d'une personne à l'État. De toute façon, il ne désigne jamais un groupe humain qui n'existe qu'à une certaine période historique. Par rapport à l'histoire des concepts « nationalité » en France, voir Gérard NOIRIEL, « Socio-histoire d'un concept. Les usages du mot « nationalité » au XIXe siècle », (1995) *Genèses*

par *minzu*, mais avec les parenthèses marquant la période historique (tableau 3). Cette façon de traduire déséquilibre l'articulation des phrases en chinois. Elle complique encore plus les confusions conceptuelles. Puisque l'URSS traduit le terme Народность désignant les ethnies différentes telles que les Russes, les Ukrainiens ou les Estoniens, etc. en anglais « nationality » pendant qu'il exporte à l'Occident la théorie stalinienne, la Chine officialise aussi cette traduction pour désigner les *minzu* minoritaires domestiques. Cela peut expliquer l'abandon du terme *buzu*, car ce terme aussi supprime le titre de *minzu* des minorités auquel les communistes chinois de la période révolutionnaire ont attaché un grand prix. Par ailleurs, si le *buzu* avait été adopté, les Han ne seraient pas devenus un *minzu* (nation) qu'après la fin du 19 siècle où le capitalisme s'est établi en Chine, ce qui aurait bouleversé l'anthropologie établie. De toute façon, le terme « nationality » est officiellement réservé à tous les *minzu* domestiques composant l'État socialiste, et paradoxalement ces « nationalités » sous le régime socialiste chinois sont théoriquement les nationalités précapitalistes.

Le terme russe Народность peut en fait tirer son origine des lexies d'Engels. Dans l'article *Qu'a à faire avec la Pologne, la classe ouvrière ?* paru en 1866 et rédigé en anglais, Engels employait le terme « nationality » pour désigner des groupes ethnoculturels et linguistiques au sein d'une nation, notamment les nations occidentales dont le capitalisme est ascendant comme le Royaume-Uni, la France et l'Allemagne. Des « nationalités » ne sont pas encore devenues des nations parce qu'elles n'ont pas leurs propres États. Les « nationalités », comme les Celtes des Highlands et les Gallois sont appelés par Engels les « restes de peuples disparus depuis longtemps ». Les Bretons de la Bretagne en France ne sont pas désignés comme nations plus que les « habitants

celtiques »<sup>205</sup>. Suivant cette logique, Staline, lorsqu'il théorise la question nationale dans une série d'écrits représentés par *le Marxisme et la Question nationale* (1913) où il a soulevé pour la première fois la définition classique de « nation », à savoir « une communauté stable, historiquement constituée, de langue, de territoire, de vie économique et de formation psychique, qui se traduit dans la communauté de culture », employait les deux termes « nation » et « nationalité » pour désigner la dichotomie entre les nations d'Europe occidentale et les nations d'Europe orientale. « En Occident les nations se sont développées en États, en Orient se sont formés des États multinationaux, États composés de plusieurs nationalités ».

Le contraste entre États nationaux occidentaux et États multinationaux orientaux s'explique par le fait que les conditions du féodalisme ne sont pas encore liquidées en ces derniers, où le capitalisme est faiblement développé, « lorsque les nationalités refoulées à l'arrière-plan n'avaient pas encore eu le temps de se consolider économiquement, pour se constituer en nations ». Sur leur chemin pour se constituer en nations, elles « rencontrent la résistance vigoureuse des couches dirigeantes des nations maîtresses, placées depuis longtemps déjà à la tête de l'État ». Il faut attendre que le capitalisme de ces nationalités refoulées se développe jusqu'à ce que ces couches dirigeantes des nations maîtresses ne puissent plus résister, pour qu'elles se constituent en nations qui seraient dotées du droit de disposer d'elles-mêmes. Il semble donc que la limite entre la nationalité et la nation ne consiste qu'au degré du développement capitaliste.

Ainsi, la question se posera après l'entrée en phase socialiste : pourquoi demeurent-

---

<sup>205</sup> Friedrich ENGELS, «What have the working classes to do with Poland? », (1866) 159 *The Commonwealth*

elles des nationalités dans l'État socialiste soviétique ? N'auront-elles pas été remplacées par les nations socialistes ? Les révolutionnaires bolcheviques avaient été trop optimistes pour l'idéologie communiste qui devrait se placer au-dessus du nationalisme, ou pour la force cohésive de la classe, tandis qu'ils avaient sous-estimé la durabilité de l'identité nationale. Cela étant, la nation ne pouvait pas être immédiatement couverte ou surmontée par une conscience de classe comme prévu. Mais les communistes au pouvoir ne renoncent jamais à une telle conviction que le nationalisme bourgeois sera abandonné et remplacé finalement par le patriotisme envers un État ouvrier. Dans cette perspective, il ne fait pas de sens de différencier la nationalité de la nation, car toutes les deux sont temporaires au profit d'un État unifié moderne et socialiste. Cela peut expliquer l'absence de nation soviétique, ou de construction nationale à l'échelle de l'État dans le discours sur la nation en URSS. La soi-disant korenizatsia ou « nativisation » ne consistait pas à nationaliser l'État soviétique, mais ses entités constituantes. Malgré la distinction théorique entre la « nationalité » et la « nation », l'ensemble de l'URSS ne s'est pas réclamée comme nation au sens de l'État-nation.<sup>206</sup> Elle a, au contraire, systématiquement accommodé, élaboré et promu la nationalité (au sens du sentiment d'appartenance à une nation, ou l'identité nationale) des « nationalités » territorialisées. Autrement dit, l'appartenance à la nation qui aurait d'ordinaire été rattachée à l'État est en effet accordée aux subdivisions de l'État d'Union soviétique.

---

<sup>206</sup> A partir des années 1960, le gouvernement central soviétique a commencé à propager le discours du « peuple soviétique » qui est censé inclure toutes les nationalités, c'est-à-dire l'ensemble des citoyens de l'Union, accompagné de l'effort de russification de la population, mais l'effondrement de 1991 révèle que l'effet d'intégration que ce slogan politique a produit est beaucoup moins important que celui de division par la mise en pratique de l'institutionnalisation nationale des « nationalités » composées.

Russe	Anglais	Français	Allemand	Chinois
Народность	Nationality	Nationalité	Völkerschaft	Minzu (précapitaliste)
Нация	Nation	Nation	Nation	Minzu (capitaliste)

Tableau 3 : traductions des mots stalinistes en langues différentes

À l'échelle sous-étatique, il convient de dire que la Chine communiste est exactement la réimpression de l'URSS au sens où les minorités sont « nationalisées » basées sur un territoire. Dans le projet de catégorisation de *minzu*, chaque citoyen chinois est placé dans une catégorie de *minzu*, et les *minzu* minoritaires obtiennent des droits dont les Han ne jouissent ni à l'intérieur ni à l'extérieur des régions autonomes. L'égalité de *minzu* et l'unité (ou la cohésion) des *minzu* sont devenues le discours central en matière de relation interethnique dans l'État. Pour l'égalité de *minzu*, il faut lutter contre toute forme de discrimination et d'oppression envers les minorités ; pour l'unité de *minzu*, il faut lutter contre le chauvinisme des Han et le nationalisme régional des minorités. L'autonomie de *minzu* s'est substituée à l'ancienne formulation d'autodétermination de *minzu* du discours officiel. À partir de là, le terme *minzu* glisse graduellement vers l'équivalence sémantique à *shaoshu minzu* puisque seulement ce dernier est relié à l'autonomie. Quand on dit *minzu zizhi* (l'autonomie de *minzu*), on parle de l'autonomie des minorités. L'autonomie de *minzu* fait aussi partie des politiques sur le *minzu* (*minzu zhengce*), donc quand on dit *minzu zhengce*, on parle des politiques portant sur les minorités sans aucun rapport avec les Han ou le *zhonghua minzu*. Avec l'établissement du



régime socialiste, une politique de « discrimination positive » envers les minorités s'est établie en Chine.

#### 1.4.2. La négation complète du *minzu*

Mais cette politique modérée en vue de renforcer le pouvoir politique et l'intégralité du territoire fut radicalisée par la Révolution culturelle. Elle a été marquée par l'adoption de la *Décision du Comité central du PCC relative à la Révolution culturelle du prolétariat*, soit « les 16 clauses » du 8 août 1966. Elles énoncent que ce mouvement a pour objectif de bloquer le chemin du capitalisme, de remettre en question l'autorité académique contre-révolutionnaire de la bourgeoisie, de critiquer l'idéologie de la bourgeoisie et de toute classe opprimante. Il s'agissait de réformer l'éducation, la littérature et l'art, et de défaire toute superstructure jugée non conforme à la base économique socialiste ; le tout au profit du renforcement et du développement du socialisme. Somme toute, la lutte des classes était devenue la tâche primordiale du Parti et de l'État, un bouleversement excessif qui a duré dix ans.

Sous le slogan « révolution non coupable, révolte juste », la Révolution culturelle a dévasté presque toutes les institutions culturelles, économiques, politiques et juridiques du pays. Sous l'impact de ce radicalisme, le *minzu* se retrouva victime de cette lutte de classe. Le discours officiel et ses slogans qui inondaient la nation proclamaient que « la question nationale est essentiellement une question de classe » ; que « la lutte des classes est le seul moyen disponible pour résoudre les conflits inter-*minzu* ». D'une manière radicale, l'existence même de l'ethnicité, voire le *minzu* lui-même comme une catégorie officiellement reconnue, fut complètement niée. Certaines minorités furent

considérées comme artificiellement créées et la formulation des caractéristiques ou distinctions ethniques fut considérée comme une sorte de complot *minzu*<sup>207</sup>. L'autonomie régionale des minorités fut considérée comme un acte de sécession ou d'indépendance.

Parallèlement, les Commissions des affaires des nationalités (The Nationalities Affairs Commission) à tous échelons furent éliminées. Certains organismes autonomes dédiés à la gestion des minorités furent révoqués sans aucun fondement juridique. Avec l'effacement des dispositions juridiques relatives au droit à l'autonomie dans la Constitution de 1975, l'autonomie régionale des minorités perdit totalement sa légitimité politique et juridique. La promotion des langues des minorités et l'édition des publications liées aux minorités furent arrêtées. De surcroît, bon nombre de cadres issus des minorités furent persécutés jusqu'à la mort. Bien des accusations injustifiées, parfaitement fausses furent lancées. L'affaire du « nouveau Parti révolutionnaire populaire de la Mongolie intérieure »<sup>208</sup>, le massacre de Shadian<sup>209</sup>, l'incident de Yanbian<sup>210</sup> en sont des exemples. Pire encore, on a écrasé « les quatre vieilleries »<sup>211</sup>, c'est-à-dire les croyances religieuses particulières aux minorités. Mao a donné l'ordre de détruire en plein jour des immeubles religieux considérés comme sacrés pour les croyants et il a autorisé la persécution de certaines figures religieuses vénérées par les habitants. Le

---

<sup>207</sup> Il semble que cette formulation radicalisée a influencé le discours contemporain sur la « dénationalisation » du *minzu* comme ce que l'on voit plus loin.

<sup>208</sup> Le nouveau Parti révolutionnaire populaire de la Mongolie intérieure (1945-1947) était un parti nationaliste et autonomiste fondé en Mongolie intérieure. Durant la Révolution Culturelle, lorsque la chasse aux sorcières a touché la Mongolie intérieure, les rebelles ont repris l'histoire de son mouvement nationaliste pour liquider les présumés membres séparatistes. Environ 700 mille personnes dont la majorité mongole furent incriminées et persécutées à tort.

<sup>209</sup> Situé dans la province du Yunnan au sud-ouest, Shadian est un village de la minorité Hui qui pratique la religion musulmane. Durant la Révolution Culturelle qui imposa l'interdiction de la prière religieuse, la fermeture des mosquées et la conversion des moeurs ethniques, beaucoup de persécutés se rendent à Shadian qui devint donc la base contre-révolutionnaire aux yeux des gardes rouges. Le refus de réouverture de la mosquée a aggravé le conflit entre les musulmans et l'autorité. En juillet 1975, l'Armée populaire de libération a utilisé des fusils, des canons et des bombardements aériens pour réprimer le conflit armé et causé la mort d'environ un millier de personnes.

<sup>210</sup> La préfecture autonome des minorités coréennes de Yanbian se situe à la frontière entre la RPC et la Corée du Nord. En 1967, Mao Yuan-xin, neveu de Mao Ze-dong, poussa les masses à travers le fleuve Tumen frontalier, et les accusa d'insurrection et de haute trahison. Plus de 80 personnes furent battues à morts et 300 autres furent blessées.

<sup>211</sup> Les quatre vieilleries sont les vieilles idées, la vieille culture, les vieilles coutumes et les vieilles habitudes.

traumatisme dû à ce mouvement gauchiste catastrophique, initié par l'ethnie dominante, bien qu'il ne vise pas spécifiquement les *minzu* minoritaires, ne peut pas s'avérer moins important chez eux que les Han.

### 1.5. *Minzu*, nouveau débat sur le réajustement terminologique

Depuis 1978, soit deux ans après la mort de Mao qui marque la fin d'une ère, l'ordre social en Chine revient graduellement à la normale. La politique de discrimination positive envers les minorités est reprise. La réforme et l'ouverture proposées par le dirigeant successeur du Parti, Deng Xiaoping permet à la Chine de se rapprocher de l'Occident pour chercher ainsi des remèdes contre la misère et la désolation laissées par les politiques de Mao. Avec l'assouplissement de l'emprise idéologique et l'introduction graduelle des idées démocratiques et libérales occidentales, les chercheurs chinois commencent à faire face au système discursif composé par des termes et concepts de provenance occidentale. Il s'agit de s'adapter aux normes internationales et cela devient un nouveau courant qui réorienta la vie intellectuelle en Chine.

#### 1.5.1. La contestation par le *zuqun* (groupe ethnique)

Des changements sont survenus suite à la nouvelle vague de décolonisation, après la Seconde Guerre mondiale, et suite aux mouvements de promotion des droits civiques dans les démocraties libérales occidentales à partir des années 1960. L'intelligentsia occidentale a voulu enlever les relents de racisme et de colonialisme dans le discours académique. Cela s'est avéré d'abord en anthropologie et dans d'autres disciplines de sciences humaines. Le terme « ethnie/groupe ethnique/minorité ethnique » qui sert à désigner « le groupement humain qui possède une structure familiale, économique et sociale homogène, et dont l'unité repose sur une communauté de langue, de culture et de conscience de groupe »<sup>212</sup>, fut introduit en Chine continentale en passant par Taiwan et par Hong Kong. On créa un nouveau terme chinois, le *zuqun*, et ce fut une remise en

---

<sup>212</sup> L'usage de ce terme est contextualisé et controversé même en l'Occident. En Amérique du nord, les groupes ethniques désignent en général les groupes sociaux issus de l'immigration tandis qu'en Europe, ce terme peut désigner les groupes humains déjà existants avant la formation de la nation moderne, tels que les Gaulois, les Bretons etc.

cause de tout le concept de *minzu*.

Les partisans du remplacement de *minzu* par *zuqun* pour désigner les minorités domestiques ont réfléchi comme suit : d'abord, le concept de *minzu* stalinisé est en effet un concept politique, non pas un concept précis scientifique. Avec l'affaiblissement du facteur de classe dans la définition de *minzu*, et pour se conformer aux standards internationaux des milieux académiques, la connotation du terme *zuqun* décrivait bien la réalité des minorités domestiques de Chine. Ensuite, par l'usage de ce mot *zuqun*, le vieux problème de la distinction entre le *zhonghua minzu* et le *shaoshu minzu* disparaissait ; le problème de traduction aussi, celui de l'équivalence de *minzu* à *nation*, et de *zuqun* à *ethnie* serait réglé. Enfin, si le terme *minzu* est réservé exclusivement à *zhonghua minzu* (la nation chinoise), on ne risquera plus de prêter le flanc aux certains *minzu* minoritaires, qui manifestaient des velléités séparatistes au nom de *minzu zijue* (l'autodétermination nationale).

L'érudit et éminent professeur de l'Université de Pékin, Ma Rong plaide depuis une décennie en faveur du *zuqun* et de la « dépolitisation » des minorités domestiques. Il blâme entre autres, l'appellation *minzu* qui empêcherait la construction d'une conscience cohésive nationale de *zhonghua minzu* particulièrement parmi les *minzu* minoritaires. Pour lui, cela pourrait conduire en ce siècle, à l'éclatement du pays !<sup>213</sup> Ses préoccupations autrefois considérées comme excentriques sont partagées par un groupe de réflexion basé à l'Université de Tsinghua. Le doyen de l'Institut de recherche sur la

---

<sup>213</sup> Rong MA, «Whether There Will Be a Scene of Secession in China in the 21st Century? (in Chinese) », (2011) 38, 39 *Leaders* (马戎：《21 世纪的中国是否存在国家分裂的风险》，《领导者》2011 年第 38、39 期)

situation nationale, Hu An-gang, expert en la matière, ressuscite le terme autrefois apprécié par Sun Yat-sun, *guozu* (nation-État, ou state nation en anglais). Le terme réfère donc au discours destiné à effectuer l'intégration nationale et à renforcer l'identification à la collectivité chinoise. Il souligne, entre autres, que la formulation « fossile » des cinquante-six *minzu* est en réalité contraire à la réalité nationale parce qu'évidemment, elle exclut des groupes non identifiés par le gouvernement avec aucune de ces cinquante-six catégories reconnues. Les étrangers naturalisés chinois ainsi que les citoyens chinois résidant à Hong Kong, Macao et à Taiwan sont tous des citoyens de Chine, mais ils n'entrent pas dans les catégories *minzu*.<sup>214</sup>

Leurs opposants quant à eux, insistent sur le maintien du mot *minzu* pour identifier les cinquante-six groupes ethniques reconnus par l'État. Ils raisonnent que, tout d'abord, le terme *minzu*, déjà sinisé par la catégorisation des groupes ethniques implique le statut politique des minorités reconnues par l'État alors que le terme *zuqun* à l'origine de l'ethnie est un concept purement culturel. Puis, la compréhension du mot chinois *zuqun* est très étendue. Elle peut désigner des groupes sousculturels d'une société tels que la communauté homosexuelle, la communauté des travailleurs migrants, etc. Ensuite, le titre *minzu* est déjà accepté et hautement apprécié par les minorités et sa suppression risque donc d'être considérée comme du chauvinisme des Han ; et enfin, malgré la confusion conceptuelle lorsqu'il s'agit de deux échelons sémantiques, cela exerce peu d'influence sur l'identification d'un individu avec tous les deux, c'est-à-dire l'appartenance au *minzu* ethnique duquel il est issu et l'appartenance à la nation chinoise dont il est

---

<sup>214</sup> An-gang HU et Lian-he HU, «China Dream: It Belongs to Everyone of the Chinese Nation», (2013) 28 *Journal of Tsinghua University (Philosophy and Social Sciences)* (胡鞍钢、胡联合：《中国梦的基石是中华民族的国族一体化》，《清华大学学报（哲学社会科学版）》2013年第4期第28卷） En fait, plus tôt en 2000, Ma Rong a déjà proposé une solution, celle d'éclaircir la confusion lexicale relative à la notion de *minzu* : la première option est de raviver le *guozu* pour décrire la nation chinoise avec le maintien de la formulation « cinquante-six *minzu* » ; la deuxième option est de préserver « *zhonghua minzu* » pour correspondre à « nation » mais de changer le titre des cinquante-six *minzu* en *zuqun* pour correspondre à « groupe ethnique ».

citoyen.

Parallèlement au débat autour des concepts terminologiques parmi les théoriciens chinois, des institutions et des publications liées au *minzu* ont subtilement changé leur nom anglais officiel. Ils ont substitué le terme ethnies au terme nationalité (Tableau 4). La désintégration de l'URSS, l'augmentation des échanges avec les penseurs occidentaux, et les contestations provenant de la communauté internationale sur l'usage du mot « nationalité » ont eu des impacts. Pour le terme stalinien « nationalité », des malentendus ont pu survenir dans la mesure où ce mot signifie d'abord un état d'appartenance d'un citoyen à l'État. Même si sa connotation comme « peuple qui partage des communalités ethnoculturelles » est conservée en langue anglaise, cette connotation implique aussi la revendication politique du territoire et a amené le gouvernement chinois à revenir à l'appellation apolitique d'« ethnicity » lorsqu'il s'adresse à la communauté internationale dans le cadre diplomatique<sup>215</sup>. On craint que le mot « nationality » ne soit interprété pour désigner le peuple qui réclame la souveraineté et la séparation.

Nom officiel en chinois	Ancien nom anglais officiel	Nouvelle traduction officielle
Guojia minzu shiwu weiyuanhui 国家民族委	State Nationalities Affairs Commission	State Ethnic Affairs Commission

<sup>215</sup> Des exemples que l'on peut voir: le Livre Blanc en version anglaise *Regional autonomy for ethnic minorities* publié par le Conseil des Affaires d'État au 28 février 2005, le livre blanc en version anglaise *China's Ethnic Policy and Common Prosperity and Development of All Ethnic Groups* publié par le même organisme central au 27 septembre 2009, des annuaires en version anglaise *China's Ethnic Statistical Yearbook* publiés par la Commission d'État des Affaires Ethniques en collaboration avec le Bureau national des statistiques de Chine et tous les documents formels concernant les minorités domestiques présentés à l'ONU ont adopté le terme « ethnic minority » à la place de « national minority » ou « minority nationalities » pour désigner divers minzu au sein de la Chine, et en même temps, le terme « nation » pour désigner *zhonghua minzu*. Au discours officiel adressés à l'étranger, c'est *A Unified Multi-Ethnic Country and a Nation with Diverse Cultures*.

Minzu yanjiusuo 民族研究所	Institute of Nationalities	Institute of Ethnology and Anthropology
Zhongguo minzu 《中国民族》	<i>Nationalities Unity</i>	<i>China's Ethnic Groups</i>
Minzu yanjiu 《民族研究》	<i>Nationalities Studies</i>	<i>Ethno-National Studies</i>
Minzu xue 民族学	Study of nationalities	Study of ethnicity

Tableau 4 Changement du nom anglais officiel de certaines institutions et publications liées au minzu depuis la fin des années 1990

#### 1.5.2. Minzu sinisé, de l'Orient à l'Occident

Récemment, la modification des noms a fait un bond en avant. En novembre 2008, le *Central University for Nationalities*, l'institution d'enseignement supérieur clé à l'échelon national, spécialisé dans les recherches des minorités ethniques et la formation des élites issues des minorités ethniques, a changé son nom anglais en *Minzu University of China* sans fournir d'explication. Le mot « nationalities » était remplacé par le mot chinois *minzu*. Le 21 mai 2012, *Guizhou University For Nationalities* à l'échelon provincial a suivi le pas. Elle s'appelle maintenant la *Guizhou Minzu University*<sup>216</sup>. L'une des explications fournies par cette dernière mérite notre attention : il s'agissait de constater « la montée de la Chine ». En effet, le débat terminologique qui avait cours

<sup>216</sup> Il est à noter que parmi les universités spécialisées dans les études sur les minorités ethniques, il n'y a que le *Guizhou Minzu University* qui a suivi le pas du *Minzu University of China* après la modification du nom du dernier jusqu'à présent. Les autres gardent le mot anglais *Nationalities*.



chez les experts avait déjà fait évoluer le sujet vers celui de la « concurrence discursive » à l'académie internationale. « Modifier le mot chinois en prenant l'anglais comme point de repère est essentiellement le mode de pensée des érudits des pays arriérés. » « Les chercheurs chinois sont susceptibles de tomber, consciemment ou non, dans l'orbite occidentale. » « Les échanges entre l'Est et l'Ouest devront être bidirectionnels et permettre aux participants de connaître et de comprendre le mode de pensée chinois, son histoire ainsi que sa situation présente y compris avec les caractéristiques particulières de la Chine. »<sup>217</sup>

Il est évident que la remontée de la Chine a permis aux intellectuels chinois d'initier des réflexions, en s'appuyant sur l'incommensurabilité éventuelle du terme, sur la transmission vers l'est des sciences et des systèmes occidentaux depuis la fin du 19e siècle. Une centaine d'années sont passées et il est temps d'inverser la direction de la transmission. Le même mot *minzu* qui a été importé en Chine de l'Occident en passant par le Japon sera exporté en son lieu d'origine avec un nouveau contenu. Certains observateurs du nationalisme contemporain chinois ont constaté avec pertinence que le déclin du marxisme-léninisme et l'émergence économique de la Chine ont permis d'ouvrir la voie au nationalisme pour combler le vacuum idéologique. La canalisation délibérée du discours officiel a permis la propagation dans la société chinoise d'un nationalisme anti-occidental. Le cercle académique, sans doute, peut être contaminé par ce trait antagoniste des conservateurs culturels. Leurs activités de recherches sur la nation sont devenues nationalistes<sup>218</sup>. Par ailleurs, certains chercheurs occidentaux spécialisés

---

<sup>217</sup> Bing-hao JIN, Yao-guang BI et Yan-wei HAN, « *Minzu et zuqun*, les concepts complémentaires ou subversifs ? », (2012) 2 *Heilongjiang National Series* (金炳镐、毕跃光、韩艳伟：《民族与族群：是概念的互补还是颠覆？》，《黑龙江民族丛刊》，2012年第2期)

<sup>218</sup> Yan CHEN, «The Paradox of Contemporary Chinese Nationalism and its characteristics» dans Yan CHEN et Yu-

dans l'ethnologie chinoise proposent eux aussi de conserver cette non-traduction parce que ce terme sinisé ne correspond ni à nation ni à ethnie.<sup>219</sup>

### 1.5.3. *Zhonghua minzu* et sa portée conceptuelle

Contrairement à l'URSS qui a trop tardé à initier une formulation de la nation soviétique comme discours cohésif des populations ethniquement diversifiées, la PCC en même temps qu'il institutionnalise les *minzu* minoritaires, ne renonce jamais à la construction discursive de la nation chinoise. Il continue à s'en tenir à sa stratégie lors de la guerre contre le Japon, à savoir le maintien de la dualité conceptuelle de *minzu* qui désigne la nation et tout à la fois les groupes de population qui les composent. L'ethnologue contemporain renommé Fei Xiao-tong a développé à ce sujet, une formulation qui est depuis lors considérée comme classique :

*J'utilise le mot zhonghua minzu pour désigner le milliard habitants ayant une identité nationale commune dans les limites du territoire de la Chine. Les cinquantaines de minzu compris sont la diversité, et le zhonghua minzu est l'unité. Bien qu'ils soient appelés minzu, leurs échelles sont différentes. [...]Le zhonghua minzu est une entité comportant les cinquante-six minzu présents sur le territoire de la RPC, non pas un terme générique désignant l'agrégat des cinquante-six minzu parce que ces cinquante-six minzu regroupés se sont déjà unis comme une entité interdépendante, unifiée et indivisible, dont les constituants sont dotés d'une identité de minzu à une échelle supérieure, soit l'émotion et la morale de partager les joies et les peines, l'exis-*

---

shuo ZHENG (dir.), *Globalization and Identification - The Paradox of Contemporary Chinese Nationalism (in traditional Chinese)*, Hong Kong, City University of Hong Kong Press, 2012 (陈彦：《中国当代民族主义的悖论及其特征》，载陈彦、郑宇硕主编：《认同与全球化——当代中国民族主义悖论》（繁体中文），香港，香港城市大学出版社，2012年）

<sup>219</sup> Stevan HARRELL, « Des difficultés à l'égard de la traduction du concept de *minzu* », (2010) 108 *Chinese Social Science Today* (郝瑞：《“民族”概念翻译中的难题》，《中国社会科学报》2010年7月22日第108期)

*tence et la mort, l'honneur et la honte, et le sort. J'en déduis l'idée de multihiérarchie de l'identité de minzu. Dans cette structure d'unité dans la diversité, les cinquante-six minzu sont la hiérarchie de base, et le zhonghua minzu est la hiérarchie supérieure.*<sup>220</sup>

(Traduit par moi)

Voici le concept de « l'unité pluraliste de la nation chinoise » qui a obtenu le soutien du gouvernement chinois. Il n'en demeure pas moins que cette formulation limitant le *zhonghu minzu* aux frontières du pays est remise en question par la diaspora chinoise à l'étranger. Pour ce groupe d'ethnicité chinoise, mais ayant une citoyenneté étrangère, le *zhonghua minzu* est un concept ethnoculturel plutôt que politico-juridique. Selon les Chinois d'outre-mer, le *zhonghua minzu* est une ethnie qui est liée à la culture chinoise et ce concept est d'ores et déjà largement accepté sans aucune implication politique, par ceux qui à l'étranger ont reçu une éducation chinoise ou relative à la Chine. Ils préfèrent *zhonghua minzu* à *zhongguoren* parce que ce dernier terme évoque l'idée de citoyen de la République populaire de Chine. Il faut pourtant souligner que ceux qui s'identifient eux-mêmes au *zhonghua minzu* aiment invoquer deux autres désignations présumées synonymes du *zhonghua minzu* : les descendants des Empereurs Yan et Huang et les descendants du dragon. La vérité est que les Empereurs Yan et Huang et le dragon sont tous les représentations mythiques des Han ! La correspondance du *zhonghua minzu* avec les descendants des Empereurs Yan et Huang ou du dragon chez la diaspora chinoise rétrécit le champ significatif de ce même terme employé en Chine. Autrement dit, ce terme qui n'a pas de sens ethnique en Chine décrit une réalité ethnique hors de la Chine.

---

<sup>220</sup> Xiao-tong FEI, *La structure de la diversité dans l'unité de la nation chinoise*, édition révisée, Beijing, Central University for Nationalities Press, 1999, p.3 et p.13 (费孝通：《中华民族多元一体格局》，修订版，北京，中央民族大学出版社，1999年)

Cela aussi pose une question aux libéraux chinois qui favorisent la construction de la nation chinoise dans une perspective de citoyenneté libérale et de constitutionnalisme patriotique. Pour eux, le *zhonghua minzu* devra être le concept de base qui règne sur les cinquante-six ethnies et qui façonne l'allégeance du citoyen individuel par rapport à la nation dont les limites territoriales sont les frontières de la RPC. Autrement dit, la citoyenneté et la nationalité chinoises sont congrues. Ainsi, la diaspora chinoise n'en fera pas partie. Cependant, les dirigeants communistes tendent à employer ce terme au sens plus étendu pour nommer tous les « Chinois » liés, politiquement, juridiquement, culturellement et ethniquement à la RPC.

## **Bilan : le concept de *minzu* en contestation**

Lisons maintenant des extraits de la Constitution en vigueur de la RPC. Et commençons par une version française<sup>221</sup> :

*À partir de 1840, la Chine féodale est peu à peu devenue un pays semi-colonial, semi-féodal. Pour gagner l'indépendance nationale, la libération des **ethnies** et les libertés démocratiques, le peuple chinois a entrepris des combats courageux qui se sont succédé les uns aux autres. (Le préambule, 2e paragraphe)*

*En 1949, toutes les **ethnies** de Chine, sous la direction du Parti communiste chinois mené par le Président Mao Zedong, après une longue période pleine de vicissitudes et de combats difficiles, qu'ils soient sous forme armée ou d'autres formes, ont finalement renversé l'impérialisme, le féodalisme et le capitalisme bureaucratique. (Le préambule, 5e paragraphe)*

*La République populaire de Chine est un pays **multiethnique** unifié fondé en commun par toutes les **ethnies** du pays. [...] Dans le combat pour la sauvegarde de l'union des **ethnies**, il faut s'opposer au chauvinisme de grande **ethnie**, et en particulier au chauvinisme grand Han, il faut aussi s'opposer au nationalisme local. L'État doit consacrer tous ses efforts à la prospérité commune de toutes les **ethnies**. (Le préambule, 11e paragraphe)*

*Elle continue de s'opposer à l'impérialisme, à l'hégémonisme et au colonialisme, elle renforce sa solidarité avec les peuples du monde entier, soutient les **ethnies** opprimées et les pays en voie de développement dans leur juste lutte pour l'acquisition et la protection de leur indépendance **nationale** et le développement de leur économie **nationale**, elle consacre tous ses efforts au maintien de la paix mondiale et au progrès de l'humanité. (Le préambule, 12e paragraphe)*

---

<sup>221</sup> [http://www.chine-informations.com/guide/constitution-de-la-republique-populaire-de-chine\\_3258.html](http://www.chine-informations.com/guide/constitution-de-la-republique-populaire-de-chine_3258.html) consulté le 8 avril, 2015

*Toutes les **ethnies** de République populaire de Chine sont égales. L'État protège les droits et intérêts légitimes de toutes les **ethnies**, maintient et développe des relations inter**ethniques** fondées sur l'égalité, la solidarité et l'entraide. Toute discrimination ou oppression d'une **ethnie**, quelle qu'elle soit, est interdite ; tout acte visant à briser l'unité **nationale** et à établir un séparatisme **ethnique** est interdit. (L'article 4)*

*Les organes autonomes des zones **ethniques** autonomes administrent librement l'éducation, les sciences, la culture, la santé et les sports de la zone, protègent et ordonnent le patrimoine culturel **ethnique**, développent et font rayonner la culture des **ethnies**. (L'article 119)*

Dans cette version, traduite et interprétée par le traducteur, les mots que je souligne en gras sont tous à l'origine d'une même notion chinoise, celle du *minzu*. Il convient d'imaginer la perplexité d'un citoyen chinois lorsqu'il lit la loi fondamentale de son pays. Un tel concept comme celui de *minzu*, une fois inscrit dans la langue juridique se devait d'être précis, explicite et univoque. Toutefois, le terme en question, qui apparaît dans le texte juridique – notamment dans le texte de la loi fondamentale d'un État – a parfois des significations bien variées. Il est utilisé tantôt dans le sens de « nation chinoise », porteuse de la souveraineté, par opposition à d'autres États-nations dans le monde, tantôt dans le sens de « groupes ethniques », soit des subdivisions de la nation chinoise.

Cette ambiguïté sémantique est « avant tout une décision réfléchie, moins soucieuse de scientificité que d'efficacité politique »<sup>222</sup> si l'on considère le cheminement de l'histoire de ce concept. Cette ambiguïté remonte loin dans l'histoire de la Chine. Depuis le début de son introduction, elle agite et conditionne la politique identitaire de l'Empire

---

<sup>222</sup> Joël THORAVAL, « L'usage de la notion d'« ethnicité » appliquée à l'univers culturel chinois », (1999) *Perspectives chinoises*

du Milieu. Les intellectuels et les autorités chinoises ont voulu, à un moment, rejeter ce concept, mais ils ont finalement dû continuer à en faire usage.

Les discours modernes chinois, peu importe les questions sociales ou idéologiques, sont articulés dans une large mesure dans des termes qui sont créés et normalisés par des traductions de type occidental. La notion de nation, sans nul doute, n'y échappe pas. Le terme nation dans son sens moderne, dès son apparition en Europe occidentale, constitue l'un des concepts fondamentaux de la politique et des sciences sociales. Ils sont devenus indispensables comme slogans de mobilisation particulièrement pour ceux qui s'engagent dans des conflits de pouvoir. Par sa nature manipulable due à son ambiguïté sémantique difficile à définir, ce concept fait l'objet de contestations interminables, parce qu'il porte des sens variés selon les nouvelles circonstances et les nouveaux environnements sociaux. Par l'instrument de la traduction, toute société acquiert de nouveaux concepts ; elle les emprunte et les adapte selon les nouveaux besoins.

La Chine a introduit ce nouveau concept de *nation*, au moment même où la modernisation était engagée à la fin du 19<sup>e</sup> siècle, transition de l'Empire à l'État-nation par le prisme de la traduction des langues occidentales d'abord et par l'interprétation japonaise des textes occidentaux ensuite. Ce concept d'origine occidentale est ambigu, controversé ; il est contesté notamment sous ses deux aspects sémantiques basés sur des interprétations françaises et allemandes bien différentes. Il semble ainsi inévitable que la traduction tende à ne pas pouvoir saisir le sens de la langue d'origine lors de sa transmission d'un contexte à l'autre. Cette inévitabilité est d'autant plus susceptible d'émerger que la société réceptrice est dotée d'une histoire, d'un ensemble d'institutions, d'une culture politique, d'une structure démographique et d'une langue complètement

différentes. Les obstacles à la compréhension de la société étrangère par le traducteur et à la fois par l'audience sont ainsi redoutables. Dans la longue durée de l'histoire de la Chine moderne, le concept de nation ainsi que son adaptation à la société chinoise par des traductions constituent alors une entrave sémantique instable, ambiguë et indéterminée.

Au début de son introduction en Chine sous la dernière dynastie des Qing, parallèlement à l'introduction des idées sur la diplomatie moderne basée sur le système d'État-nation, le concept de nation était interprété par les missionnaires et les diplomates étrangers, comme l'État souverain. Toutefois, c'est après le fiasco de la première guerre sino-japonaise en 1895 que le concept de nation a été présenté, expliqué et employé par les intellectuels chinois partis au Japon pour chercher des remèdes à la crise nationale. Le mot *minzu* est alors entré en grand usage dans le vocabulaire chinois.

Car il est plus facile pour les Chinois d'apprendre le japonais que les langues occidentales ; les textes japonais sont plus faciles à transférer dans le système d'écriture chinoise. Le mot chinois *minzu* a donc été transféré de cette manière. Il a été emprunté directement du Kanji, avec les deux caractères du mot *minzoku*. Contrairement au Japon qui se trouvait par hasard être un pays insulaire uninational, ce même mot, ne correspondait pas à la nation chinoise, celle-ci n'étant pas une entité ethniquement homogène. Le même mot *minzu* était pourtant utilisé d'une façon incontestée pour désigner différents constituants humains aux confins d'un empire multinational. L'empire multinational de la Chine, lui, était dominé par une « nation » culturellement subordonnée et perçue comme barbare par une autre « nation » conquise, mais culturellement et démographiquement dominante. Dès lors, le terme *minzu* joue un rôle tant centrifuge que



centripète sous la même égide d'« un État, une nation » dans le courant de la modernisation et de la construction de la nation chinoise.

C'est l'interprétation raciale de la nation qui a amené les révolutionnaires radicaux issus du *minzu* Han à déclencher une révolution contre le *minzu* mandchou. Les Han ont voulu avoir recours à leur nationalisme « racial » pour fonder un État des Han. Leur adversaire, les constitutionnalistes quant à eux, proposaient de fonder un État chinois qui couvre le pays chinois en son entier et qui rassemble toute la population de l'ancien empire.

La révolution – qui a vaincu – a trouvé un compromis. Devant le risque d'éclatement de la nouvelle république, d'autres *minzu* gouvernés autrefois par les Mandchous tentaient, eux aussi, de s'inspirer de cette stratégie nationaliste, avec le soutien des impérialistes pour créer leurs propres États-nations. La République de Chine a choisi de gouverner le territoire de l'Empire renversé au nom du *zhonghua minzu* comme détenteur de la souveraineté et par la suite, a initié la construction de la nation chinoise avec une approche assimilationniste qui met les Han au noyau du pouvoir.

La pensée favorisant le droit à l'autodétermination nationale (*minzu zijue*) qui progressa après la Première Guerre mondiale et après la Révolution d'Octobre en Russie, a attribué à divers *minzu*, notamment les *minzu* minoritaires dans la République, un autre genre de légitimité en matière d'indépendance nationale. L'absence d'une solidarité citoyenne révélée par l'accès à l'indépendance de la Mongolie extérieure a incité les élites chinoises à revoir le concept de nation.

Le Parti KMT au pouvoir a insisté sur le discours de *zhonghua minzu*. Ce serait le seul porteur du droit à l'autodétermination nationale. Ce parti utilise le terme *guozu*, le *state nation* pour souligner la limite du concept de nation, celle-ci étant réduite à celle de l'État. Le Parti communiste chinois, influencé par le Komintern, s'en tenait au nationalisme léniniste. Il reconnaissait le droit à l'autodétermination de toutes les *minzu* minoritaires même si cela devait conduire à la scission du pays. Le Parti de la jeune Chine, lui, proposait de remplacer *minzu* par *guojia* pour désigner la *nation*. Selon leur *guojia zhuyi*, la Chine se devait promouvoir un nationalisme sur la base de la citoyenneté égale en particulier chez les minorités dont l'ethnicité se trouvait au-dessus de la citoyenneté chinoise.

En ce temps-là, la crise territoriale s'est d'autant plus aggravée que l'invasion globale des Japonais a duré de 1937 à 1945. « Le *zhonghua minzu* est en grand danger » comme le chante l'hymne national de la République populaire de Chine. Le discours de division, catéchisé par l'agresseur, a obligé les patriotes chinois à entreprendre une contre-attaque nationaliste sous le couvert du *zhonghua minzu*. Il s'est agi toutefois d'une « dénationalisation » des *minzu* minoritaires présumés désunis. Le titre de *minzu* octroyé à diverses minorités a été officiellement supprimé par le gouvernement, tandis que le PCC n'a pas renoncé à sa tactique de solliciter le nationalisme des minorités pour disposer d'elles-mêmes.

La prise du pouvoir du PCC en 1949 a permis de restaurer le statut « national » des minorités selon le modèle soviétique. Par le moyen de sa mainmise politique relative à la catégorisation du *minzu*, la RPC a finalement reconnu cinquante-six *minzu*, présumés

unis par l'identité de la classe ouvrière. La théorie stalinienne de nation posait une nouvelle question de compréhension conceptuelle lors de son insertion dans l'État chinois communiste. En chinois, on ne pouvait pas trouver les mots parfaits pour correspondre au *minzu* pré – ou post-capitaliste. Par conséquent, les cinquante-six *minzu* socialistes ont été couronnés de leur titre anglais de « nationalities ». Ce terme aurait dû être réservé au « *minzu* » en phase transitoire, soit entre la tribu des périodes esclavagiste et féodale et la nation en phase capitaliste. De toute façon, le terme chinois *minzu*, dont le concept connotait les cinquante-six groupes ethniques identifiés par le gouvernement central s'est cristallisé. Avec la promotion constante d'une série des politiques favorables aux *minzu* minoritaires, le sens de *minzu* glisse graduellement vers le synonyme de *minzu minoritaire* (*shaoshu minzu*).

Durant le mouvement radical de la Révolution culturelle, les *minzu* sont devenus la proie de nouvelles interprétations. Cette fois-ci, la « classe » a fait disparaître la reconnaissance de *minzu*. Tout *minzu* qu'il soit majoritaire ou minoritaire, a alors fait l'objet d'une lutte des classes. Le concept de *minzu* est devenu un faux concept impliquant la particularisation identitaire à l'encontre de l'unification de la classe. Cette grande calamité politique n'a pas laissé moins de traumatisme pour les minorités que pour les Han, notamment pour ce qui concerne la mise en cause de la légitimité de l'État.

La fin de l'ère de Mao a marqué la reprise de la structure de *minzu* à la soviétique, sauf que l'autonomie octroyée aux minorités était strictement contrôlée par le pouvoir central. La réouverture vers l'Occident a permis à la société chinoise de faire référence à des concepts occidentaux, dont celui du groupe ethnique (l'ethnie) qui s'est permis de contester celui de *minzu*. Le débat autour du remplacement du terme *minzu* politisé par

*zuqun* apolitique pour désigner les cinquante-six groupes officiellement reconnus a été déclenché. Ce débat est devenu d'autant plus vif que la désagrégation de l'URSS s'est réalisée. Des organismes gouvernementaux relatifs aux affaires des *minzu* ont ainsi changé leur nom anglais officiel de « natio » en celui d'« ethno », afin de ne pas signaler le moindre encouragement à la revendication séparatiste des minorités. Récemment, l'émergence de la Chine comme nouvelle puissance mondiale pousse des intellectuels chinois, notamment les nationalistes, à insister sur l'internationalisation du mot sinisé *minzu* dans tous les discours destinés à l'extérieur.

Or, cela n'exorcise pas la malédiction laissée par ce même mot. Depuis sa naissance, il existe une tension interne de ce mot, tension entre la division et la cohésion. D'une part, lorsqu'il est utilisé pour catégoriser les citoyens de ce pays, il crée de manière rigide une démarcation identitaire ; d'autre part, il sert de mot-clé dans la construction nationale destinée à unir tous les citoyens chinois. Cette tension se manifeste en particulier dans le discours général chinois envers l'autodétermination nationale (*minzu zijue*). Les impérialistes étrangers qui ont transgressé l'indépendance et la souveraineté de la Chine dans son histoire moderne depuis une centaine d'années ont imposé un traumatisme tellement durable et profond que les Chinois tendent à se poser en victimes d'oppression par rapport à la concurrence avec d'autres États-nations. C'est pourquoi le principe d'autodétermination nationale est promu pour contrer l'intervention extérieure et pour lutter pour la libération nationale. Mais la promotion de ce principe présuppose l'existence même du territoire de l'État chinois, que ce soit la République de Chine ou la République populaire de Chine. Pour ceux qui promeuvent le *minzu zijue* (l'autodétermination nationale), ils se soucient alors de son application aux *minzu* domestiques qui pourraient l'invoquer pour des activités sécessionnistes.

Il semble que les récentes émeutes à l'ère post-marxiste survenues dans les régions de *minzu* chez les *minzu* tibétain et ouïghour ont confirmé ce souci. Ils montrent au constructeur de la nation chinoise que la force centrifuge du *minzu* peut s'avérer plus importante que sa force centripète. La non-identification de ces minorités, membres de la nation chinoise, à cette dernière, soulève un défi au sujet de la construction nationale ainsi que la crise identitaire en Chine postcommuniste. Est-ce que la Chine au 21<sup>e</sup> siècle suivrait les sentiers battus par l'URSS qui aboutiraient à l'éclatement du pays, comme certains intellectuels chinois le craignent ? Comment la société chinoise répondra-t-elle à cet enjeu national, à savoir la tension entre la citoyenneté du *zhonghua minzu* et l'ethnicité des *shaoshu minzu* ? Avant de disséquer les politiques en vigueur portant sur les ethnies et la nation et entre autres, d'en évaluer la qualité et la faiblesse de manière complète, toute tentative de tirer une conclusion sera arbitraire.

Je me propose de clarifier le choix du mot dans les pages suivantes. Selon Anthony Smith, bien que la nation et l'ethnie se superposent dans la mesure où elles appartiennent à l'identité culturelle collective, une ethnie dans la plupart des cas n'a ni de référent, ni de culture publique politique, ni de territoire historique. Par contre, une nation doit résider dans une patrie pour une période assez longue pour se constituer en nation. Pour obtenir un statut d'appartenance à ou la reconnaissance d'une nation, une société doit développer une culture publique et désirer un certain degré d'autodétermination<sup>223</sup>. Si cette distinction conceptuelle s'applique au contexte chinois, on peut généralement diviser les *minzu* domestiques à l'exclusion des Han, à savoir les *minzu* minoritaires en trois types : ceux qui ont créé leur État dans l'histoire, mais sont incorporés au territoire

---

<sup>223</sup> Anthony D. SMITH, *Nationalism: Theory, Ideology, History*, Cambridge; Malden, Mass., Polity, 2013, p.14

de la RPC sous le système d'autonomie « ethnique », mais qui ne renoncent jamais à leur revendication d'autodétermination nationale, les Tibétains et les Ouïghours étant les exemples ; ceux qui disposent de leur État-nation en dehors de la Chine, mais qui ne cherchent pas à la sécession, les Mongols (l'État-nation correspondant : la Mongolie extérieure), les Coréens (les États-nations correspondants : la Corée du Nord et la Corée du Sud), les Russes (l'État-nation correspondant : la Russie), les Dai (l'État-nation correspondant : la Thaïlande), les Jing (l'État-nation correspondant : le Viet Nam), les Kazakhs (l'État-nation correspondant : le Kazakhstan), les Tajiks (l'État-nation correspondant : le Tadjikistan), les Ouzbeks (l'État-nation correspondant : l'Ouzbékistan), les Kirghiz (l'État-nation correspondant : le Kirghizistan) étant les exemples ; ceux qui sont aussi indigènes que les Han dans la longue durée de l'histoire chinoise et qui n'ont pas eu et n'ont pas leur État souverain tant à l'intérieur qu'à l'extérieur du territoire de la Chine, et qui ne prétendent guère à l'indépendance basée sur un territoire assez délimité, les Yi, les Miao, etc. étant les exemples. Au-delà de tout doute, la Chine, est un État tant multinational que polyethnique<sup>224</sup>, mais il semble que seulement le troisième type peut sans doute tomber dans la catégorie d'« ethnies ». Pour faciliter la formulation dans les pages suivantes – l'auteur n'exprime pas des sous-entendus idéologiques ou politiques par ces mots, même si nous avons su que les mots peuvent décrire une idéologie – nous allons, pour l'instant, suivre le discours officiel chinois par l'uniformisation du terme *ethnie/ethnique* pour désigner ce qui touche divers *minzu* domestiques et nous allons réserver le terme *nation* pour le régime politique de la RPC. Les *minzu* minoritaires sont donc présumés des *minorités ethniques* et le *zhonghua minzu* est la

---

<sup>224</sup> « Multinational » et « polyethnique » sont les deux mots utilisés par Kymlicka pour distinguer les deux formes de diversité culturelle. Selon lui, un État multinational s'est formé dû à l'incorporation de diverses cultures qui avaient été territorialement concentrées et qui s'étaient gouvernées ; la diversité culturelle d'un État polyethnique émane de l'immigration individuelle et familiale depuis d'autres nations. Il est tout à fait intéressant de constater qu'en langue chinoise notamment dans le discours officiel, on utilise le même mot *duo minzu* (multi-minzu) pour estomper la nuance de ces deux concepts. Néanmoins, la plupart des ethnies en Chine ne sont pas immigrants. Elles sont les « premières nations » aborigènes comme l'ethnie Han.

*nation chinoise.*

## Chapitre 2. La politique identitaire et ethnique en Chine

*Si je n'étais pas ouïghour, je dirais que je suis un libéral ; mais je suis ouïghour, je dois avant tout être un nationaliste.*

– *Ilham Toxti*

Pour répondre aux revendications des minorités nationales englobées dans un État qui s'efforce de construire son propre État-nation, les pays occidentaux ont agi à partir d'une approche assimilationniste à une approche multiculturaliste ou multinationale. L'approche assimilationniste s'inspire du nationalisme civique, selon lequel l'ethnicité d'un individu attachée à un groupe culturel particulier cédera la place à la nation plus grande. Cela suppose que tous les citoyens sont égaux en droit et sont également protégés par le droit fondamental. La citoyenneté égale et commune, sans égard à l'origine, la race, la religion, la sexualité, etc. a été considérée comme le lien nécessaire dans une société diversifiée et une nation démocratique. Dans ce cadre, l'État cherche à éroder tout autre sens d'appartenance nationale par des mesures telles que la restriction des droits linguistiques des minorités, l'annulation de leur autonomie traditionnelle, le transfert de la population issue du groupe dominant dans leur territoire, etc.

Néanmoins, toutes ces mesures ne semblent pas toujours bien fonctionner. Non seulement l'identité particulière des minorités ne se dissout-elle pas, mais elle est d'autant plus renforcée qu'elle est parfois soumise aux oppressions ; ces groupes réprimés remettent ainsi en cause la légitimité de l'État comme autorité sur leur territoire et leur population. La démocratie nécessite l'adhésion du peuple, qui exerce son droit à disposer de lui-même pour se constituer en nation, en État-nation. Or, ce dernier est réticent à reconnaître qu'il existe d'autres nations en son sein, eux qui invoquent un droit à



l'autodétermination comme peuples distincts, tel qu'est réclamé par ces minorités nationales. Les faits montrent que la neutralité des institutions politiques est souvent illusoire, car elles penchent plutôt en faveur de la majorité<sup>225</sup>. Le projet de construction nationale par l'intermédiaire de la promotion d'une citoyenneté universelle peut porter atteinte aux droits des minorités, notamment à leur droit à la différence. De tels défis soulevés par les minorités et leurs défenseurs ont permis aux démocraties libérales occidentales de se tourner vers une approche plus asymétrique visant à apaiser cette menace contre la stabilité politique, par l'accommodement de l'ethnicité ou du nationalisme des minorités sous forme de « fédéralisme multinational »<sup>226</sup> si on emprunte le vocabulaire de Kymlicka. L'État-nation traditionnel tend à se transformer en État multinational ou en État-nations, dont la stabilité est en contestation. Les protagonistes de cette solution, toutefois, voient quand même les choses en rose<sup>227</sup>.

L'Occident, somme toute, passe d'une accentuation de la citoyenneté universelle à la reconnaissance de l'ethnicité particulière et s'arrange pour accommoder la diversité. La Chine contemporaine, quant à elle, prend le chemin inverse. La Chine socialiste, tout en imitant l'URSS, a dès le début reconnu la multinationalité de l'État par l'institutionnalisation des droits des minorités comme une partie du projet de construction nationale<sup>228</sup>. La libéralisation du commerce et la modernisation de la Chine semblent aller à l'encontre de l'intention première – celle de prévenir le conflit ethnique, de promouvoir

---

<sup>225</sup> Will KYMLICKA, « Multiculturalism and Minority Rights: West and East », (2002) 3 *Journal on ethnopolitics and minority issues in Europe*

<sup>226</sup> W. KYMLICKA, préc., note 35

<sup>227</sup> *Ibid.*

<sup>228</sup> En fait, le terme « construction nationale » ou en anglais « nation-building » est ambigu en sa version chinoise à cause de l'ambiguïté de la traduction du mot « nation » tel qu'expliqué ci-dessus. Lorsque le mot *minzu* évoque souvent la minorité ethnique, si on adopte la traduction *minzu*, ceci évoquera la construction des minorités. Si on adopte la traduction *guojia*, ceci évoquera la construction de l'État. Dans le discours officiel, on dit souvent la construction d'un État multinational uni.

la cohésion interethnique et de construire la solidarité nationale et l'identification politique, notamment après l'événement du 14 mars 2008 au Tibet et celui du 5 juillet 2009 au Xinjiang. Les émeutes survenues aux régions périphériques marquent une ligne de rupture : le régime multi-*minzu* dont se targuait l'État chinois est dès lors sérieusement remis en question.

La politique de discrimination positive destinée à unir les minorités ethniques semble amener l'État vers une crise multiple, celle de la solidarité, de la légitimité et de la confiance. Les troubles sanglants ont mis à nu une fragmentation interne d'un État apparemment unifié et pacifique. Il n'est pas alors surprenant de constater que la question autrefois hautement sensible fait l'objet d'une discussion vive tant en milieu universitaire qu'en milieu profane. Les penseurs chinois contemporains qui ont été choqués notamment des ethnologues, des politologues, des historiens et des juristes tournent unanimement leurs préoccupations vers la question des *minzu* parce que cette dernière concerne bien la bonne survivance de ce grand pays et de sa fière civilisation.

Dans ce chapitre, nous allons tout d'abord évaluer les institutions qui touchent les minorités ethniques en Chine, dans le but d'identifier le dysfonctionnement qui préoccupe beaucoup de penseurs chinois contemporains. Nous allons par la suite approfondir les philosophies qui dominent le débat actuel en Chine au sujet des politiques ethniques. Nous allons démontrer comment ces politiques aboutissent à un dilemme. Nous allons par la suite nous tourner vers la philosophie confucéenne pour examiner comment les idées traditionnelles chinoises se répercutent sur la politique ethnique en Chine d'aujourd'hui.

## 2.1. Le multiculturalisme communiste chinois

De la fondation de la République de Chine en 1912 à la naissance de la Nouvelle Chine en 1949, parallèlement à la décolonisation à l'échelle mondiale, des mouvements séparatistes au nom de l'autodétermination nationale se sont succédés sur le territoire chinois héritier de l'empire des Qing. Pour préserver autant que possible le legs impérial, les nationalistes chinois ont cherché à redéfinir la Chine comme un État-nation délimité par les frontières impériales. Même les communistes chinois sont devenus nationalistes sur la question territoriale. Après leur prise du pouvoir, ils se sont rétractés de leur promesse politique qui avait reconnu le droit des minorités à la sécession. Cependant, le gouvernement communiste n'a pas adopté une approche assimilationniste pour gérer la diversité ethnique. Bien au contraire, il reconnaît la spécificité ethnique des minorités à l'image de l'Union soviétique. Par la promotion de l'identité culturelle des minorités, l'État chinois entend les séduire dans une grande famille socialiste dont le Parti exerce un contrôle patriarcal sur des membres fugueurs.

### 2.1.1. La détermination de l'identité : la catégorisation ethnique

L'anthropologue américain Brackette Williams soutient que les humains créent la pureté des impuretés par la construction de limites entre les groupes, basés sur les identités catégoriques et leurs liens entre ces limites aux systèmes culturels dans les États-nations. Les minorités ethniques seraient des impuretés triées au cours de la construction nationale visant à établir une homogénéité putative des hétérogénéités. Ces minorités sont tellement impures qu'elles cherchent à se distinguer, physiquement ou idéologiquement, de ceux qui les jugent de manière défavorable et/ou ceux qui matériellement prédominent. Elles réclameraient donc de constituer un nouveau peuple, un peuple pur en recourant à une image ou à un mythe différent de la culture dominante et auquel elles

s'identifient. Aux yeux des constructeurs de nation ou des idéologues nationalistes, qui sont normalement le groupe dominant, la création du mythe distinct par les minorités est la création des races, contraires à l'homogénéisation putative de leur État-nation. Face à cette « homogénéisation hégémonique » de l'État, les minorités ethniques s'efforcent de ou s'oblige à prouver que leur culture contribue, autant que le groupe dominant, à l'enrichissement du patrimoine et au progrès de leur État ; ils ont l'espoir d'acquiescer une reconnaissance de cet État. L'ethnicité, argumente Williams, étiquette la politique de lutte culturelle qui a cours au sein d'un État-nation présumé homogène. Cette étiquette permet d'identifier la frontière entre le « courant dominant » et ce qui est marginal. Dans un contexte de construction nationale, ces marginalisés ne peuvent jamais éradiquer cette frontière à moins de devenir assimilés ou acculturés par le « courant dominant ». Sinon, ces minorités étiquetées continuent à créer des cultures ethniques à la recherche d'une reconnaissance, et ces efforts, selon Williams, consistent « à rembourser une dette qui n'a jamais été faite et qui ne peut jamais être remboursée ».<sup>229</sup>

Depuis les années 1980, confrontés aux défis que constitue l'adaptation aux problèmes identitaires, les démocraties constitutionnelles libérales occidentales et leurs penseurs ont déclenché une réflexion sur le libéralisme classique ou dit « individualisé ». Ils sont représentés par les philosophes canadiens tels que Charles Taylor et Will Kymlicka. À la base de leurs observations et de leurs préoccupations sur la diversité canadienne où « les descendants des Français, des Anglais, de dizaines de nations autochtones et d'immigrants venus de tous les continents cohabitent dans un espace politique qui ne se veut ni une communauté de communautés ni une république culturellement uniforme »<sup>230</sup>,

---

<sup>229</sup> Brackette F. WILLIAMS, «A Class Act: Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain», (1989) 18 *Annual Review of Anthropology*

<sup>230</sup> Jocelyne MACLURE, « Entre le culturel et le civique : les voies (accidentées) de l'accommodement raisonnable », (2005) *Cités*

ils ont défendu une politique de reconnaissance dans le cadre du multiculturalisme libéral tout en critiquant le libéralisme de Mill et de Locke qui prône l'indépendance de l'individu par rapport à l'État. Selon eux, la reconnaissance et l'accommodement des minorités culturelles sont moralement justes et politiquement sages, à condition que les valeurs fondamentales du libéralisme soient respectées.

Trente années avant cela, l'État chinois s'était engagé dans un projet étonnant, en référence à l'Union soviétique, pour construire un État multinational (multi-*minzu*) unifié au lieu d'un État-nation présumé homogène. Ce projet de catégorisation des ethnies par l'identification et la reconnaissance officielles de la population du début des années 1950 jusqu'à 1990 a jeté les bases de l'institutionnalisation du multiculturalisme chinois d'aujourd'hui. L'État chinois a finalement réalisé la reconstruction de l'identité du citoyen, à travers ce projet dont le but, l'opération, la rupture et les conséquences sont politiques.

### *Motivation*

Si les ethnies qui existent dans des démocraties libérales sont forcées au cours de la construction nationale de « payer leur dette » par la manifestation de leur ethnicité ; le « payeur » de la dette en Chine, par contre, est l'État. Le remboursement des dettes historiques était l'un des points de départ du PCC vis-à-vis des minorités. Le premier Premier ministre de la République populaire de Chine a dit que :

*[...] Les Han ont été dominants dans la longue durée de l'histoire. Les gouvernants han avaient soit assimilé les minorités, soit les avaient chassées dans les régions frontalières ou déshéritées. Faute de développement, les minorités sont retardataires [...] si les Han reconnaissent ce fait, ils doivent présenter*

*des excuses et payer les dommages.*<sup>231</sup>

(Traduit par moi)

Étant donnée la forte disparité démographique et économique entre les Han et les minorités ethniques, le PCC, qui venait prendre le pouvoir s'est résolu à promouvoir l'égalité entre les ethnies par des traitements de faveur. Le PCC a promis aux minorités l'autonomie régionale ethnique inscrite dans le document constitutionnel « Programme commun de 1949 ». Pour mettre en pratique ce régime, il fallait avant tout identifier quel groupe tombe dans la catégorie « minorité ethnique » (shaoshu minzu). D'ailleurs, la convocation de la première Assemblée populaire nationale en 1954 exige aussi le recensement ethnographique pour déterminer la représentativité des minorités ethniques. Cette exigence a poussé davantage l'État à identifier la diversité ethnique.

### *Opération*

L'État a d'abord procédé à l'identification des ethnies par les citoyens eux-mêmes, qui ont déclaré leur spécificité. Le gouvernement a ainsi identifié plus de 400 groupes ethniques ; dans la seule province du Yunnan, il en a identifié plus de 200 ! Ce résultat inscrit au recensement démographique de 1953 était manifestement inopérant pour les dirigeants du PCC. L'État a désigné par la suite des scientifiques composés d'anthropologues, d'ethnologues et de linguistiques pour préciser les choses.

Certains chercheurs occidentaux ont établi que l'identification ethnique entreprise en Chine n'a pas suivi servilement le concept stalinien de nation.<sup>232</sup> Les participants à ce

---

<sup>231</sup> E-I. ZHOU, préc., note 202

<sup>232</sup> T.S. MULLANEY, préc., note 203. L'auteur a découvert entre autres, que ce projet de recherche se référait principalement aux écritures d'un officier militaire britannique en expédition, Henry Rodolph Davies, qui avait créé un système de classification scientifique pour conceptualiser la diversité démographique après avoir passé la plupart de

projet ont aussi affirmé que les critères desquels dépendait l'identification ethnique dans les années 1950 étaient principalement les caractéristiques ethniques et la volonté de l'ethnie.<sup>233</sup> Les dossiers utilisés pour déterminer si une distinction culturelle pourrait être définie comme distinction de *minzu* concernaient surtout l'histoire, la langue, l'écriture, la coutume, le costume et d'autres éléments culturels. La circonscription administrative et le territoire compétent au niveau politique n'étaient pas le point le plus important dont il fallait tenir compte. Au contraire, la volonté de la population a pris une importance particulière lors de cette classification. Autrement dit, parmi les quatre éléments relatifs à la définition stalinienne de nation (*minzu*), la langue commune et la formation psychique qui se traduit dans une communauté de culture étaient privilégiées. Il convient de dire que la plupart des minorités à cette époque-là ne disposaient pas de territoire légalement circonscrit ni de population politiquement délimitée. La motivation pour laquelle certains groupes déclaraient au gouvernement leur désir d'être reconnus comme un *minzu* consistait à obtenir la reconnaissance de l'État, non pas de manifester une revendication politique, notamment celle de la stricte autodétermination en tant que nation.<sup>234</sup>

Cette mainmise tant scientifique que politique sans précédent s'est produite pendant environ quarante années de 1953 à 1990 et en quatre phases :

De 1953 à 1954, l'année où avait lieu la première Assemblée nationale populaire, 38 ethnies parmi les quelque 400 déclarées ont été officiellement reconnues après l'identification des ethnies et la fusion des catégories ethniques.

---

ses trente années dans la province du Yunnan.

<sup>233</sup> Guang-xue HUANG et Lian-zhu SHI, *L'identification ethnique en Chine*, Beijing, The Ethnic Publishing House, 1995 (黄光学、施联朱：《中国的民族识别》，民族出版社，北京，1995年)

<sup>234</sup> Rong MA, « La question ethnique en Chine et la catégorisation d'ethnie dans les années 1950 », (2012) 3 *Northwestern Journal of Ethnology* (马戎：《中国的民族问题与 20 世纪五十年代的“民族识别”》，《西北民族研究》2012 年第 3 期)

De 1954 à 1964, 15 nouvelles ethnies des 183 déclarées ont été reconnues pour le deuxième recensement démographique.

De 1965 à 1978, la période de la Révolution culturelle où le projet était aussi dérangé, une ethnie, celle des Lhoba a été reconnue.

De 1978 à 1990, dès la reprise du projet, une nouvelle ethnie Jino a été reconnue en 1979. Les minorités ethniques s'élevaient jusqu'alors à 55. Il est à noter que selon le troisième recensement démographique en 1982, il y avait encore 5 millions de citoyens qui réclamaient une catégorisation définitive, mais l'État a décidé de les intégrer dans des catégories existantes. Le quatrième recensement démographique en 1990 a officiellement établi l'existence de 56 ethnies, dont 55 sont des minorités composant une population de 91,20 millions représentant 8,04 % de la population totale.<sup>235</sup>

### *Conséquences*

Tous les citoyens chinois sont classés par l'État comme faisant partie d'une ethnie.<sup>236</sup> Avant que les minorités n'aient commencé elles-mêmes à effectuer la construction de leurs propres mythes, l'État les leur impose. L'État chinois socialiste, se détournant de la route de la construction nationale, a effectué une construction multinationale « post-moderne ».

Force est de constater que, l'objectif essentiel du projet de catégorisation ethnique est

---

<sup>235</sup> L'éclatement de l'URSS constitue probablement l'une des raisons pour lesquelles le PCC a arrêté le projet, parce qu'il sensibilisait la question nationale.

<sup>236</sup> Selon le dernier recensement démographique de 2010, il y a encore 640 101 citoyens chinois catégorisés comme ethnie non-identifiée, du fait de l'insuffisance des données, de l'incohérence des critères scientifiques, et de la résistance à la catégorie officielle de l'ethnie en question. Par exemple, les Chuanqing, avec une population de 670 000 environ, s'agglomérant dans la province du Guizhou, au sud-ouest de la Chine, étaient identifiés par l'État comme une branche de l'ethnie Han. Ils revendiquent constamment d'être reconnus comme une ethnie particulière. Pour le moment, l'État reconnaît leur identité Chuanqing distincte sans les catégoriser comme une nouvelle ethnie officielle.



d'« identifier » un certain nombre d'unités démographiques favorables à l'administration de l'État, notamment à la planification, à l'application de l'autonomie régionale ethnique ainsi qu'aux politiques préférentielles envers les minorités. Bien que ce projet soit entrepris par des chercheurs de sciences sociales, dont la plupart sont formés dans les universités occidentales, il est par nature une mission politique dirigée par l'État. Il est vrai que la volonté de l'objet à identifier est prise en compte lors de la catégorisation, mais lorsque cette auto-identification ne cadre pas avec les fondements scientifiques, « il faudrait que les cadres issus de l'ethnie à identifier et les intellectuels aident les membres de la communauté ethnique, par la propagation et l'éducation, à connaître l'évolution historique et les caractères de son ethnie, afin de prendre en compte la volonté des citoyens et faire correspondre ces désirs aux critères scientifiques »<sup>237</sup>. Il n'est pas étonnant que pour des chercheurs occidentaux, la catégorisation ethnique est une imposition étatique pour que les individus s'identifient aux fondements « objectifs » et « scientifiques ». C'est l'autoritarisme politique qui empiète sur le droit naturel d'un individu d'avoir son identité propre. Ainsi, ce projet n'est ni scientifique ni objectif. Il s'agit plus d'un ethnogénocide que d'une reconnaissance ou d'une construction ethnique<sup>238</sup>. Or, ce qui ne peut pas être nié, c'est que l'État joue un rôle dominant dans la création artificielle de l'ethnicité, et l'une des conséquences est une délimitation artificielle entre les ethnies, qui promeut l'identification à l'ethnicité chez citoyens.

Rappelons que dans les années où la ségrégation raciale était légitime aux États-Unis, le gouvernement australien cherchait à créer une culture des Australiens blancs, la violence ethnique en Irlande du Nord, aussi, était l'épée de Damoclès suspendue au-dessus

---

<sup>237</sup> Xiao-tong FEI, « La question de la catégorisation ethnique en Chine », (1980) 1 *Social Science in China* (费孝通: 《关于我国的民族识别问题》, 《中国社会科学》, 1980年01期)

<sup>238</sup> Dru C. GLADNEY, *Dislocating China: Reflections on Muslims, Minorities and Other Subaltern Subjects*, Chicago, University of Chicago Press, 2004, p.205-228

de Londres. Ainsi, la reconnaissance égalitaire des groupes ethniques, objet de l'*affirmative action*, dans le cadre de la construction multinationale manœuvrée par l'État chinois, était sans doute attrayantes pour les minorités. Ce qui est intéressant, c'est qu'après la fossilisation ethnique de la population, les personnes qui ont été identifiées comme minorités ethniques montrent leur adaptation et leur attachement à cette identité probablement imposée par l'État<sup>239</sup>, du fait qu'elle est liée étroitement aux droits spéciaux réservés aux minorités. Mais leur identification avec leur ethnie les empêche de s'identifier avec la citoyenneté chinoise présumée universelle. Pour l'État chinois contemporain, c'est à cause de l'absence d'une construction nationale fondée sur une citoyenneté égale que l'État, notamment après la diminution de l'idéologie communiste, a besoin, tel que soutenu par des élites intellectuelles, de reprendre ce projet qui, toutefois, n'a pas bien réussi en Occident.

### 2.1.2. L'autonomie régionale ethnique en Chine

Toute nation ou ethnie (celle qui se destine à devenir une nation) a une propension à devenir maître chez elle. Ainsi, une nation pourrait revendiquer l'indépendance en vue de fonder son propre État, ou obtenir une autonomie dans l'État existant en vue d'occuper un espace pour protéger son identité. Pour l'État, l'octroi aux minorités nationales de l'autonomie devait permettre de concrétiser le droit à l'autogestion et empêcher la sécession. Le concept d'autonomie dans un sens général, au moins dans une démocratie libérale, est « le droit et la capacité effective pour les collectivités locales de régler et

---

<sup>239</sup> A travers des observations du développement de la littérature des minorités ethniques après la Révolution culturelle, il est facile de remarquer un virage qui s'est passé de l'éloge du socialisme au lyrisme ethnoculturel. Ce mouvement appelé « la Renaissance de la littérature des minorités ethniques », qui a débuté parmi des ethnies culturellement bien distinctes de la majorité Han, s'étend à presque toutes les ethnies minoritaires construites. Ce mouvement est initié non seulement par la spontanéité des minorités ethniques dont l'identité ethnique a été étouffée durant la Révolution culturelle, mais également par le soutien actif du gouvernement au motif de réparer les dommages causés dans la Révolution. Pour savoir plus de construction ethnique des années 1980 en Chine, voir par exemple Susan K. MCCARTHY, *Communist multiculturalism : ethnic revival in southwest China*, Seattle, University of Washington Press, 2009

de gérer, dans le cadre de la loi, sous leur propre responsabilité et au profit de leurs populations, une part importante des affaires publiques. Ce droit est exercé par des conseils ou des assemblées composés de membres élus au suffrage libre, secret, égalitaire, direct et universel qui peuvent disposer d'organes exécutifs responsables devant eux. »<sup>240</sup>

Dans la République populaire de Chine, deux types de localités sont titulaires de l'autonomie : les régions administratives spéciales, soit Hong Kong et Macao, et les régions autonomes ethniques. Or, le vrai sens de l'autonomie dans les deux cas est très différent. Hong Kong et Macao, en vertu de la Loi fondamentale de la région administrative spéciale de Hong Kong de la République populaire de Chine (la Loi fondamentale de Hong Kong) et la Loi fondamentale de la région administrative spéciale de Macao de la République populaire de Chine (la Loi fondamentale de Macao), disposent d'une « autonomie de haut niveau ». Ces deux régions jouissent d'un pouvoir de légiférer et de se diriger. Elles ont même un pouvoir judiciaire indépendant d'adjudication finale et un pouvoir d'émettre leur propre monnaie dans leur juridiction. Dans le cas des régions autonomes ethniques, par contre, l'autonomie signifie autre chose. En effet, la première région autonome ethnique établie sous la direction du PCC avait pour objectif de répondre au mouvement nationaliste des minorités. Après la guerre contre le Japon, le peuple de la Mongolie-Intérieure, colonisé depuis longtemps par les Japonais, revendiquait sa libération et une autonomie nationale. Mobilisés par des élites, les Mongols intérieurs réclamaient l'indépendance.

La Mongolie extérieure a obtenu son indépendance avec l'appui de l'URSS. C'était un

---

<sup>240</sup> Article 3 de la Charte européenne de l'autonomie locale de 1985

précédent inquiétant pour la Chine et par réaction, le PCC s'est assuré que la région de la Mongolie intérieure bénéficie d'un statut d'autonomie dans le but d'apaiser le mouvement séparatiste. Ceci s'est produit avant même que le PCC prenne le pouvoir. Cette caractérisation en *minzu* de la Mongolie intérieure pose la base identitaire de la population. Et après la Révolution culturelle, l'État a officialisé ce régime – « d'autonomie régionale ethnique » – par la Loi constitutionnelle de 1982 et la Loi sur l'autonomie régionale ethnique.

En vertu de la *Loi sur l'autonomie régionale ethnique* de 1984 modifiée en 2011, le système d'autonomie régionale ethnique (le SARE) est défini comme l'un des systèmes politiques fondamentaux de l'État chinois socialiste, en parallèle avec le système de consultation politique et le système d'autogouvernance populaire de base. La Constitution de 1982, modifiée à quatre reprises en 1988, 1993, 1999 et 2004 établit le cadre constitutionnel pour la gouvernance des minorités ethniques :

Article 4 :

*Toutes les ethnies de la République populaire de Chine sont égales en droits. L'État protège les droits et les intérêts légitimes de toutes les minorités ethniques, maintient et développe les rapports entre les ethnies selon le principe de l'égalité, de la solidarité et de l'entraide. Toute discrimination ou toute oppression à l'égard d'une ethnie, quelle qu'elle soit, est interdite ; tout acte visant à saper l'unité nationale et établir un séparatisme ethnique est pros- crit.*

*L'État aide les régions des minorités ethniques à accélérer leur développement économique et culturel en tenant compte de leurs particularités et de leurs besoins.*

*Les régions où se rassemblent les minorités ethniques appliquent l'autonomie régionale ; elles établissent des organismes administratifs autonomes et exercent leur droit à l'autonomie. Aucune des régions d'autonomie ethnique ne peut être séparée de la République populaire de Chine.*

*Toutes les ethnies ont le droit d'utiliser et de développer leur propre langue et leur propre écriture, de conserver ou de réformer leurs us et coutumes.*

Dans cet article, deux formulations méritent mention : la première est celle-ci : « toute discrimination ou toute oppression à l'égard d'une ethnie, quelle qu'elle soit, est interdite ». L'interdiction de discriminer d'abord s'applique donc à toutes les ethnies, y compris aux Han majoritaires. Ensuite, le droit des minorités ethniques de se séparer de l'État central est expressément interdit par la Constitution. La section VI sous le chapitre III « De la structure de l'État » est consacrée à « Des organes d'administration autonome des régions d'autonomie ethnique » :

#### Article 112

*Les organes d'administration autonome des régions d'autonomie ethnique sont les assemblées populaires et les gouvernements populaires des régions autonomes, des préfectures autonomes et des districts autonomes.*

Cet article définit l'autonomie, qui est réservée aux législatures et aux organes exécutifs des échelons provinciaux, préfectoraux et de district. Aujourd'hui, au niveau provincial, il y a cinq régions autonomes : la Région autonome tibétaine, la Région autonome ouïghoure du Xinjiang, la Région autonome de la Mongolie-Intérieure, la Région autonome Hui du Ningxia et la Région autonome Zhuang du Guangxi. Chacune est baptisée par le nom de l'ethnie éponyme de la région. Au-dessous des régions autonomes de la

hiérarchie d'administration, il y a trente préfectures autonomes contenant deux ou plusieurs districts. Elles peuvent se trouver dans une province ordinaire ou dans une région autonome. Elles sont nommées aussi par la ou les ethnies éponymes principales<sup>241</sup>. Au bas de la hiérarchie du SARE, il y a 117 districts autonomes (y compris trois bannières autonomes dans la Mongolie-Intérieure). Presque tous les districts autonomes contiennent des minorités ethniques titulaires. Les districts autonomes peuvent se trouver dans une unité administrative aux niveaux provincial, préfectoral et municipal.

Or, un examen de l'administration territoriale des collectivités autonomes ethniques nous amène à découvrir des particularismes :

Le territoire indigène tibétain, soit le Grand Tibet réclamé par le Dalai-Lama, est divisé en une région autonome et dix préfectures autonomes dispersées dans les provinces du Qinghai (6, dont une est cohabitée avec l'ethnie mongole), Sichuan (2, dont une est partagée avec l'ethnie Qiang), Gansu (1) et Yunnan (1).

Sauf la Région autonome du Tibet, la population de l'ethnie éponyme dans les quatre autres unités autonomes ethniques au niveau provincial ne dépasse pas la moitié. En fait, selon le dernier recensement démographique de 2010 (selon le BNSC), la population des Tibétains, des Ouïghours, des Mongols, des Hui et des Zhuang dans le Tibet, le Xinjiang, la Mongolie-Intérieure, le Ningxia et le Guangxi représente respectivement 90,48 %, 47 % (selon le Bureau des statistiques de la Région autonome des Ouïghours du Xinjiang), 17,11 %, 34,77 % et 31,39 %. En revanche, certaines provinces où les minorités ethniques occupent une population importante (46,98 % dans la province de

---

<sup>241</sup> Par exemple, la préfecture autonome coréenne de Yanbian du Jilin, la préfecture autonome des Kazakhs dans la région autonome ouïgour du Xinjiang, la préfecture autonome tibétaine et Qiang d'Aba du Sichuan.

Qinghai, 36,11 % dans la province du Guizhou, 33,37 % dans la province du Yunnan) n'acquièrent pas le statut de région autonome.

Parmi les trente préfectures autonomes, aucune n'est attribuée aux ethnies telles que les Mandchous, les Yao et les Li qui, quant à eux, ont une population de 10 millions, 2,79 millions et 1,46 million, alors que l'ethnie kirghiz et l'ethnie Jingpo avec une population de 187 000 et 147 000 ont leur propre territoire autonome à l'échelon préfectoral.

Dans certaines préfectures autonomes, l'ethnie éponyme elle-même constitue une sous-minorité. Par exemple, dans la Préfecture kirghiz de Kizilsu, les Kirghiz ne représentent que 26,9 % de la population préfectorale tandis que les Ouïghours représentent 64,3 % (selon le Bureau des statistiques de la Préfecture kirghiz de Kizilsu, l'année de 2012)<sup>242</sup>. Ce qui est plus incompréhensible, c'est que dans la Préfecture autonome mongole de Bayin'gholin et la Préfecture autonome mongole de Börtala, les Mongols ne représentent respectivement que 3,4 % et 5,66 %, soit moins que les Han et les Ouïghours.<sup>243</sup>

Il est donc manifeste que l'instauration d'une circonscription administrative autonome ethnique ne se conforme pas au principe selon lequel l'ethnie autonome devrait être le groupe indigène démographiquement dominant. Par contre, la délimitation du territoire d'administration autonome semble avoir pour but de diluer le poids démographique d'une ethnie minoritaire, bien que la superficie géographique contrôlée par cette ethnie soit étendue. Lorsque la Région autonome de la Mongolie-Intérieure a été établie en

---

<sup>242</sup> Cette préfecture a été créée en 1957 où la population kirghize était moins de 70 mille, beaucoup moins que les habitants ouïghours. Géopolitiquement, le territoire de cette préfecture se situe à l'extrémité ouest du Xinjiang, barrant juste à point le chemin vers l'ouest par lequel les Ouïghours avancent vers Kachgar lors de plusieurs de rebelles.

<sup>243</sup> Selon le CEAE, la population des ethnies exerçant l'autonomie doit généralement occuper la majorité de la population totale ; des minorités ethniques qui n'avaient pas créé leur zone autonome dans l'ensemble du pays ou dans le cas particulier, peuvent ne pas occuper une majorité, mais ne peuvent pas occuper moins de 30%.

1947, son territoire ne se limitait qu'à la partie du nord-est de celui d'aujourd'hui où les Mongols étaient dominants. Après que la province du Suiyuan et la province du Chahaer furent incorporées dans la Région autonome mongole – ce qui montre, en apparence, l'importance attachée par le PCC aux Mongols – le pourcentage de l'ethnie mongole a baissé à environ 15 %. Quant au Xinjiang, il aurait été plus raisonnable de diviser cette grande zone autonome à l'échelon provincial en deux parts, celle du Nord où prédomine l'ethnie Han et celle du Sud où les Ouïghours se trouvent en grande majorité. Il en ressort que la stratégie de division territoriale est sans doute élaborée par les dirigeants de l'État afin d'affaiblir la présence d'une minorité dans une région d'une part, et d'équilibrer les forces de diverses minorités, leur permettant de contenir l'un et l'autre d'autre part. C'est pourquoi lors des émeutes au Tibet ou au Xinjiang, l'ethnie séditeuse ne retrouve guère de réponse ou de résonance chez les autres minorités ethniques. À partir de cet arrangement qui permet au PCC de contrôler les minorités dans l'État unitaire et de réprimer les activités sécessionnistes autant que possible, le SARE s'éloigne de la confédération soviétique également basée sur l'ethnie (la nationalité).

#### Article 113

*En plus des députés de l'ethnie ou des ethnies exerçant l'autonomie régionale, les assemblées populaires des régions, préfectures et districts autonomes doivent avoir un nombre approprié de députés des autres ethnies qui habitent dans la même circonscription administrative.*

*Sur les postes de président et de vice-présidents du comité permanent de l'assemblée populaire d'une région, d'une préfecture autonome ou d'un district autonome, il y en a qui doivent être attribué à un citoyen ou à des citoyens de l'ethnie ou de l'une des ethnies exerçant l'autonomie régionale sur ce territoire.*



#### Article 114

*Le président d'une région autonome ou le chef d'une préfecture autonome ou d'un district autonome sera un citoyen de l'ethnie ou de l'une des ethnies exerçant l'autonomie régionale sur ce territoire.*

Ces deux articles garantissent les droits politiques des minorités, notamment leur représentativité spéciale dans la législature et dans l'organe exécutif.

#### Article 115

*Les organes d'administration autonome des régions, préfectures et districts autonomes exercent les fonctions et les pouvoirs des organismes locaux de l'État, tels qu'ils sont définis dans la section V du chapitre III de la présente Constitution, et en même temps, ils exercent l'autonomie dans les limites des pouvoirs qui leur sont conférés par la Constitution, par la loi sur l'autonomie régionale ethnique et par d'autres lois, et ils appliquent les lois et la politique de l'État en fonction des conditions réelles de leur région.*

#### Article 116

*Les assemblées populaires des régions d'autonomie ethniques ont le pouvoir d'établir des statuts et des règlements particuliers sur l'exercice de l'autonomie, conformément aux caractéristiques politiques, économiques et culturelles de l'ethnie. Pour les régions autonomes, les statuts et les règlements ne peuvent entrer en vigueur qu'après avoir été soumis pour approbation au comité permanent de l'Assemblée populaire nationale. Pour les préfectures autonomes et les districts autonomes, ils ne le peuvent qu'après avoir été soumis à l'approbation des comités permanents des assemblées populaires des*

*provinces ou des régions autonomes, et ils sont rapportés au comité permanent de l'Assemblée populaire nationale pour que celui-ci en prenne acte.*

#### Article 117

*Les organes d'administration autonome des régions d'autonomie ethnique jouissent de l'autonomie financière dans leurs régions. Toutes les recettes qui, conformément au système financier de l'État, appartiennent aux régions d'autonomie ethnique sont à la disposition des organes d'administration autonome de ces régions.*

#### Article 118

*Les organes d'administration autonome des régions d'autonomie ethnique prennent en toute indépendance les dispositions qui s'imposent pour administrer l'œuvre de construction économique de leurs régions sous la direction du plan d'État.*

*L'État veille aux intérêts des régions d'autonomie ethnique quand il exploite les ressources naturelles et construit des entreprises.*

#### Article 119

*Les organes d'administration autonome des régions d'autonomie ethnique administrent de façon indépendante dans leurs régions respectives l'éducation, les sciences, la culture, la santé publique et les sports, protègent et mettent en valeur le patrimoine culturel des minorités ethniques, développent et font prospérer leur culture.*

#### Article 120

*Les organes d'administration autonome des régions d'autonomie ethnique peuvent, conformément au système militaire de l'État et aux besoins réels de leurs régions, et avec l'approbation du Conseil des affaires d'État, organiser les forces de sécurité publique pour y maintenir l'ordre social.*

#### Article 121

*Dans l'exercice de leurs fonctions, les organes d'administration autonome des régions d'autonomie ethnique emploient, conformément aux règlements autonomes de leurs régions respectives, la ou les langues parlées ou écrites localement.*

#### Article 122

*L'État fournit aux différentes minorités ethniques une aide financière, matérielle et technique pour accélérer leur développement économique et culturel.*

*L'État aide les régions d'autonomie ethnique à former en grand nombre, parmi l'ethnie ou les ethnies de la région en question, des cadres de différents échelons et un personnel spécialisé, ainsi que des ouvriers qualifiés de diverses professions.*

Les dispositions des Articles 115 à 122 précisent les pouvoirs autonomes dans les domaines législatifs, de gestion financière, d'économie, d'affaires sociales et culturelles.

Les organes autonomes sont autorisés à disposer de leurs propres forces de sécurité.

Pour compléter la disposition sur l'utilisation de la langue des minorités, l'Article 134 de la même Constitution énonce que « les citoyens des différentes ethnies du pays ont le droit d'utiliser leur propre langue parlée et écrite au cours des procès [...] » et que

« dans les régions où une minorité ethnique vit en groupes compacts ou dans celles où cohabitent plusieurs ethnies, il faut employer, au cours des audiences, la langue parlée communément en usage dans la localité [...] ». <sup>244</sup> Force est de constater que l'Article 122 souligne notamment l'obligation constitutionnelle de l'État, soit de fournir de l'aide aux minorités.

À travers la lecture des dispositions constitutionnelles, plusieurs caractères du SARE en Chine peuvent en être déduits :

### *Anti-séparatiste*

Bien que le SARE en Chine se fonde sur la théorie nationale de Staline, le refus d'accorder aux minorités ethniques tout type de droit à la sécession permet à la Chine de se distancier des républiques confédérées de l'URSS. La Chine a vécu une période bouleversante dans son histoire récente, un moment qui aurait pu désintégrer le pays. Le PCC a donc voulu donner à sa souveraineté nationale un caractère d'invulnérabilité. L'intégrité territoriale et l'unité du pays sont donc considérées comme l'importance primordiale. Si l'objectif de la création du SARE est de protéger les droits des minorités et de préserver l'unité nationale, la dernière exigence prévaudra toujours. Ceci n'est pas difficile à déduire. Les principes énoncés par les dirigeants le montrent : « dans la lutte pour la sauvegarde de l'union des ethnies, il faut combattre le chauvinisme de grande ethnie – surtout le chauvinisme grand Han –, et aussi le nationalisme local » « tout acte visant à saper l'unité nationale et à établir un séparatisme ethnique est proscrit » « aucune des régions d'autonomie ethnique ne peut être séparée de la République populaire de

---

<sup>244</sup> La protection du droit linguistique des minorités ethniques est détaillée dans d'autres textes législatifs tels que la Loi sur l'autonomie régionale ethnique, la Loi sur l'éducation de 1995, la Loi relative aux délégués de l'Assemblée populaire nationale et des assemblées populaires locales de 1992

Chine ». Les formulations similaires sont encore réitérées dans la Loi sur l'autonomie régionale ethnique (Préambule, Articles 2, 5 et 9). Aucun séparatisme n'est toléré par le gouvernement chinois. Les organes des régions autonomes doivent placer l'unité nationale au-dessus de tout. L'incitation à diviser le pays et à mettre en danger l'unité du pays est incriminée dans le Code pénal de la Chine (Article 103) même si elle est faite par l'expression d'opinion.<sup>245</sup> Par conséquent, l'autonomie des minorités ethniques dans le cadre du SARE ne signifie pas du tout que les minorités ont la liberté de gérer leurs propres affaires hors du contrôle de l'État. Au contraire, pour prévenir le séparatisme, l'État devra exercer un contrôle plus rigoureux sur les minorités. Ainsi, l'une des conséquences du SARE est que les citoyens issus des minorités sont plus contraints par rapport à l'exercice des droits politiques fondamentaux liés à la liberté d'expression, la liberté d'association et la liberté de publication.

### *Paternaliste*

Si l'autonomie est conçue comme une division du pouvoir entre le centre et les collectivités, au sens où le pouvoir central et le pouvoir local opèrent dans la limite respective circonscrite par la Constitution ou la loi sans que l'un empiète arbitrairement sur l'autre, le SARE, quant à lui, signale la dépendance des localités et l'activisme du pouvoir central. D'une part, l'État se trouve dans l'obligation de fournir aux minorités de l'aide en vue de leur développement et de leur prospérité ; d'autre part, l'exercice de l'autonomie est surveillé par l'État. Les autorités autonomes exercent leurs fonctions, soit « conformément au système financier de l'État », soit « sous la direction du plan d'État ». Il est

---

<sup>245</sup> Pour s'en tenir un exemple récent, le 23 septembre 2014, Ilham Toxti, professeur ouïgour de la *Minzu University of China* a été condamné à l'emprisonnement à vie pour cause de sa « prédication » de l'indépendance du Xinjiang par le site [www.uigherbiz.net](http://www.uigherbiz.net) (déjà fermé par le gouvernement chinois) et par des conférences en classe.

« soumis à l’approbation<sup>246</sup> du comité permanent de l’Assemblée populaire nationale ou du Conseil des affaires d’État » ou elles doivent « appliquer les lois et la politique de l’État ». Les autorités autonomes sont encouragées à « gérer leurs propres affaires », mais elles n’ont pas une vraie compétence de le faire. Cela ne veut pas dire que les droits des minorités, notamment ceux relatifs aux droits économiques, culturels et linguistiques, ne sont pas protégés ; mais leur protection s’exerce plutôt par l’État que par les autorités locales. Cette distribution des pouvoirs où l’État joue un rôle dominant provient du système de l’économie planifiée. D’ailleurs, par rapport aux minorités frontalières, l’ethnie dominante han se voit avantagée au moins économiquement. Elle a un pouvoir dominant. Il arrive qu’elle puisse et doive prendre des ethnies économiquement moins développées en charge, sans tenir compte de leur volonté.

Rappelons que l’autonomie octroyée aux minorités ethniques au titre de SARE était instrumentalisée pour pacifier le nationalisme séparatiste de certaines minorités, mais ce ne sont pas toutes les cinquante-cinq minorités ethniques reconnues par l’État qui réclament leur indépendance. Certaines ethnies cherchent un compromis politique, ou une fusion ethnique volontaire au cours de la libération économique. Le SARE devient une instance imposée par l’État sous le couvert d’une homogénéisation administrative.<sup>247</sup> Cependant, l’État qui craint l’émergence des nationalismes locaux accorde peu d’autonomie administrative aux ethnies en général. L’autonomie des régions autonomes doit se subordonner à l’autorité centrale. Le fonctionnement effectif du SARE ressemble à un cerf-volant. L’État empoigne le fil et détermine combien il veut faire sortir.

---

<sup>246</sup> Ici, l’approbation est une procédure légale, c’est-à-dire que l’organe qui donne l’approbation a le pouvoir de prendre la décision définitive. Faute d’organe ni de procédure légale ayant pour mission de résoudre le conflit entre le pouvoir central et le pouvoir local, l’autonomie de l’organe autonome est de facto un pouvoir administratif dépendant de l’organe supérieur ou du centre.

<sup>247</sup> Cet arrangement politique entraîne directement la cristallisation identitaire des ethnies. On reviendra sur ce point ci-après.

### *Développementaliste*

Enracinés dans la philosophie marxiste du matérialisme, les communistes sont convaincus que le développement économique est le point focal d'où on peut résoudre tous les problèmes de la superstructure. Après que l'idéologie communiste fut tombée à l'eau après une trentaine d'années d'expérimentation sociale, la réforme et l'ouverture de Deng ne sont pas davantage qu'une remise en application de cette même philosophie face à la crise de légitimité politique. « Axer sur la construction économique » devient le nouveau slogan politique servant à endoctriner les citoyens, y compris ceux des minorités ethniques.

Vu l'existence objective de l'écart économique entre les Han et les minorités, le développement des régions ethniques se révèle particulièrement impératif, car après la perte de l'illusion communiste, l'approvisionnement d'une croissance économique et la promotion du bien-être permettent de pousser la population à soutenir le régime au pouvoir. Par ailleurs, l'État se soucie de l'inégalité économique entre les ethnies, car ceci pourrait exacerber le nationalisme des minorités. C'est pourquoi les lois soulignent l'importance du développement économique et culturel des régions des minorités.

*La Loi sur l'autonomie régionale ethnique*, considérablement modifiée en 2011, et les *Règlements sur l'application par le Conseil des affaires d'État de la Loi sur l'autonomie régionale ethnique* consacrent une grande partie de leurs dispositions à mettre l'accent sur une augmentation des investissements pour accélérer le développement des régions ethniques autonomes. Ces deux documents juridiques énoncent que l'État doit

accroître son effort à l'égard de la construction des infrastructures, des soutiens financiers et fiscaux ainsi que de l'investissement des finances dans les régions autonomes ethniques afin de « renforcer la cohésion interethnique et de favoriser la prospérité commune de toutes les ethnies ». Pour l'État, la promotion du développement économique n'est qu'un moyen de favoriser l'intégration des ethnies. Ainsi, le SARE dans son fonctionnement est un système plus économique que politique. L'autorité centrale accorde donc un traitement de faveur économique aux régions autonomes ethniques. Le droit à l'autonomie des minorités se réduit donc au droit au développement économique.

### Conclusion et critique

Zhou En-lai a dit que le SARE est « une bonne combinaison entre l'autonomie nationale et l'autonomie régionale ; une bonne combinaison de facteurs économique et politique ; qui non seulement permet aux ethnies réparties de jouir du droit à l'autonomie, mais également permet aux ethnies qui vivent ensemble de jouir du droit à l'autonomie... Un tel système est une création jusque-là inédite dans l'histoire »<sup>248</sup>.

Néanmoins, il est évident que l'autonomie dans le cadre du SARE est plus théorique que réelle. Des dirigeants du PCC ainsi que la *Loi sur l'autonomie régionale ethnique* (préambule) ont énoncé à maintes reprises que l'objectif du SARE est de s'assurer que les minorités ethniques peuvent gérer leurs propres affaires, mais à la condition que cela favorise « le maintien de l'unité nationale et de l'intégralité territoriale ». En effet, la création initiale du SARE était une réaction institutionnelle contre le séparatisme des minorités. Par cette crainte, l'autonomie des organes autonomes dans les régions eth-

---

<sup>248</sup> E-I. ZHOU, préc., note 202



niques est donc strictement contrôlée par l'État-parti. Ainsi, son exercice est subordonné aux politiques et aux lois de l'autorité centrale ; nous sommes loin d'une auto-gouvernance selon des règles établies par les minorités elles-mêmes. Par exemple, la Constitution prévoit explicitement que les autorités autonomes ont le droit d'élaborer une législation locale en matière d'autonomie régionale et d'autres réglementations adaptées aux caractéristiques politiques, économiques et culturelles de la localité. Aussi elles peuvent modifier ou cesser de mettre en œuvre des lois ou règlements délivrés par les autorités centrales si ces lois et règlements ne conviennent pas aux conditions locales (Article 20 de la Loi sur l'autonomie régionale ethnique). Plus de la moitié des unités autonomes ont adopté des règlements autonomes et des dispositions statutaires particulières traitant d'un large éventail de questions, telles que la gestion des ressources naturelles, le développement économique, la protection environnementale, l'utilisation des terres, le commerce et l'investissement étranger, le mariage et droit de la famille et ainsi de suite. Cependant, aucune des cinq Régions autonomes ethniques ne parvient à promulguer son propre règlement autonome, à défaut de l'approbation de l'autorité centrale<sup>249</sup>. Selon des statistiques, il n'y a que treize lois en vigueur qui habilitent les zones autonomes ethniques à modifier ou à faire des adaptations et seulement quatre lois, à savoir la Loi sur le mariage, la Loi électorale, la Loi sur la succession et la Loi forestière ont été adaptées ou complémentées jusqu'à présent par des autorités autonomes, dont 80 % centrent sur la Loi sur le mariage. La législation autonome des neuf autres lois demeure un vacuum.<sup>250</sup>

Slobodan Milosevic a tenté de contrer l'autonomie des Albanais et cela a constitué le

---

<sup>249</sup> Les tentatives de toutes les cinq Régions autonomes sont rejetées par l'autorité centrale.

<sup>250</sup> Fang TIAN, *L'Étude sur le système juridique autonome des localités*, Beijing, Law Press China, 2008, p.381 (田芳: 《地方自治法律制度研究》, 法律出版社, 北京, 2008年, 第381页)

détonateur de la guerre du Kosovo. Il faut signaler que dans l'histoire chinoise, les confiscations de territoires n'ont guère suscité de grandes protestations chez les minorités concernées. Bien au contraire, les populations concernées ont plutôt crié « bravo ».<sup>251</sup> Il est évident que l'autonomie ethnique n'est qu'un titre qui n'exerce pas d'influence considérable sur la vie de la population. Celle-ci se soucie seulement des bénéfices économiques qu'elle reçoit.

Les organes autonomes des régions autonomes ethniques n'ont qu'un pouvoir local. La soi-disant autonomie désigne le droit de mettre en exécution des lois, des règlements ou des politiques élaborés par l'autorité centrale ou l'organe étatique supérieure, d'une autre façon que les régions non ethniques. Ce droit octroyé exclusivement aux régions autonomes ethniques a pour but d'éviter que l'application universelle dans toutes les localités de ces lois, règlements et politiques apporte des inadaptations aux spécificités des minorités ethniques.<sup>252</sup> Autrement dit, ce pouvoir d'exécution spécial par rapport aux régions non ethniques n'est qu'un traitement préférentiel accordé par l'État aux minorités. L'autonomie nominale est donc interprétée comme gouvernance par la personne de même ethnie. C'est pourquoi la Constitution stipule que le président de l'organe législatif et de l'organe exécutif est réservé au citoyen de l'ethnie exerçant l'autonomie. Néanmoins, dans le cadre du système d'État-parti, le poste ayant le pouvoir réel

---

<sup>251</sup> Quelques exemples : la Préfecture autonome Li et Miao du Hainan est annulée en 1987 pour constituer la province du Hainan. Le District autonome mandchou de Fengcheng est annulé en 1994 pour établir la municipalité de Fengcheng. Le District autonome Li de Dongfang est annulé en 1997 pour créer la municipalité de Dongfang. Le District autonome Naxi de Lijiang est annulé en 2002 pour établir la municipalité de Lijiang. Ces annulations du titre d'autonomie ont réjoui la population locale parce que toutes ces unités d'administration locales ont pu monter d'un échelon au niveau administratif, ce qui leur permet d'avoir plus de pouvoir local sans que les traitements en faveur des individus appartenant aux minorités soient supprimés.

<sup>252</sup> Dans le fonctionnement effectif, comme certains chercheurs le notent, sauf le pouvoir d'établir des statuts d'autonomie et des règlements particuliers, le pouvoir de faire des adaptations pour l'application des lois ou politiques élaborés par l'organe supérieure, le pouvoir de gouverner l'utilisation de la langue ethnique et le pouvoir d'organiser les forces de sécurité publique, les autres autonomies sur la gestion sociale, économique et culturelle détaillées dans la Loi sur l'autonomie régionale ethnique sont aussi partagées par les collectivités non-ethniques. Voir Shou-wen SHEN, « China's Regional Ethnic Autonomy From The International Perspective », (2010) 1 *Journal of Yunnan University Law Edition* (沈寿文: 《国际视野下的中国民族区域自治权》, 《云南大学学报法学版》2010年第1期)

est le chef du Parti à tous les échelons administratifs, et ce, toujours détenu par un citoyen Han.

À cet effet, les minorités ethniques dans le cadre de SARE ne jouissent pas d'une vraie autonomie. En contrepartie, l'État est obligé de privilégier le développement économique et social des minorités ethniques pour promouvoir sa légitimité. Aussi cela sert au maintien de l'identité culturelle des minorités en échange de leur loyauté politique. Une telle stratégie se manifeste également dans les politiques préférentielles envers les minorités.

### 2.1.3. Les politiques préférentielles en faveur des « minorités ethniques »

Le paradoxe du principe de l'égalité est très ancien. La formulation d'Aristote en a touché l'essence : « quand des personnes qui se trouvent sur un pied d'égalité n'obtiennent pas des parts égales, ou quand des personnes sur un pied d'inégalité ont et obtiennent un traitement égal, de là viennent les disputes. » Les revendications des droits des minorités visent à contester l'égalité formelle qui accentue l'uniformité des droits basée sur la citoyenneté égale. Toutefois, cette égalité des chances entraîne davantage la fragilisation des minorités parce que l'existence de différentes situations de départ est constatée dans les faits, notamment dans une communauté politique multiethnique où la majorité prédomine sur presque tout le plan sociétal. Ainsi, les personnes appartenant aux minorités ethniques réclament non seulement la non-discrimination sur un pied d'égalité de traitement, mais également un traitement différencié basé sur leur identité collective, pour assurer l'égalité de traitement dans la pratique, soit l'égalité substantielle, de sorte que leur identité spécifique ou leur droit à l'identité puisse être protégé.

Les politiques préférentielles en faveur des minorités ethniques en Chine se fondent exactement sur l'inégalité entre les groupes ethniques *de facto* notamment en matière de niveau de développement économique et social. Géographiquement, l'ethnie représentant plus de 90 % de la population chinoise, la majorité Han se rassemble historiquement dans la plaine centrale fertile jusqu'au bord de l'océan Pacifique à l'est, une superficie occupant seulement un tiers du territoire chinois. Les zones peuplées par les minorités ethniques occupent les deux tiers restants, mais ce sont principalement des déserts, des montagnes, des steppes ou des plateaux, enrichis toutefois des ressources naturelles. Ces conditions naturelles permettent aux minorités ethniques dans leur ensemble d'être économiquement et socialement distancées par les Han. Les disciples du marxisme sont convaincus que la base économique détermine la superstructure, donc l'égalité sur le plan économique est la priorité de base. « Si les minorités ethniques ne se développent pas sur le plan économique, ce ne sera pas l'égalité réelle. Ainsi, pour l'atteinte d'une égalité réelle entre diverses ethnies, il faut aider les minorités à développer l'économie »<sup>253</sup>. Ainsi, les politiques préférentielles en faveur des minorités ethniques sur le plan économique sont prescrites dans les lois constitutionnelles chinoises. Force est de noter que la Constitution et la Loi sur l'autonomie régionale ethnique accordent aux unités territoriales d'exercer l'autonomie. Pour le compléter, l'État octroie aux individus citoyens appartenant aux minorités ethniques, n'importe où il ou elle habite, des traitements différenciés dans divers milieux.

### *En matière de criminalité*

Le Document No.5 de 1984 du Comité central du PCC stipule qu'« en ce qui concerne

---

<sup>253</sup> En-lai ZHOU, *Les non-croyants et les croyants doivent se respecter (1956)*, coll. « Œuvres sélectionnées de Zhou En-lai sur le front uni », Beijing, People's Press, 1984 (周恩来: 《信教的与不信教的要相互尊重》 (1956), 见《周恩来统一战线文选》, 人民出版社, 北京, 1984年)

les criminels appartenant aux minorités ethniques, il faut faire moins d'arrestations ou proclamer moins de peines de mort et les traiter normalement avec clémence ». Cette politique communément appelée « deux moins, une clémence » devient dès lors un principe directeur pour traiter les crimes commis par les personnes issues des minorités. Cela constitue un non-respect flagrant du principe de l'égalité des délits et des peines inscrit dans le Code pénal de Chine.<sup>254</sup>

### *En matière de droit politique*

Conformément à la Constitution, la *Loi électorale* de Chine pour l'Assemblée populaire nationale et les assemblées populaires locales consacre un chapitre aux prescriptions des activités électorales des minorités ethniques, dont la représentativité spéciale est assurée de trois manières :

Premièrement, dans les régions où les minorités ethniques vivent en communautés concentrées, chaque ethnie minoritaire doit avoir son député ou ses députés siégeant à l'assemblée populaire locale.

Deuxièmement, en ce qui concerne les minorités ethniques vivant en groupes épars, le nombre de personnes représentées par chacun de leurs députés aux assemblées populaires locales peut être inférieur au nombre de personnes représentées par chacun des autres députés à ces assemblées.

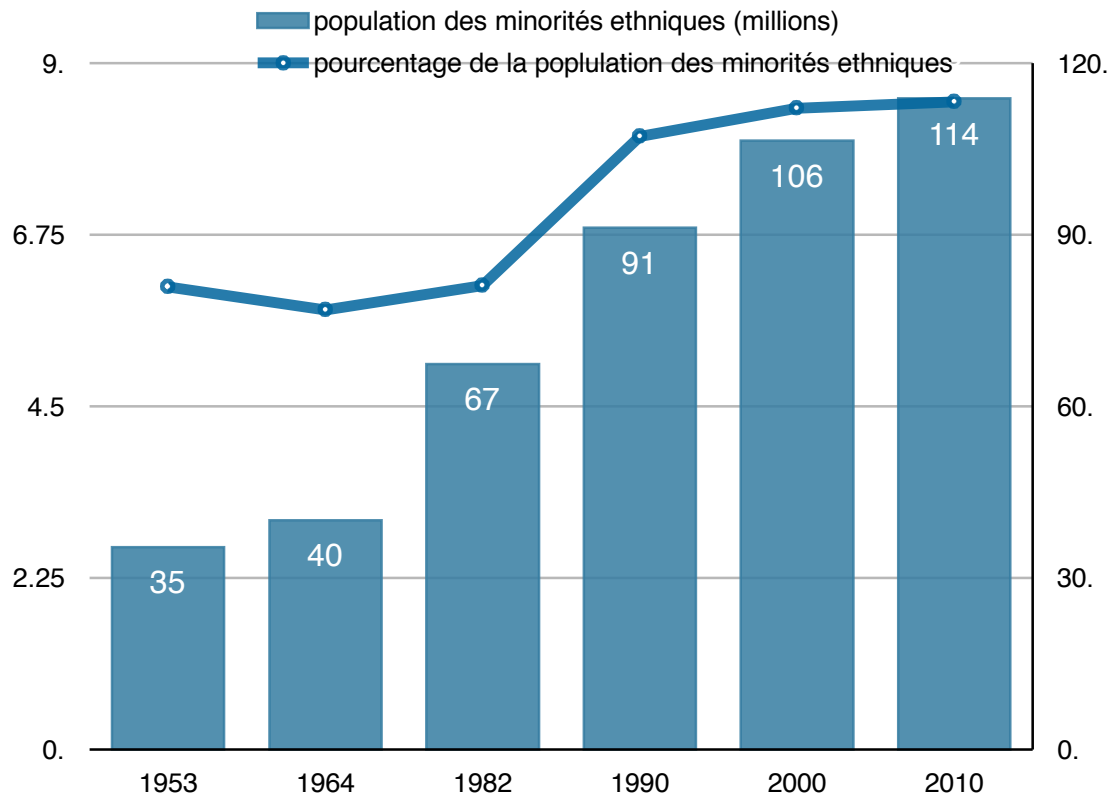
Troisièmement, des ethnies dont la population est exceptionnellement faible vivant dans des communautés concentrées disposent chacune d'au moins un député. Toutes les 55 minorités ethniques devront avoir chacune leur ou leurs députés siégeant à l'APN.

---

<sup>254</sup> Il est à noter que des politiques rendues par le PCC prévaudraient des lois dans la pratique. Or, la plupart des politiques du PCC sont finalement transformées en lois et règlements.

Assemblée nationale populaire	Année	Député au total	Député issu des minorités ethniques	Pourcentage des minorités ethniques
1er	1954	1226	177	14.4
2e	1959	1226	180	14.7
3e	1964	3040	373	12.3
4e	1975	2885	270	9.4
5e	1978	3497	381	10.9
6e	1983	2978	404	13.6
7e	1988	2970	445	15.0
8e	1993	2978	439	14.7
9e	1998	2979	428	14.4
10e	2003	2984	415	13.9
11e	2008	2987	411	13.8
12e	2013	2987	409	13.69

*Tableau 5 : les statistiques des députés appartenant aux minorités ethniques aux Assemblées populaires nationales depuis 1994 (Source : le BNSC)*



*Tableau 6 : la démographie des minorités ethniques en Chine d'après les six recensements (Source : le BNSC)*

Les deux tableaux ci-dessus montrent que les proportions de députés de minorités ethniques parmi le nombre total de députés à l'ANP sont plus élevées que les proportions de leurs populations dans la population totale nationale dans les périodes correspondantes. De surcroît, parmi les membres des directions ou présidences du Parti et de l'État à l'échelle nationale, plusieurs sièges sont aussi réservés aux personnes appartenant aux minorités.

#### *En matière de droit à l'éducation*

La *Loi sur l'éducation* de Chine prescrit que « les citoyens de la République populaire de Chine ont le droit et l'obligation de recevoir une éducation. Tous les citoyens, quel que soit le groupe ethnique, la race, le sexe, la profession, le statut de la propriété ou la croyance religieuse, jouissent des mêmes possibilités d'éducation conformément à la loi » (Article 9). Évidemment, l'égalité dans cet article renvoie à une égalité des opportunités sur le fondement de la citoyenneté d'un individu. Or, dans la pratique, les personnes appartenant aux minorités ethniques jouissent de conditions préférentielles notamment au regard de l'accès à l'enseignement supérieur étant donnée leur identité ethnique. Par exemple, les candidats issus d'une famille des minorités ethniques peuvent être admis par les établissements d'enseignement supérieur avec une note inférieure que les candidats Han dans l'examen national ; pour certaines spécialités permettant de préserver, développer et transmettre la particularité culturelle des minorités, les étu-



dians ethniques sont exemptés des droits scolaires ; l'État crée depuis 2006 un programme de formation réservé aux minorités ethniques en vue de former des « personnels talentueux de haut niveau », etc.

#### *En matière de planification familiale*

Le tableau 6 montre aussi l'accroissement progressif du pourcentage de la population des minorités ethniques. L'une des raisons pour expliquer cette évolution est l'assouplissement de la politique de l'enfant unique envers les minorités ethniques.

#### 2.1.4. Une évaluation : succès et échec

L'autonomie régionale ethnique et les politiques préférentielles en faveur des minorités ethniques basées sur la reconnaissance du *minzu* sont par essence l'octroi des avantages particuliers aux minorités dans le but d'échanger leur allégeance ou identification politique auprès de l'État chinois. Contrairement aux *affirmative actions* aux États-Unis qui sont perçues comme des mesures provisoires pour réparer l'inégalité entre les groupes ethniques, les discriminations positives envers les *minzu* minoritaires en Chine sont un projet politique systématisé. Abstraction faite pour le moment des critères d'une démocratie libérale, tout comme le progrès ou l'amélioration du respect de droits de l'homme réalisés par le gouvernement chinois a été reconnu par la communauté internationale.

Le rôle joué par l'octroi des privilèges aux minorités au gré de l'État dans la promotion de leur développement économique, social et culturel ne peut être nié. La réforme économique depuis la fin des années 1970 a amené la Chine à faire florès dans divers domaines. Les minorités ethniques en sont certainement bénéficiaires. Le Livre blanc « China's Ethnic Policy and Common Prosperity and Development of All Ethnic

Groups » (ci-après « Livre blanc ») – le premier document officiel du niveau suprême – portant sur les minorités ethniques en Chine – publié par le Conseil des affaires d’État du 27 septembre 2009, a énuméré des succès en matière d’accroissement économique, d’amélioration des infrastructures, d’investissement des capitaux, de réduction de la pauvreté, de protection et d’épanouissement des traditions culturelles, d’élévation des niveaux d’éducation, de progrès dans le service médical et sanitaire et de développement<sup>255</sup>. Il est juste de dire que toutes ces réussites tant historiques que prodigieuses n’échappent pas aux soutiens énergiques de l’État, mais il importe aussi de remarquer que ces réussites résultent du progrès remarquable du développement économique et social de la Chine dans son ensemble, propulsé par la réforme de la mise en route du marché libéral.

L’État-parti persévère à croire que « l’accélération du développement économique et social des communautés minoritaires et des régions de minorités ethniques est la solution fondamentale aux problèmes ethniques de la Chine. Surmonter les difficultés et résoudre les problèmes dans les domaines des minorités repose sur le développement »<sup>256</sup>. Cependant, il existe des mécontentements, troubles, conflits successifs entre minorités et majorité depuis les dernières années, notamment des émeutes violentes au Tibet et au Xinjiang. Ceux qui exposent ces troubles à la communauté internationale prononcent sans doute l’échec du « pluralisme communiste ». Pour l’État, la stratégie développementaliste semble apporter une détérioration approfondie de la relation interethnique ; les efforts favorables aux minorités semblent aller à l’encontre de son but visant la stabilité sociale et à la solidarité nationale ; l’accommodement des particularités ethniques semble aggraver le clivage et l’aliénation entre les Han et les non-Han.

---

<sup>255</sup> Le Livre Blanc, chapitre V et VI

<sup>256</sup> Le Livre Blanc, chapitre III, para.8

Ce qui est paradoxal, c'est que la force motrice de la prospérité – la réforme de promotion du marché – est considérée comme l'un des éléments auxquels l'échec de l'intégration des minorités est attribué. Les aides au nom de l'État en faveur des minorités étaient autrefois rattachées à l'économie planifiée. L'État contrôlait fermement presque toutes les ressources sociales alors que tous les facteurs de production étaient stoppés dans leur propre territoire d'administration. Les minorités vivant en compact dans leur zone autonome pouvaient ressentir des privilèges effectifs en provenance du gouvernement central dont elles bénéficiaient. La transition de l'économie planifiée à l'économie de marché a tout d'abord propulsé l'intégration au marché national et à la mobilité de la population. La rupture de l'ancien marché régionalisé a permis aux minorités autrefois périphériques de poursuivre des études et d'obtenir du travail dans les zones littorales plus développées.

Cependant, des minorités notamment celles qui s'agrégèrent dans une grande région (Xinjiang, Tibet et Mongolie intérieure) ne maîtrisent généralement pas le Mandarin du fait qu'elles sont formées dans leur propre langue maternelle<sup>257</sup>. D'ailleurs, à cause du privilège d'admission octroyé aux étudiants appartenant aux minorités, lorsqu'elles sont entrées à l'université, leur capacité de maîtriser des expertises se montre inférieure à celles des Han. Ainsi, sauf dans les secteurs destinés à protéger la particularité culturelle des minorités, les diplômés issus des minorités montrent une compétitivité insuffisante par rapport aux diplômés han dans le marché du travail, notamment dans les

---

<sup>257</sup> Il semble que le gouvernement se rend compte des effets nuisibles générés par ses politiques linguistiques dans la zone ethnique visant à protéger la langue des minorités. Récemment, le gouvernement commence à promouvoir l'éducation bilingue dans les écoles primaire et secondaire dans les zones ethniques, dans le but de permettre aux élèves issues des minorités ethniques de maîtriser la langue ethnique et à la fois le Mandarin à la fin de sortie du lycée. Certes, cette politique est aussi critiquée par des élites ethniques comme une politique de l'assimilation.

secteurs exigeant une spécialité professionnelle.

Ensuite, l'introduction des forces du marché dans le milieu économique a permis au gouvernement de perdre le contrôle sur les ressources disponibles. L'application par le haut des politiques formulées par l'autorité centrale fait preuve d'une incapacité à répondre à la demande. Par exemple, les entreprises d'État du Xinjiang ont baissé la valeur brute de la production industrielle de 89 % en 1978 à 11,5 % en 2009. L'embauche autrefois assurée des diplômés issus de minorités ethniques (pour les postes dans les entreprises d'État) ne fonctionne plus. Face à la concurrence tant libérale que cruelle, le taux d'accès à l'emploi des diplômés appartenant aux minorités ethniques est énormément inférieur aux diplômés Han, ce qui aggrave davantage leur marginalisation. Peu à peu, la perception que les minorités ne sont pas aussi capables que les Han se manifeste et se sclérose dans la société.

La transition vers l'économie de marché entraîne aussi l'émergence fréquente des conflits sociaux entre les différentes classes dans toute la Chine<sup>258</sup>. Le « maintien de la stabilité », en tant que mesure réactionnaire, est devenu la priorité des priorités de l'État chinois, qui renforce davantage son contrôle sur la société<sup>259</sup>. Les révoltes phares au Tibet et au Xinjiang ont permis à l'État de cibler son contrôle autrefois universel vers certaines ethnies. Après les émeutes, les Tibétains autrefois « Shangri-Laïsé » et les Ouïghours autrefois « folklorisés » sont décrits rapidement comme des bandits inhumains dans la zone han. Des Tibétains ou des Ouïghours font l'objet de discrimination

---

<sup>258</sup> Selon « Annual Report of China's Rule of Law (2014) » publié par l'Académie chinoise des sciences sociales, 871 perturbations de masse (au moins 100 personnes sont impliquées) se sont passées de 2000 à 2013 au territoire chinois, dont les conflits entre le patronat et le salariat représentent 36.5%.

<sup>259</sup> Le dernier Premier Ministre Wen Jia-bao dans son Rapport du travail de 2013 prononce que les dépenses consacrées à la sécurité publique sont de 769 billions RMB par rapport à 740,6 billions RMB de budget de la Défense.

lorsqu'ils se présentent à la réception d'un hôtel, à la sécurité d'un aéroport, en train ou dans d'autres établissements publics. Des interpellations par la police qui leur sont exclusivement adressées se multiplient. Après le 5 juillet, l'Internet a même été interrompu dans le Xinjiang par le gouvernement – pendant une période de huit mois ! La politique répressive continue au Xinjiang au nom du maintien de la stabilité et de l'antiterrorisme (issu du Turkestan oriental) exacerbe la stigmatisation des Ouïghours aux yeux des Han.

Enfin, une autre conséquence qui découle de la libéralisation économique est le déclin de l'idéologie communiste. Un idéal capable de transcender le nationalisme et d'unir diverses ethnicités cède la place à un culte de l'argent. Dans les années 1950, la reconnaissance de l'identité des minorités a renforcé leur adhésion au régime communiste et à son incarnation, soit le dirigeant commun de toutes les ethnies le Président Mao ! C'est cette conviction politique qui joue le rôle unificateur de la diversité sociale. La capitalisation de la société permet aux citoyens chinois de se tourner vers la poursuite des intérêts matériels, soit cette quête universelle de tous les êtres humains. Du fait que l'identité ethnique d'un citoyen chinois est reliée directement aux avantages sociaux qu'un individu peut acquérir, le *minzu* est instrumentalisé pour s'emparer de bénéfices<sup>260</sup>. Ainsi, l'identité ethnique elle-même devient un intérêt que l'individu défend fermement, et cet intérêt est plus attirant que l'intérêt découlant de la citoyenneté. Autrement dit, pour une personne appartenant aux minorités ethniques, je suis avant tout ouïghour, citoyen chinois après.

Selon Donald Horowitz, expert américain en conflits ethniques, les mesures adoptées

---

<sup>260</sup> L'exemple typique est la modification irrégulière de son ethnie pour participer à l'examen national d'entrée d'éducation supérieur.

par un État pour donner un traitement spécial en faveur des groupes ethniques particuliers afin de leur permettre de « se rattraper » présentent une lourde présomption d'illégitimité. Cela, dit-il, va à l'encontre de la norme reconnue – celle de l'égalité de traitement de tous les individus. Ainsi, la dérogation à cette norme est normalement considérée comme une concession désagréable faite aux groupes défavorisés, tout en présumant que ces groupes sont incapables d'entrer en concurrence avec les non-privilegiés<sup>261</sup>. Des études sur l'impact de l'*affirmative action* aux États-Unis en matière d'accès à l'éducation ont aussi développé l'idée de « mismatch » ; c'est que la discrimination positive nuirait ainsi à ceux qu'elle est censée aider en les plaçant dans les écoles où ils restent sous le niveau médian et qui vivent donc un moment difficile.<sup>262</sup>

Il est vrai que les politiques préférentielles favorisant les minorités ont utilement fait la promotion de la pleine égalité interethnique ; elles ont en effet joué un rôle remarquable dans le redressement des inégalités sociales entre les minorités et la majorité<sup>263</sup>. Toutefois, force est de constater que la seconde ou la troisième génération des bénéficiaires ainsi que des non favorisés se montrent moins favorables à un traitement spécial. Autrement dit, les effets positifs des discriminations positives, soit les soutiens aux défavorisés, s'affaiblissent tandis que les effets négatifs, soit les mécontentements des dominants, s'amplifient. Dans les années 1950, les Han montrent généralement de la sympathie envers les épreuves historiques subies par les minorités. Le discours de « paiement de la dette » du PCC a obtenu le soutien de la majorité han, et il a été bien accueilli par les minorités. Cinquante années plus tard, les Han, notamment ceux qui vivent dans

---

<sup>261</sup> Donald L. HOROWITZ, *Ethnic groups in conflict*, Berkeley, University of California Press, 1985, p.657

<sup>262</sup> Voir par exemple Richard H. SANDER, «A Systemic Analysis of Affirmative Action in American Law Schools», (2004) 57 *Stanford Law Review*

<sup>263</sup> Barry SAUTMAN, «Preferential policies for ethnic minorities in China: The case of Xinjiang», (1998) 4 *Nationalism and Ethnic Politics*

la région autonome des minorités ethniques commencent à se plaindre du traitement inégal et injuste qui leur est fait. Le nationalisme han somnolent depuis longtemps, et qui s'en prenait aux minorités ethniques montre une tendance à émerger ces dernières années<sup>264</sup>.

Pour la génération actuelle des minorités, le traitement préférentiel issu de la discrimination positive est censé être un privilège acquis et un droit inaliénable ; elle n'y voit pas de privilège pour lequel elle devrait être reconnaissante. Il semble difficile de nier que le favoritisme contribue à corriger les inégalités ; il engendre toutefois une mise en relief des ancrages identitaires des citoyens. Ainsi, l'identité ethnique devient le point de départ pour juger d'une affaire civique, c'est-à-dire qu'un conflit ordinaire est susceptible d'être ethnicisé.

Les questions liées à l'appartenance ethnique sont présentées comme des questions politiques confrontées par l'ensemble d'une ethnie, au lieu d'être des problèmes individuels ou sociaux ordinaires. Le fait qu'un Ouïghour viole une fille han est donc naturellement interprété comme un crime des Ouïghours contre les Han<sup>265</sup>. On ne se préoccupe plus de justice, de droit, mais on se consacre à défendre la dignité d'un groupe, de notre groupe contre un autre. Une fois qu'une affaire civique est ethnicisée, tout conflit économique, social ou culturel devient conflit ethnique et l'antagonisme entre les minorités et la majorité se développe<sup>266</sup>. Du fait que la majorité domine, il est aisément

---

<sup>264</sup> Il est indéniable que l'espace Internet est devenu un milieu à partir duquel des observateurs scrutent la société chinoise contemporaine. Récemment, monte dans la communauté Internet chinoise un courant de restauration de la culture Han tout en prônant le nationalisme radicalisé des Han « royaux ».

<sup>265</sup> Considéré comme détonateur de l'émeute 5 juillet au Xinjiang, l'incident de Shaoguan du 25/26 juin 2009 est rapporté d'être dû fait qu'une femme Han avait fait l'objet d'une agression sexuelle par un travailleur Ouïghour dans la même usine et par la suite deux ouïgours sont retrouvés morts dans une perturbation entre les deux groupes.

<sup>266</sup> Cette opposition se traduit également dans la perception des minorités sur la modernisation, qui pour eux est le synonyme de la « Hanification » - l'acculturation han, soit un processus par lequel le mode de vie, la langue etc.

compréhensible pour les minorités de se méfier de l'État. Naturellement, la colère des minorités contre la majorité se transforme graduellement en un mécontentement contre l'État. Les politiques qui devaient pouvoir plaire aux minorités en vue de renforcer la cohésion nationale contribuent ainsi à renforcer la conscience du clivage ethnique des citoyens et le nationalisme des minorités.

Le nationalisme d'un groupe particulier au sein d'un État-nation tire son origine d'une faiblesse de l'identification de ce groupe à l'État. C'est une hypothèse largement répandue. Les accommodements institutionnalisés en faveur des minorités ethniques entrepris par l'État chinois contemporain sont loin d'obtenir les bons résultats anticipés, notamment ceux qui visent à réaliser l'harmonie ethnique dans la Chine entière, sans parler de neutraliser les désirs d'indépendance des minorités. Il se peut que le traitement différencié en faveur des minorités favorise la rémission des conflits ethniques, mais il favorise peu la compréhension mutuelle et le désir de vivre ensemble dans une même communauté politique.

En somme, l'institutionnalisation de l'identité ethnique des minorités déchire plutôt qu'il facilite l'identité nationale, notamment depuis la libéralisation économique. Confronté à cette crise identitaire et à la « déloyauté » des minorités, l'État chinois autoritaire est obligé de prendre des mesures répressives pour apaiser les révoltes qui contestent la légitimité du pouvoir étatique ou qui sont perçues comme mettant en péril l'unité

---

deviennent plus han. Tout comme l'antimondialisme prend la mondialisation pour l'occidentalisation ou américanisation – la population non occidentales se trouve obligée de suivre le mode de vie américain pour atteindre la modernisation. On ne peut dissimuler le fait que les Chinois han sont les pionniers d'accepter la modernisation « occidentalisation », mais les Han ne s'estiment pas assimilés par la culture occidentale, malgré l'apprentissage imposé par l'État de l'anglais de l'école primaire jusqu'à l'université. Par contre, des projets de modernisation dirigés par l'État dans le pays des minorités ethniques n'échappent pas à passer pour l'assimilation han. L'une des raisons importantes est que l'absence de participation à la prise de décision sur le mode, la vitesse et la portée de modernisation rend frustrées les minorités. Or, une sensibilité à l'identité ethnique permet aux minorités de faire correspondre tendancieusement la modernisation à la « Hanification ». Certes, les minorités ne content pas vraiment la modernisation occidentalisation, ils ne content que la modernisation occidentalisation au gré des Han.



nationale. C'est le risque qu'amène le nationalisme ethnique. Mais le contrôle autoritaire et répressif peut-il être une solution à long terme ?

## 2.2. Une construction nationale ou multinationale — le débat actuel

La « question nationale » est un sujet sensible et les universitaires chinois l'ont abordée à leurs risques et périls. La première vague de réflexion sur la question nationale dans la littérature scientifique a été centrée sur la distinction lexicale et conceptuelle des termes « nation » « ethnie » « groupe ethnique » et leur équivalent chinois « minzu ». La question clé du débat, comme nous l'avons démontré dans la première partie, consiste à savoir lequel des deux mots, *minzu* et *zuqun* peut le mieux s'approcher du concept de « minzu ». Ce terme « minzu » est utilisé pour remplacer le concept de nation et aussi le concept d'ethnie. Pour éviter la confusion, certains proposent de faire correspondre le mot *minzu* à la notion politique de nation, dans le sens d'État-nation – soit la nation chinoise – tandis que le mot *zuqun* selon eux devrait être réservé à la notion culturelle d'« ethnie » ou de « groupe ethnique » sous-étatique. La logique derrière cela est que les cinquante-six groupes reconnus par le gouvernement chinois devraient être définis comme des groupes ethniques au sens purement culturel et que le titre « minzu » devrait être adopté pour décrire une entité politique telle qu'exprimée dans le sens anglais du terme. Ceci implique qu'il existe une distinction entre les dimensions politique et culturelle de la notion de *minzu*. Il n'est pas difficile de percevoir ici une inquiétude sous-jacente : la politisation de l'ethnicité est ainsi perçue comme une entrave aux objectifs de promotion de l'unité nationale.

### 2.2.1. La dépolitisation de la question ethnique et ses réponses

Depuis l'an 2000, avec l'exacerbation des conflits ethniques en Chine, le débat sur les politiques ethniques se ranime. Il est initié par Ma Rong, sociologue de l'Université de Pékin et d'ethnie hui, nourri par des savants issus de diverses disciplines, et axé sur la proposition de « dépolitisation des minorités ethniques ».

Ma a publié son article en 2004 *Une Nouvelle perspective dans l'orientation à l'égard de la relation ethnique au 21er siècle : la dépolitisation de l'ethnicité en Chine*<sup>267</sup>. Cet article conteste pour la première fois la théorie du stalinisme orthodoxe de nation et les politiques ethniques appliquées par le PCC. Après avoir décrit l'acculturation de l'ancienne Chine, l'institutionnalisation de l'ex-Union soviétique, le pluralisme culturel des États-Unis et la construction nationale de l'Inde, Ma avance que l'ensemble des mesures d'institutionnalisation et de politisation vis-à-vis de l'ethnie pris par le gouvernement chinois en référence à l'URSS a permis aux groupes ethniques d'être clairement marqués et fixés à l'intérieur de leurs frontières respectives. L'établissement du SARE a ainsi permis de relier une certaine ethnie à une certaine zone géographique bien délimitée. Avec l'octroi du pouvoir administratif, ceci alimente la volonté de faire correspondre l'idée de « nation » à celle de « territoire ». Les discriminations positives basées sur l'égalité entre les groupes, non pas l'égalité entre les citoyens ont permis de faire cristalliser l'identité ethnique, de consolider les différences entre les groupes ethniques et de créer un obstacle institutionnel à l'intégration sociale.

Ma a proposé, à cet égard, d'abandonner graduellement cette politique de politisation (soit la dépolitisation) et de suivre les modèles américain et indien, soit ceux de « l'unité politique de la diversité culturelle » (la culturalisation). Ce serait une structure d'*unité pluraliste de la nation chinoise* telle que formulé par Fei Xiao-tong<sup>268</sup>:

*Renforcer l'« identité nationale » de tous les citoyens au niveau de la nation,*

---

<sup>267</sup> R. MA, préc., note 51

<sup>268</sup> X-t. FEI, préc., note 220

*tout en favorisant les caractéristiques culturelles au niveau de groupe ethnique. Bien sûr, l'égalité politique et juridique entre tous les groupes devrait être la condition préalable et la base politique pour ce cadre. Au niveau de l'État-nation, l'égalité de tous les citoyens (y compris tous les groupes ethniques) et les droits politiques et juridiques affirmés par la Constitution doit être garantis, ainsi que les droits de tous les groupes pour maintenir et développer leurs propres traditions culturelles (y compris la langue, la religion, les coutumes, etc.). Ce cadre combine l'unité politique, l'égalité ethnique et la diversité culturelle<sup>269</sup>.*

Il est évident que Ma s'est aperçu de la force destructrice de l'ethnonationalisme. Il a vu que cette force avait des conséquences sur le maintien de la solidarité et de l'intégrité nationales. Il attribue cela à l'institutionnalisation politique de l'État. Sa préoccupation sous-jacente ne consiste pas à réduire ou à supprimer les droits spéciaux des minorités, comme le soutiennent les « conservateurs », les protagonistes du *statut quo* ; il craignait par là que l'État chinois finisse par se désintégrer. Ma a publié par la suite des articles où il examinait le rôle joué par les politiques ethniques de l'URSS et de la Yougoslavie dans leurs éclatements. Il faisait ainsi allusion au sort que l'État chinois pourrait subir si aucun changement n'était fait<sup>270</sup>.

Selon Ma, les politiques qui favorisent l'identité ethnique permettent de consolider la conscience ethnique, en fonction d'intérêts particuliers ; la ségrégation institutionnelle fortifie les frontières ethniques et cloisonne les groupes ; l'ethnisation des cadres prépare une direction composée d'élites qui mobilisent le nationalisme ethnique ; la création des administrations territorialisées en fonction de la délimitation ethnolinguistique

---

<sup>269</sup> R. MA, préc., note 51

<sup>270</sup> Voir par exemple, Rong MA, «The Soviet Model's Influence and the Current Debate on Ethnic Relations», (2010) 5 *Global Asia*; R. MA, préc., note 213; Rong MA, «Reflections on USSR's Policies Concerning Minority Nationalities (in Chinese)», (2011) 35, 36 *Leaders* (马戎: 《对苏联民族政策实践效果的反思——读萨尼教授的〈历史的报复〉》, 《领导者》2011年第38、39期)

produit un nouvel imaginaire national. Ce sont les conditions préalables à la désintégration dont la Chine contemporaine pourrait être victime.

Il alerte ainsi les Chinois que « le plus grand danger auquel la Chine est confrontée au 21<sup>e</sup> siècle est l'éclatement du pays »<sup>271</sup>. Dans sa réponse aux critiques concernant son interprétation des modèles des États-Unis et de l'Inde<sup>272</sup>, Ma souligne que l'égalité citoyenne favorisée dans ces deux pays est parvenue à permettre aux minorités de s'identifier à l'État. C'est pourquoi il n'y a pas de mouvement séparatiste de grande portée en ces deux pays exception faite du Cachemire. Mais le gouvernement indien « n'a pas demandé aux autres pays à plusieurs reprises de promettre de ne pas soutenir les mouvements séparatistes ainsi que l'a fait la Chine dans des documents diplomatiques, comme dans le cas du Tibet par exemple »<sup>273</sup>.

Cette proposition de dépolitiser l'ethnie fait écho à un autre article de Hu An-gang<sup>274</sup> et Hu Lian-he de l'Université de Tsinghua. Cet essai, publié en 2011, a suscité une vive réaction. En proposant une « seconde génération » des politiques ethniques, qui atténuerait l'identité ethnique et renforcerait l'identité nationale, les deux Hus appellent à éliminer complètement tous les traitements favorables aux minorités incluant l'autonomie régionale ethnique ; ceci pour que les minorités puissent être intégrées à la nation chinoise unifiée. Ils attirent l'attention sur la nécessité de maintenir la vigilance auprès des élites ethniques régionales sur les intérêts ethniques régionaux. Ils voient la question ethnique comme une propension centrifuge des minorités frontalières comme les

---

<sup>271</sup> R. MA, préc., note 213

<sup>272</sup> Barry SAUTEMAN, « A US/India Model for China's Ethnic Policies: is the Cure Worse than the Disease? », (2014) 9 *East Asia Law Review*

<sup>273</sup> Rong MA, « Reflections on the debate on China's ethnic policy: my reform proposals and their critics », (2014) 15 *Asian Ethnicity*

<sup>274</sup> Il est fondateur et directeur de l'Institut pour les études chinoise contemporaines à l'Université de Tsinghua, l'un des laboratoires d'idées les plus influents en Chine.

Tibétains et les Ouïghours. Ils recommandent donc d'« établir un tel système qui empêcherait les élites ethniques locales de se percevoir comme des représentants et des porte-paroles d'intérêts locaux, et ainsi de devenir des dirigeants de mouvements séparatistes »<sup>275</sup>.

Ce faisant, l'État doit renforcer l'homogénéisation de la nation chinoise, favoriser le mélange des ethnies, dépolitiser et désétiqueter l'ethnicité, édulcorer l'identité ethnique des citoyens. Il s'agirait de s'en tenir au principe d'égalité devant la loi et de promouvoir la langue nationale. Somme toute, l'unité nationale requiert une opposition à toute forme d'ethnocentrisme, favorisée par le traitement différencié.

Ce premier article des deux Hus dont nous venons de parler propose de voir les minorités ethniques comme un passif que l'État doit s'efforcer de neutraliser. Un deuxième article voit l'État comme le seul instrument qui puisse atteindre cet objectif d'uniformiser la culture chinoise. Dans l'article intitulé *China Dream : It Belongs to Everyone of the Chinese Nation*, ils citent la recherche de Joel S. Migdal, professeur éminent dans le domaine de la relation internationale, sur la capacité des États du Tiers Monde de se gérer. Il affirme que le haut degré de fragmentation sociale du Tiers Monde, notamment les différences ethnique et linguistique empêche le pouvoir de l'État de pénétrer à la base des sociétés, ce qui provoquerait des sécessions et des guerres civiles. Dans la plupart des pays en développement, « l'État n'est pas trop fort, il est trop faible ». Ainsi, « afin de mettre en place une gouvernance efficace à l'échelle nationale et d'effectuer

---

<sup>275</sup> An-gang HU et Lian-he HU, « The Second-generation Ethnic Policy: Toward Integrated Ethnic Fusion and Prosperity », (2011) 5 *Journal of Xinjiang Normal University (Edition of Philosophy and Social Sciences)* (胡鞍钢、胡联合：《第二代民族政策：促进民族交融一体和繁荣一体》，《新疆师范大学（哲学社会科学版）》2011年5期）

une bonne gouvernance, lit-on, il est impératif de renforcer la construction institutionnelle de l'État-nation, de promouvoir et de renforcer l'unité ethnique (raciale) et linguistique au sein du pays, et de construire une nation d'État et de promouvoir la langue nationale bien uniforme, afin de préserver l'efficacité de la gouvernance de l'État à l'échelle nationale et de sauvegarder l'unité, la sécurité et la stabilité nationales »<sup>276</sup>.

Ma n'exclut pas la diversité culturelle au cours du façonnage de l'identité citoyenne ; il favorise une approche graduelle et prudente pour construire l'identité politique commune. La formulation des deux Hus, par contre, avec leur remise en relief de l'unité nationale donne une légitimation inconditionnelle au pouvoir de l'État dans la marche vers l'intégration des ethnies. L'étatisme préconisé par les deux Hus accentue la suprématie de la souveraineté, des intérêts et de la sécurité de l'État. Cette remontée de l'étatisme contre la particularité des minorités n'est pas isolée parmi les intellectuels<sup>277</sup>. Les deux Hus évoquent constamment le *zhonghua minzu* (la nation chinoise) qu'ils entendent emprunter pour intégrer tous les citoyens présents sur le territoire chinois par le moyen de la citoyenneté et de la langue commune. Autrement dit, la Chine selon eux, doit suivre le même chemin de *nation-building* que celui des pays développés.

La dépolitisation de Ma et la seconde génération des politiques ethniques des deux Hus, malgré leur accentuation différente, sont considérés par leurs opposants comme une atténuation voire une négation de la légitimité des droits des minorités et de la diversité

---

<sup>276</sup> A-g. HU et L-h. HU, préc., note 214. Il est ironique de voir que ces propositions sont exactement ceux qui ont été préconisées dans les années 1920 par le PJC, critiqué vivement par le PCC.

<sup>277</sup> Cela se traduit notamment dans l'orientation académique des chercheurs en science politique et en droit : selon les statistiques, la théorie de Carl Schmitt se fait bon accueil par les juristes et politologues chinois tandis que son compatriote Gustav Radbruch est reçu avec beaucoup de froideur. Voir Ren-ren GONG, « Des bizarreries aux universités chinoises », *Financial Times Chinese*, 03 juin, 2015, mise en ligne à <http://www.ftchinese.com/story/001062308?full=y> (consulté le 06 juillet 2015) (龚刃韧：《中国大学目睹之怪现状》，《金融时报》中文网，2015年6月3日）

culturelle. Ces critiques, représentées par l'érudit cadre mongol Hao Shi-yuan, secrétaire général adjoint de l'Académie chinoise des sciences sociales et directeur de l'Institut de l'ethnologie et de l'anthropologie, attaquent tout d'abord l'illégalité du programme de réforme en ce qu'il défie directement le système fondamental inscrit dans la Constitution. Celle-ci prescrit une égalité substantive et la protection des droits des minorités. Puis, les opposants tâchent de faire remarquer que l'on surestime le modèle de creuset des États-Unis, de l'Inde et du Brésil pour façonner un sens collectif d'appartenance nationale ainsi que la politisation des ethnies lors de l'éclatement de l'URSS et de la Yougoslavie. Ensuite, l'émergence des mouvements séparatistes des minorités de la périphérie en Chine n'est pas forcément associée à l'institutionnalisation de l'ethnicité ; bien au contraire, les expériences de certains pays occidentaux comme le Canada, la Grande-Bretagne et l'Espagne démontrent que l'accommodement institutionnalisé des minorités constitue une réponse valable pour calmer le séparatisme nationaliste.

La cause fondamentale des problèmes interethniques en Chine, selon Hao, consiste en l'existence d'une contradiction entre la nécessité urgente des minorités et des zones ethniques à accélérer leur développement économique et culturel et leur faible capacité d'auto-développement. D'ailleurs, si on situe les questions du Tibet et du Xinjiang d'aujourd'hui en Chine dans une perspective mondiale, elles ne sont pas plus graves que les problèmes comparables dans d'autres pays multinationaux ou multiethniques. La raison pour laquelle elles sont tellement sensibilisées est due à des appuis, des tolérances et du sensationnalisme des forces internationales hostiles à la Chine. Enfin, les politiques ethniques actuelles malgré leurs imperfections, sont adaptées aux conditions de la



Chine et elles ont joué un rôle sans reproche dans la promotion de la prospérité commune et de la sauvegarde de l'unité nationale<sup>278</sup>.

De surcroît, des chercheurs reprochent aux réformateurs leur inclination, explicite ou implicite, à rapporter de manière arbitraire, les minorités aux volontés séparatistes voire au terrorisme, et selon eux, c'est une « stigmatisation » des minorités. D'ailleurs, la dépolitisation ou la culturalisation de la question ethnique n'est pas possible parce que l'ethnie (*minzu*), tout comme d'autres communautés humaines, est une communauté d'intérêt, qui fournit à ses membres des perspectives d'intérêt comprenant la continuation de la vie économique unique, la transmission de la culture commune, et le partage du pouvoir politique ce qui est difficile à d'autres de fournir. Ainsi, la question ethnique est par excellence une question politique. La dépolitisation de l'ethnie ayant pour objectif ultime de la stabilité politique n'est jamais apolitique<sup>279</sup>.

### 2.2.2. Les critiques sur le débat

Les critiques ne sont pas limitées à ce qui vient d'être abordé. Généralement, les conservateurs dans ce débat, ceux qui soutiennent le maintien du *statut quo*, expriment leurs opinions au nom des minorités. Leur point de départ est de reconnaître la pluralité et de défendre les droits des minorités. À première vue, cette position semble s'adapter au courant du pluralisme culturel. Toutefois, elle escamote la question principale.

Nous avons vu que beaucoup d'encre a coulé à propos des discussions sur les pratiques

---

<sup>278</sup> Shi-yuan HAO, « La construction de la société harmonieuse socialiste et la relation ethnique », (2005) 3 *Ethno-National Studies* (郝时远: 《构建社会主义和谐社会与民族关系》, 《民族研究》2005年第3期)

<sup>279</sup> Jian-yue CHEN, « La Construction d'une société harmonieuse dans un État multinational et la résolution de la question ethnique - une critique sur la dépolitisation et la culturalisation de la question ethnique », (2005) 5 *World Ethno-national Studies* (陈建樾: 《多民族国家和谐社会的构建与民族问题的解决——评民族问题的“去政治化”与“文化化”》, 《世界民族》2005年第5期)

du multiculturalisme dans les pays occidentaux ; ceci pour montrer que les politiques ethniques actuelles en Chine fonctionnent bien. Même si des problèmes tels les mouvements séparatistes existent, on préfère en imputer la cause aux provocations des ennemis extérieurs ou simplement au développement économique insuffisant, sans prendre en compte les vices internes du système en vigueur, notamment l'absence d'une vraie autonomie des minorités, comme celle revendiquée par le Dalai-Lama. Certains estiment qu'il faut renforcer l'autonomie dans le cadre du système d'autonomie régionale ethnique, mais leur compréhension de l'autonomie est limitée. Elle se borne à proposer l'augmentation du nombre des cadres issus des minorités et de leur pouvoir dans les zones autonomes. Ceci aurait pour résultat de satisfaire les minorités en échange de leur loyauté envers l'État.

Du côté des réformateurs, de même, leurs critiques du *statut quo* s'attarde à la surface du problème. Bien qu'ils prennent connaissance de l'importance d'une citoyenneté commune et d'une identité politique partagée pour la cohésion d'une société dans un État multiethnique, ils restent silencieux sur la question de l'absence des libertés citoyennes contre l'État. Ils aiment aussi citer des exemples étrangers, mais lorsqu'ils évoquent l'URSS ou la Yougoslavie, ils semblent oublier le destin tragique des régimes totalitaires ; lorsqu'ils prennent les États-Unis, l'Inde ou le Brésil pour modèles d'« unité politique de la diversité culturelle », ils semblent regarder sans voir que la démocratie constitutionnelle est la pierre angulaire d'une société diversifiée. Leurs efforts consacrés à préconiser la construction d'une nation chinoise identifiée par toutes les ethnies présentes sur le territoire, ainsi que leurs inquiétudes relatives à la crise identitaire des citoyens chinois leur permettent finalement de se glisser soit vers l'assimilationnisme sous le couvert du nationalisme civique, soit vers l'autoritarisme au nom

d'anti-séparatisme.

Une telle polarisation des opinions amène le débat académique à retomber dans le dualisme oppositionnel : celui du sectarisme et de l'étatisme. En effet, ce n'est pas que les deux parties antagonistes ne se rendent pas compte du problème au sujet de la gouvernance répressive du régime politique *per se*. À cause de la sensibilité multiple de la question qui touche à l'ethnie, à la religion et aux droits de l'homme, les participants à la discussion connaissent bien la limite de leur expression d'opinion en Chine continentale. Le débat de fait, s'attarde au dualisme désuet du nationalisme civique contre le nationalisme ethnique. L'emprisonnement du professeur Ilham Toxti a eu pour cause de son appel ouvert à une autonomie gouvernementale authentique des minorités. Il a montré que l'autorité chinoise ont durci leur contrôle sur les opinions des intellectuels notamment celles concernant la question des *minzu*.

Des libéraux chinois, quant à eux, tendent à imputer simplement l'émergence de l'ethnonationalisme des Tibétains et des Ouïghours à la dictature du PCC. Selon eux, la question des minorités sera tranchée sans effort lorsque la démocratie constitutionnelle aura été établie en Chine. Ilham Toxti pense que la situation des Ouïghours d'aujourd'hui est le produit d'une absence de liberté et de démocratie dans toute la Chine. Érudit modéré anti-séparatiste, il maintient que les Ouïghours n'obtiendront la démocratie et la liberté que si les Han les obtiennent aussi. Liu Xiao-bo, lauréat du prix Nobel de la paix de 2010, exprime la même opinion : tant que les Han ne parviendront pas à gagner leur autonomie civique à l'intérieur de la *China proper*, les Tibétains, tout comme les autres minorités, ne pourront obtenir une véritable autonomie ethnique<sup>280</sup>.

---

<sup>280</sup> Xiao-bo LIU, *Vivre dans la vérité*, Paris, Gallimard, 2012, p.242

Outre le blâme sur le totalitarisme du PCC, Liu Jun-ning, philosophe politique libéral, partage les vues de Ma à propos de l'élimination du caractère politique des ethnies ainsi que du traitement différencié en fonction de l'appartenance ethnique. Il propose toutefois une solution audacieuse : la fédéralisation de la Chine. Selon lui, une autonomie fédérale symétrique de toutes les localités sera le remède contre la diversité complexe d'un vaste pays comme la Chine<sup>281</sup>. D'autres libéraux expriment leur inquiétude au sujet du risque de la désintégration nationale dans le contexte de la démocratisation de la Chine. La question tibétaine et la question du Xinjiang, d'après eux, pourront faire obstacle. Elles pourraient inciter le PCC à entreprendre la réforme politique pour des raisons d'intégrité territoriale, ce qui est extrêmement appréciée par le peuple chinois, notamment par la majorité han. En tout état de cause, le refus de la démocratisation ne pourra qu'aggraver ces questions<sup>282</sup>. Il importe de souligner que le camp des libéraux, tout comme les conservateurs culturels et les étatistes nationalistes, malgré leur sympathie pour les minorités, manifestent plus ou moins une inquiétude patriotique, dans l'espoir de ne pas voir la Chine s'écarter des voies libérale et démocratique pour aboutir à la désintégration.

Face à la crise identitaire des minorités frontalières et au défi apporté contre la légitimité de l'État-parti, les héritiers du maoïsme, ou les ultragauchistes en Chine d'aujourd'hui, expriment une nostalgie de l'époque de Mao. Selon eux, le régime maoïste, grâce à son égalitarisme, a le mieux respecté la relation interethnique du pays. Des mythes établis

---

<sup>281</sup> Jun-ning LIU, « Une réflexion sur l'autonomie régionale ethnique à partir de l'Incident Kunming » *The Wall Street Journal (version chinoise)*, 04 mars, 2014, mise en ligne à <http://cn.wsj.com/gb/20140304/LJN190214.asp> (consulté le 09 juillet 2015) (刘军宁：《从昆明事件反思民族区域自治政策》，华尔街日报中文版，2014年3月4日)

<sup>282</sup> Bo-shu ZHANG, « Le conflit ethnique dans le contexte de régime autoritaire » dans CHEN, Y. et Y.-S. ZHENG (dir.), *Globalization and Identification - The Paradox of Contemporary Chinese Nationalism (in traditional Chinese)*, Hong Kong, City University of Hong Kong Press, 2012 (张博树：《威权政体语境内的民族冲突》，载陈彦、郑宇硕主编：《认同与全球化——当代中国民族主义悖论》(繁体中文)，香港，香港城市大学出版社，2012年)

à ce moment-là tels que le Parti communiste chinois, le mouvement de libération, le Président Mao, la grande famille socialiste, l'idéal communiste, l'histoire des luttes contre l'impérialisme, le capitalisme bureaucratique et le féodalisme, etc. étaient partagées par toutes les ethnies. Ils condamnent donc la libéralisation économique actuelle qui ferait perdre ces symboles capables d'unir toute la population chinoise.

Voilà le chaos idéologique au sujet de la tension entre la citoyenneté et l'ethnicité, entre l'unité et la diversité parmi l'intelligentsia chinoise. Or, le cynisme des conservateurs et l'impétuosité des libéraux montrent leurs faiblesses. La possibilité d'une interaction entre l'ethnonationalisme et la démocratisation d'un État multiethnique, la possibilité de construire une citoyenneté multiculturelle ou la possibilité d'une percée théorique sur le multiculturalisme à travers le cas chinois sont toutes absentes de leurs préoccupations. Avant d'aborder ces approfondissements, il importe de revoir une philosophie encore dynamique en Chine contemporaine : le confucianisme, qui occupe une place éminente dans l'histoire de la Chine depuis plus de 25 siècles (pendant 2 000 ans cette pensée a été révérée comme l'idéologie étatique orthodoxe, à partir de la dynastie des Han occidentaux en 206 av. J-C jusqu'à la fin de la dynastie des Qing en 1911). Elle a donc non seulement joué un rôle crucial dans la formation des lettrés confucéens, mais a contribué de manière significative à la longévité culturelle ainsi qu'à la survie de la civilisation chinoise. Sa valeur intrinsèque à ce sujet mérite donc d'être bien étudiée.

### 2.3. La question ethnique confucéenne

Huntington a des doutes à propos du multiculturalisme qui pourrait conduire à diluer l'identité nationale américaine. L'identité américaine, peut-on lire, est basée sur « la domination continue de la culture anglo-protestante », noyau de l'âme américaine commune. Le Credo politique, qui a fondé les États-Unis d'Amérique, consiste en une adhésion à certaines croyances politiques telles que la démocratie, l'égalité, la liberté, l'individualisme, la propriété et la primauté du droit. En réalité, argumente-t-il, la société américaine est fondée sur la culture spécifique, à savoir celle des anglo-protestants. Il estime, sur un ton alarmiste, que la simple identification avec la Constitution américaine ne suffit pas à créer une nation solidaire et unifiée. Son assertion bien que nationaliste et assimilationniste, a suscité de vives polémiques. Elle pose une question importante : les belles institutions politiques peuvent-elles échapper aux exigences de la culture ? Par culture, il entend « des valeurs sociales et politiques, des représentations de ce qui est bien et mal, correct et incorrect, ainsi que des institutions et des modèles de comportement qui correspondent à ces éléments subjectifs »<sup>283</sup>. Sans minimiser l'importance d'une citoyenneté libérale pour réussir à construire une nation, il souligne l'importance d'une culture ou d'une civilisation-clé comme fondation de l'identité nationale. L'État-nation est une communauté imaginée, mais une telle imagination ne peut pas se couper totalement des traditions historiques.

Dans une société multiculturelle comme la Chine d'aujourd'hui, la culture confucéenne occupe justement une place centrale par la portée de son influence. Cette culture est admirée par toute la population, et ce, depuis des siècles. Ce n'est pas la seule source des traditions, mais son importance à l'égard de l'évolution de toute l'Asie ne peut être

---

<sup>283</sup> Samuel P. HUNTINGTON, *Qui sommes-nous ? : identité nationale et choc des cultures*, Paris, O. Jacob, 2004, p.42

niée.

### 2.3.1. Le paradoxe du renouveau du confucianisme en Chine contemporaine

L'historien américain Arif Dirlik nous fait remarquer que le renouveau du confucianisme en Occident, engagé depuis les années 1970, tend à répondre à la crise du capitalisme et de la modernité.<sup>284</sup> Selon lui, le regain d'intérêt pour le confucianisme dans le monde capitaliste de cette époque reflète le désir de trouver des remèdes pour surmonter la crise de la modernité occidentale. La croissance économique des « quatre tigres asiatiques » en tant que représentants orthodoxes de la culture confucéenne, surtout, favorise l'intérêt renouvelé pour le confucianisme. Cela nécessite une réévaluation du rôle joué par le confucianisme dans la modernité de l'Asie de l'Est et donne naissance à une nouvelle notion de modernité : les valeurs asiatiques<sup>285</sup>. Cette théorie soutient que la modernité capitaliste occidentale n'est pas la seule forme de la modernité, et que la montée des économies de l'Asie de l'Est en offre un nouveau paradigme : la modernité confucéenne. Le confucianisme a fourni un ensemble de valeurs, qui permet de contribuer non seulement à la promotion du développement du capitalisme, mais aussi à la guérison des maladies du capitalisme occidental. Un tel discours, toutefois, n'échappe pas à l'influence des théories postmodernes et postcoloniales qui opposent l'eurocentrisme aux opinions du Tiers Monde. La Chine continentale n'y échappe pas.

Rappelons encore une fois que la faillite du communisme après la Révolution culturelle a créé un vacuum idéologique sans précédent pour l'État communiste chinois. Vu l'assouplissement des contrôles et la réouverture vers le monde, les intellectuels chinois

---

<sup>284</sup> Arif DIRLIK, «Confucius in the Borderlands: Global Capitalism and the Reinvention of Confucianism», (1995) 22 *boundary 2*

<sup>285</sup> Wei-ming TU, «Confucian Traditions in East Asian Modernity», (1996) 50 *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*

ont alors vécu un désarroi. Le confucianisme s'est alors révélé comme un refuge dans la culture traditionnelle et il est entré en concurrence avec d'autres courants d'opinion dès les années 1980. La tragédie du 4 juin 1989 sur la place Tiananmen a été le point d'arrêt du libéralisme ; elle a aussi positionné l'État chinois dans une attitude conservatrice. Entre temps, le confucianisme, cette tradition vénérable dans l'immense civilisation chinoise, a peu à peu retrouvé sa place dans le domaine discursif et culturel de la société chinoise, en parallèle avec une certaine quête de la « sinité » et de la « voie aux caractéristiques chinoises ». Le trajet de cette renaissance en Chine continentale commence par la promotion des intellectuels et finit par une reconnaissance prudente de l'État en passant par la sensibilisation de la population, notamment celle de la majorité ethnique han.

Ce nouvel élan, qui consiste à redonner sens aux traditions en Chine continentale, commence par l'activité de l'intelligentsia et se poursuit dans la société populaire. Dans une certaine mesure, cette tendance vers le classicisme est pour les intellectuels une réaction contre l'orientalisme du discours occidental, et pour les peuples, contre le nihilisme du consumérisme. L'introduction des théories postmodernes et postcoloniales en Chine continentale a suscité, au milieu des années 1990, une réflexion chez les intellectuels chinois han, qui « donne naissance, entre autres, à une théorie “nativiste”. La “sinité”, l'esprit chinois, prend de l'importance dans le Tiers-Monde ; c'est une manière de s'opposer à l'hégémonie occidentale »<sup>286</sup>.

Le monde intellectuel chinois part de sa posture anti-eurocentrique ; il se hâte de riva-

---

<sup>286</sup> Yin-de ZHANG, « Orient-extrême : les réinterprétations en Chine des théories postcoloniales », (2001) 1 *Revue de littérature comparée*



liser avec le discours dominant de l'Occident, par le chemin des concepts du « nativisme » et de la sinité. Les intellectuels critiquent l'hégémonie culturelle et discursive de l'Occident dans le monde de pensées et des connaissances, mais ces tenants chinois du nativisme reprennent leur rôle, celui de découvrir, de décrire et d'écrire la Chine pour reconstruire son image et préparer son avenir. Cette « renaissance culturelle » nationaliste et réactionnaire avance d'autant plus que le développement national rapide favorise l'émergence d'un nouvel empire du Milieu. Une telle émergence devait aussi être la renaissance d'une civilisation grandiose dont les Chinois seraient fiers. Dans de telles circonstances, le retour au confucianisme, qui a historiquement constitué le fondement majeur de l'identité chinoise, naît opportunément pour les intellectuels chinois han.

#### *Des néoconfucéens contemporains en Chine continentale*

La redécouverte actuelle du confucianisme en Chine continentale s'écarte pourtant de celle qui est apparue en Chine d'outre-mer, y compris celles dans les territoires de Hong Kong et de Taiwan. Le mouvement néoconfucéen contemporain hongkongais, taiwanais ou nord-américain a pour mission de réconcilier le confucianisme avec la modernité occidentale. Or, le retour actuel au confucianisme en Chine continentale cherche à susciter une créativité culturelle qui se distingue de la démocratie libérale à l'occidentale.

Aux yeux de confucéens contemporains chinois, le mouvement du néoconfucianisme d'outre-mer tente de rétablir un lien entre le confucianisme et la modernité du libéralisme. S'il faut réconcilier le confucianisme et le libéralisme, il faut greffer ce dernier sur le premier, non l'inverse. C'est l'avis de Chen Ming, nouveau penseur confucéen

de la Chine continentale. Mettant l'accent sur le rôle historique que le confucianisme a joué pour assurer à maintes reprises la survie et la créativité de la Chine, Chen soutient que la tradition confucéenne a d'ores et déjà « pénétré l'esprit du peuple chinois » et a « façonné l'éthos national chinois ». <sup>287</sup> Par opposition à la mondialisation occidentalisée, le confucianisme constitue le noyau de l'identité culturelle sur laquelle la nation chinoise doit être fondée. Il s'agit d'« un ensemble de valeurs et de croyances partagées collectivement dans une nation donnée ainsi que servant à expliquer le monde et à guider les comportements nationaux ». L'identité culturelle a ainsi pour mission d'édifier la solidarité nationale. Malheureusement, la Chine contemporaine, regrette-t-il, semble perdre son identité sous la poussée de la mondialisation et de la modernisation, et la reprise du confucianisme, pour Chen, semble opportun pour une Chine qui veut retrouver.

Jiang Qing, autre représentant néoconfucéen contemporain chinois, s'écarte de l'école confucéenne d'outre-mer qu'il nomme le confucianisme spirituel/éthique (心性儒学). Il préconise alors un confucianisme politique (政治儒学). En se préoccupant de la légitimité politique de la Chine d'aujourd'hui, Jiang fonde sa théorie sur une condamnation des politiques libérales démocratiques de style occidental. Pour lui, seule la prise en compte de la volonté populaire, comme la seule source de la légitimité du pouvoir politique, est justifiée.

La démocratie, selon Jiang, est issue des valeurs sacrées qui se fondent uniquement sur la volonté populaire séculaire. D'ailleurs, dans le système démocratique, la source de la légitimité du pouvoir politique dépend de la quantité au lieu de la qualité de la volonté

---

<sup>287</sup> Ming CHEN, « La philosophie politique confucéenne face à la globalisation », (2008) 1 *Diogène*

populaire. En d'autres termes, la légitimité issue de la démocratie peut être immorale. Même si l'opinion publique est contraire à la morale humaine, l'autorité politique sera toujours légitime pourvu que le nombre des bulletins de vote le détermine. Jiang, s'inspirant du confucianisme politique qui a été développé par l'école de Gongyang sous la dynastie des Han, propose la Voie royale (王道)<sup>288</sup>, au lieu de la démocratie occidentale comme base du pouvoir politique.

Le politique de la Voie royale de Jiang entend fonder le régime confucéen sur une triple légitimité politique : la volonté du Ciel, la volonté de la Terre et la volonté du peuple, qui font référence respectivement à une légitimité transcendante et sacrée, à une légitimité dérivant de l'histoire et de la culture, et à une légitimité basée sur l'adhésion des personnes<sup>289</sup>. En conséquence, il dessine un système parlementaire tricaméral composé d'une chambre des érudits confucéens (通儒院), une chambre de l'essence du pays (国体院) et une chambre du peuple (庶民院). L'adoption d'une loi et la désignation du chef du pouvoir exécutif devront être approuvées par les trois chambres. C'est la triple légitimité du politique de la Voie royale qui permet de conférer un point d'équilibre au politique. Ainsi, le politique confucéen récuse la démocratie libérale de l'Occident, qui, selon Jiang, ne repose que sur la volonté populaire.

Au contraire de Jiang, qui s'inquiète de la source de la légitimité, Kang Xiao-guang se

---

<sup>288</sup> La Voie royale est « celle du pouvoir réglé dans sa constitution par les principes organiques d'une société policée et dans son exercice par les rites ». Voir Léon VANDERMEERSCH, *Wangdao ou la voie royale : recherches sur l'esprit des institutions de la Chine archaïque. Tome I, structures culturelles et structures familiales*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1977

<sup>289</sup> Qing JIANG, « Le confucianisme de la « Voie royale », direction pour le politique en Chine contemporaine », (2009) 31 *Extrême-Orient Extrême-Occident*. Il est intéressant de voir que cette œuvre originaire en langue chinoise est apparue à Hong Kong au lieu de Chine continentale probablement à cause de sa posture un peu radicale pour le PCC. La parution en Chine continentale de son autre livre « Le confucianisme politique » a aussi connu des frustrations.

préoccupe de l'exercice du pouvoir comme fondement de la légitimité. Jiang ne s'oppose pas à une démocratie qui intègre les triples sources de la légitimité, Kang, quant à lui, dédaigne la démocratie. Pour lui, cette forme de démocratie n'offre qu'une légitimité formelle. Elle produit de l'instabilité politique et de la division nationale dans une Chine en transition. Il préconise donc un gouvernement éclairé qui accorde la priorité au bien-être du peuple. Pour Kang qui refuse la neutralité du libéralisme, la gouvernance paternaliste est raisonnable si l'État éduque la population à respecter la morale confucéenne et l'encourage à bien vivre selon les principes de la morale.

Ce faisant, il propose de confucianiser la Chine « par la voie d'une transformation pacifique » en deux volets : confucianiser le Parti communiste chinois et confucianiser la société chinoise. « Une fois qu'on aura remplacé l'idéologie marxiste-léniniste par le confucianisme et les cadres communistes par des érudits confucéens, le processus de mise en place d'un gouvernement éclairé sera achevé ». « À court terme, il faut incorporer le confucianisme au premier rang de l'éducation nationale ; à long terme, il faut établir le confucianisme comme religion d'État »<sup>290</sup>. Kang admet que l'autoritarisme éclairé n'a jamais existé dans l'histoire de la Chine faute de dispositifs préventifs contre l'abus du pouvoir. Il est convaincu pourtant que la démocratie libérale de style occidental n'est pas nécessaire dans la mesure où d'autres éléments de prévention peuvent être conçus dans l'ordre politique d'une nouvelle Chine : l'économie de marché, le corporatisme basé sur la liberté d'association, la cooptation des élites sociales par l'administration selon le modèle de Hong Kong<sup>291</sup>, l'État providence et la liberté de la presse.

---

<sup>290</sup> Xiao-guang KANG, *Le Gouvernement bienveillant : la troisième voie du développement politique de la Chine.*, Singapour, World Scientific Publishing, 2005, p.48-49 (康晓光：《仁政：中国政治发展的第三条道路》，新加坡：八方文化创作室，2005年，第48-49页)

<sup>291</sup> Il s'agit d'une notion formulée par Ambrose Yeo-chi King, celle de « Administrative Absorption of Politics ». Voir son article: Ambrose Yeo-chi KING, «Administrative Absorption of Politics in Hong Kong: Emphasis on the Grass Roots Level», (1975) 15 *Asian Survey*

Autrement dit, malgré son refus du libéralisme occidental, sa formule accorde certaines libertés qui font défaut dans la Chine d'aujourd'hui.

### *La manie des études confucéennes*

Le renouveau du confucianisme est limité à un petit groupe d'élites. Mais l'intérêt pour la culture traditionnelle confucéenne se répand dans la population. Dès le milieu des années 2000, on a vu un élan pour les études nationales (国学热)<sup>292</sup> dans le peuple. Diverses manifestations ont surgi dans la région han. La popularité des lectures classiques auprès des enfants s'est manifestée. Les grands textes canoniques sont redevenus populaires et de nombreux entrepreneurs se sont montrés intéressés. De surcroît, plusieurs établissements scolaires privés remettant à l'honneur l'enseignement classique ont surgi. Par ailleurs, on a retrouvé les coutumes traditionnelles han, les campagnes de piété filiale des élèves, la restauration des temples de Confucius et la multiplication des sites web relatifs à la culture classique (où l'ultranationalisme han est expressément exprimé). Les rites confucéens ont enfin été ranimés, et la statuare de Confucius a partout été répandue dans le territoire. Mais alors comment vivre avec cette fièvre populaire ?

Premièrement, le renforcement du pouvoir national parmi les États-nations ranime le complexe de centralité enracinée dans la population chinoise. On ne peut nier que le regain d'intérêt pour le confucianisme se situe dans le contexte de l'émergence de la Chine contemporaine. Le succès économique du pays permet aux Chinois de retrouver une certaine confiance culturelle, une confiance perdue lors de la rencontre historique

---

<sup>292</sup> On peut voir de ce terme chinois la correspondance, consciente ou inconsciente des études confucéennes ou de cultures traditionnelles han aux études nationales.

entre la Chine récente et l'Occident.

Deuxièmement, la croissance de la richesse entraîne un déclin moral. Dans une Chine où la quête des fortunes individuelles se répand, le mécontentement, la confusion et l'incertitude envahissent l'âme des Chinois. Face à un déluge d'individualisme radical, d'hédonisme, d'utilitarisme et de culte de l'argent, la société a besoin de se rattacher à la tradition culturelle et à la vie commune, ainsi, elle demande de redécouvrir l'humanisme, les principes moraux, l'autodiscipline et le savoir-vivre.

Troisièmement, cette ferveur populaire du confucianisme ne s'oppose pas pourtant à la pensée officielle. Les autorités s'adaptent à cette renaissance, car elle a des caractéristiques nationalistes qui tendent à rétablir l'identité nationale. En opposition au courant de la mondialisation occidentale, ce mouvement n'est pas animé par l'État du sommet vers la base. Il se contente, à cet égard, d'une reconnaissance prudente.

#### *Du Parti communiste chinois au Parti confucéen chinois ?*

Le Parti communiste chinois, dès sa fondation durant la période révolutionnaire, s'est vu comme un pionnier anti-traditionnel. Il a pris le pouvoir en 1949 et sa légitimité se fonde encore sur une certaine rupture avec le confucianisme estimé être de caractère « féodal ». La fin du maoïsme a toutefois permis au PCC de réévaluer le rôle de l'Ancien Sage dans une Chine hantée par une crise idéologique. À cause de sa posture historique anti-confucéenne, le PCC reste très réticent à l'égard de la sagesse ancienne dans la vie politique chinoise. Comment positionner Confucius par rapport à Mao reste une question très sensible pour le PCC dans l'ère postcommuniste.

Cette réticence a semblé se dissiper lors de l'entrée en scène de l'administration de Hu Jin-tao et de Wen Jia-bao dans les années 2000. Une propagande dite de « société harmonieuse » du gouvernement de Hu a centré l'harmonie comme l'objectif du développement social. Il faisait ainsi écho à l'un des principes-clés de la pensée de Confucius. Le Premier Ministre Wen Jia-bao, quant à lui, a cité à maintes reprises des pensées confucéennes telles que « chercher l'harmonie parmi les différences » (和而不同), « fonder l'État sur le peuple » (民为邦本), « le sens de l'humain » (仁), etc. Le slogan de gouverner par la vertu ainsi que la campagne officielle « des huit honneurs et huit hontes » sont interprétés par des activistes confucéens comme une référence directe à la morale classique.<sup>293</sup>

Il est intéressant de voir que les hauts dirigeants du PCC préfèrent en particulier recourir à la tradition chinoise lorsqu'ils s'adressent à l'étranger. En référence à l'Occident, Confucius semble devenir le symbole le plus convaincant de la « sinité ». La création des Instituts Confucius dans le monde sur le modèle de l'Alliance française ainsi que la création du prix Confucius de la Paix qui se sont toutefois avérées être une farce en témoignent. Elles font parties du projet d'exportation culturelle en vue d'annoncer au monde entier le réveil de cette ancienne civilisation, dont l'ancien sage chinois est l'incarnation.

Or, à l'intérieur de la Chine, le PCC reste encore vigilant. Il craint que le confucianisme amène la Chine trop loin, notamment dans le domaine politique. Il est à noter que le pouvoir tient à faire usage d'un concept assez indéterminé lorsqu'il fait référence

---

<sup>293</sup> Sébastien BILLIQUOD, « Confucianisme », « tradition culturelle » et discours officiels dans la Chine des années 2000 », (2007) 2007/3 | 2007 *Perspectives chinoises* [En ligne], mis en ligne le 07 avril 2008, consulté le 19 juillet 2015. <http://perspectiveschinoises.revues.org/3133>

au confucianisme. « La remarquable culture traditionnelle chinoise », « l'éminente tradition culturelle nationale », « le gouvernement par la vertu », ce sont des concepts dépourvus de contenus concrets qui montrent la prudence et même le soupçon du pouvoir politique quant à l'héritage millénaire dont le parti a cherché à se détacher. Depuis sa prise du pouvoir, le Président Xi Jin-ping a prononcé plusieurs discours importants sur la tradition culturelle chinoise, notamment celui du 26 novembre 2013, lors de sa visite à l'Institut de recherche confucéenne à Qufu, Shandong, pays natal de Confucius. Ce geste signalait la reconnaissance officielle de l'héritage spirituel laissé par le Sage. Toutefois, il semble que ses références aux valeurs confucéennes ne valident que des principes d'ordre culturel, social ou familial.

Les confucéens gardent leur sang-froid au sujet de la nature du confucianisme officiel. Dans une interview personnelle récente, Jiang Qing affirme que les gestes officiels sont essentiellement instrumentalistes et opportunistes. Il estime que l'idéologie de l'État chinois n'a pas fondamentalement changé et que l'ordre politique ne se fonde ni sur les valeurs confucéennes ni sa Voie royale. On a alors demandé à Jiang de se prononcer sur les cérémonies ostentatoires tenues à la mémoire de Confucius, cérémonies (le 2565<sup>e</sup> anniversaire) auxquelles le président Xi Jin-ping a participé. En fait, si on associe le renouveau du confucianisme avec le nationalisme contemporain chinois, il n'est pas difficile de remarquer que le confucianisme est utilisé pour légitimer le nationalisme. L'autorité a mis en place un certain nombre d'organisations confucéennes, et même internationales ; de plus, elle les a contrôlées par des biais financiers, personnels etc. et les a dirigés dans des engagements culturels en Chine et à l'étranger. Ces organisations sont très actives dans le domaine culturel, notamment dans les soi-disant dialogues de civilisation. Évidemment, le confucianisme n'est qu'un instrument symbolique utilisé



pour atteindre un objectif politique, celui de construire une « communauté imaginée ».

### *Les minorités oubliées*

Plusieurs autres écoles néoconfucéennes existent en Chine. Le socialisme confucéen de Gan Yang, par exemple, tente de relier la tradition confucéenne à la tradition socialiste de Mao et à l'héritage de Deng (libéralisme économique, mais autoritarisme politique) pour créer une « République socialiste confucéenne »<sup>294</sup>. Le confucianisme constitutionnel de Qiu Feng cherche à redécouvrir les sources du constitutionnalisme de la sagesse du Maître. Il pense que le moralisme des anciens clercs confucéens sert à contrôler l'autocratie impériale si le constitutionnalisme signifie bien un contrôle du pouvoir politique.<sup>295</sup> N'oublions pas Daniel A. Bell, un confucéen canadien qui est le premier professeur occidental embauché depuis la révolution communiste pour enseigner la philosophie politique à l'Université de Tsinghua. Il fait la promotion du communautarisme confucéen par rapport au libéralisme occidental.<sup>296</sup> Pourtant, dans cet épanouissement des pensées confucéennes diverses, la Chine non han qui ne fonde pas la tradition culturelle sur le confucianisme retombe en quelque sorte dans l'oubli et dans l'aphasie.

Chen Ming prend conscience de cette difficulté. Il critique l'assertion de Jiang et celle de Kang qui tiennent le confucianisme comme la religion d'État. Il a remarqué entre autres que la correspondance du confucianisme à l'État chinois équivaut à la correspondance de la nation chinoise à l'ethnie han, et que cela contrevient à la multiethnicité

---

<sup>294</sup> Leur mise en ordre axiologique sera le socialisme, le conservatisme et le libéralisme. Yang GAN, « La voie chinoise : trente années et soixante années », (2007) 6 *Dushu* (甘阳：《中国道路：三十年与六十年》，《读书》2007年第6期)

<sup>295</sup> Feng QIU, « Le constitutionnalisme et le bien-être du peuple confucéens », (2011) 6 *Open Times* (秋风：《儒家宪政民生主义》，《开放时代》2011年6月号)

<sup>296</sup> Daniel BELL, *China's new Confucianism: politics and everyday life in a changing society*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 2010

réelle de la Chine. C'est le centrisme culturel han. Il admet que le néoconfucianisme en Chine continentale assume une double fonction conflictuelle : celle de fournir une identité culturelle pour façonner le caractère national et celle de créer l'identité politique pour atteindre l'idéal de l'État. Pour une Chine multiethnique, c'est un dilemme parce qu'il faut une cohésion interne pour maintenir l'identité culturelle (pour les Chinois han), mais également une tolérance externe pour établir une base pour la reconstruction politique inclusive<sup>297</sup>. Sa solution consiste à proposer une doctrine de « religion civique », tout en s'appuyant sur la dichotomie entre l'État et la société. Son but est de limiter le confucianisme religieux à l'intérieur de la société de manière à ce qu'il se sépare de l'État et se coupe du politique. S'inspirant de Jean-Jacques Rousseau et Robert N. Bellah, la religion civique confucéenne de Chen a diverses caractéristiques : le consensus ou le bien commun d'une société diversifiée doivent permettre d'intégrer la pluralité des valeurs, des cultures et des religions ainsi que de fournir des valeurs fondamentales pour tous les membres d'un État-nation. Ensuite, il recourt à l'universalisme confucéen qui ne met pas l'accent sur l'exclusivité de l'identité culturelle, mais souligne l'unité qui doit exister entre tous les êtres humains. Cette vision confucéenne de l'inclusivité permettrait donc de favoriser l'unité nationale dans un pays multiculturel tel que la Chine.

Les néoconfucéens représentatifs s'entendent sur un point : le confucianisme doit donner à l'État une importance centrale au rang des philosophies dirigeantes, en raison de ses valeurs éthiques transcendantes et de sa force dominante dans l'histoire et la culture

---

<sup>297</sup> Ming CHEN, « Nouvelles réflexions sur l'étude du confucianisme (religieux) - religion civile et la construction de la conscience nationale chinoise » dans Yi ZENG et Wen-ming TANG (dir.), *La sinité de la Chine: débat sur orthodoxie et hétérodoxie*, 9, Shanghai, Shanghai People's Publishing House, 2012, p.89-99 (陈明: 《儒教研究新思考——公民宗教与中华民族意识建构》, 载曾亦、唐文明编: 《中国之为中国——正统与异端之辨》2012年5月版, 上海人民出版社, 第89-99页)

chinoises. Jiang et Kang proposent de transformer le confucianisme en religion d'État alors que Chen soutient que le confucianisme doit prendre une place de religion civile en Chine tout comme le christianisme le fait aux États-Unis. Cependant, cette posture reflète un certain chauvinisme han, car elle s'estime *a priori* le porte-parole de la culture chinoise ; elle soutient que le confucianisme doit être le lot de tous les chinois, sans tenir compte de la multiculturalité et de la multiethnicité de la Chine. Ce faisant, le nouveau confucianisme ne s'éloigne pas du monisme de la modernité occidentale auquel il s'oppose. Un opposant peut se demander : dans une Chine multiculturelle, pourquoi le confucianisme doit-il jouer un rôle dominant par rapport aux valeurs chinoises autres que confucéennes ? Bien que le confucianisme joue un rôle dominant dans l'histoire et la culture chinoises depuis longtemps, est-ce que cela signifie pour autant qu'il doive jouer le même rôle à l'avenir ?

#### *La défense des minorités contre le confucianisme han*

Le confucianisme a imprégné de manière profonde l'esprit des Chinois. Sa durée a été longue et dynamique dans l'histoire chinoise. Mais « Chinois », ici, exclut les minorités qui ne sont pas de l'ethnie han majoritaire. Le confucianisme est en fait considéré dans une très grande mesure, notamment aux yeux des minorités, comme une culture traditionnelle proprement han. Les minorités reconnaissent que la culture confucéenne est spécifique aux Han. Par conséquent, il est une sorte d'ethnocentrisme han et il est naturel que la confucianisation de la Chine soit prise pour la hanification de l'État (rendre l'État chinois un État des Han).

Concomitamment aux références au confucianisme parmi la majorité han, émerge la

résurrection culturelle nativiste des minorités avec l'effondrement de l'idéologie marxiste. Avant le milieu des années 1980, la conscience ethnique des minorités a été retenue face à la promotion du communisme qui se prétendait au-dessus de l'ethnicité. Mais cela ne veut pas dire que cette identité est totalement écartée par l'autorité si on se rappelle du projet de catégorisation du *minzu* dans les années 1950 et 1960. L'identité ethnique a été idéologiquement dissimulée, mais elle a bien été conservée. Il n'est pas étonnant de la voir rebondir après la chute du communisme<sup>298</sup>. En outre, la Révolution culturelle a permis d'anéantir tout élément ethnoculturel traditionnel des minorités et les mouvements politiques ayant pour but d'exterminer les personnes ou les partis autonomistes ont blessé profondément les minorités. Ce traumatisme a incité les minorités à retrouver leurs cultures propres et à consolider leurs identités. Il faut également admettre que ce rebondissement ethnoculturel n'échappe pas à l'attention de l'État qui tente, par divers moyens, de remédier aux terribles fautes commises auparavant. L'ethnonationalisme nouveau des minorités est d'autant plus défensif et nécessaire que le confucianisme prend son élan à l'échelle nationale.

L'orientalisme bien connu de Saïd a fait naître une notion collective qui identifie « nous », les Européens par rapport à « eux », les non Européens, sans être différenciés. Dans le cadre de l'hégémonie de l'Occident sur l'Orient, ce dernier est imaginé et fabriqué comme un monde archaïque, exotique et non civilisé. Cette interprétation des théories postmodernes et postcoloniales du cercle culturel de la sinologie est réappropriée par celui des minorités de nature aussi essentialiste. Chez les intellectuels han,

---

<sup>298</sup> L'élan de restaurer la culture ethnique se traduit entre autres dans la littérature des minorités ethniques. Il est très facile de constater un tournant vers un nationalisme ethnique dans la littérature des minorités. Voir Xin-yong YAO, « Reflections on the Chinese Nation Identity Crisis and the Rebuilding in Chinese Mainland », (2012) 09 *Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies* (姚新勇：《前路茫茫，還是柳暗花明？中華民族認同的危機與再造之反思》，台灣社會研究季刊，201209 (88期) )

une Chine marginalisée et opprimée est mise en opposition à l'hégémonie culturelle et discursive de l'Occident. Pour les minorités, au contraire, il s'agit plutôt d'une lutte des minorités rejetées en périphérie et infériorisées contre une culture han dominante (un Tibet ou un Xinjiang colonisé contre un empire chinois). Autrement dit, les minorités font l'objet d'une « orientalisation » interne par rapport à la majorité han. Ainsi, ladite posture nativiste et la mise en avant de la notion de sinité ne traduisent qu'une négligence, une indifférence et une aliénation du *mainstream* han vis-à-vis des minorités.

Dans cette optique, le renouveau du confucianisme peut être considéré comme une représentation de l'ethnonationalisme han, celui-ci étant erronément identifié au nationalisme chinois. Bien que la relance du confucianisme en Chine continentale ne soit pas directement propulsée par l'État, il nous semble difficile de nier que l'État chinois post-communiste se permet de s'adapter à ce courant social dans le but de répondre à la crise idéologique entraînant la fragmentation de la société. Toute reconnaissance officielle du confucianisme risquerait d'introduire un nouvel ordre hiérarchique sino-centrique qui tend à marginaliser les groupes non han. Les minorités refuseraient de se faire embrigader ainsi dans ce nouvel ordre idéologique.

### 2.3.2 Les droits des minorités dans la philosophie confucéenne

#### I. Une philosophie culturaliste

Dans la Chine traditionnelle, il existe deux perceptions vraisemblablement contradictoires qui conditionnent la connaissance des Chinois sur leur propre identité. La première est le concept de *tianxia* à prétention universelle ; l'autre est la perception dichotomique *yi-xia* à vues sino-centriques. D'une part, les Chinois estiment être le centre du

monde, un monde ayant pour vocation de répandre sa civilisation et de diffuser ses valeurs ; d'autre part, ils cherchent à se différencier des « barbares », des « étrangers » contre lesquels ils se prémunissent.

### *L'idée de tianxia (天下)*

Le terme chinois *tianxia* (tout ce qui est sous le ciel) reflète la vision du monde des ancêtres chinois. Tout comme d'autres termes, par exemple « la Chine » (*zhongguo*), ce mot est chargé de polysémie et d'histoire. Son sens varie dans divers classiques et dans divers contextes dynastiques. Il peut désigner d'une manière générale un espace qui comprend le ciel et la terre. Il équivaut parfois dans plusieurs écrits à la Chine elle-même.<sup>299</sup> Le sinologue Joseph Levenson a correctement indiqué, il y a plus d'un demi-siècle, que la notion du *tianxia* se réfère principalement à un domaine culturel, « un régime de valeurs », par opposition à une unité politique, à « un État » ou un pays ou un royaume.<sup>300</sup> Si le *tianxia* et l'État peuvent désigner un même territoire, les connotations sont différentes. Le *tianxia* représente l'ordre moral tandis que l'État représente l'ordre du pouvoir. L'État n'est qu'un support politique soutenant l'idéal de *tianxia*. En tant que système de valeurs, le *tianxia* décrit la transcendance, la permanence et les absolus. Dans notre bas-monde, ce système est concrétisé comme un ensemble de critères éthiques, rituels ou civilisationnels confucéens.<sup>301</sup> Mencius (de 372 ca à 289 ca av. J.-C.) a dit : « Il peut arriver que l'on s'empare d'un pays par des moyens inhumains, mais du *tianxia*, cela ne se peut pas. »<sup>302</sup> Cela signifie que l'appropriation d'un pays et

---

<sup>299</sup> Yuri PINES, «Changing views of tianxia in pre-imperial discourse», (2002) 43 *Oriens Extremus*

<sup>300</sup> Joseph R. LEVENSON, «T'ien-hsia and Kuo, and the "Transvaluation of Values"», (1952) 11 *The Far Eastern Quarterly*

<sup>301</sup> *Ibid.*

<sup>302</sup> MENCIUS, *Mencius*, Éd. de poche. coll. « Livre de Mencius », Paris, Payot & Rivages, 2008, p.266. Le texte original s'écrit comme 不仁而得国者有之矣, 不仁而得天下, 未之有也 dans *Livre de tout son cœur*, bas 《孟子·尽心下》

celle du *tianxia* ne sont pas la même chose. La prise du pouvoir politique ne signifie pas que sa légitimité est reconnue. C'est la civilisation incarnée par le *tianxia*, non pas le pays qui doit emporter l'adhésion morale et l'allégeance de l'homme.

Cette distinction est faite tant pour ce qui concerne les dynasties que pour ce qui relève de la civilisation elle-même. Pour les Chinois, notamment les Han, l'allégeance à une dynastie est conditionnelle : il faut que cette dynastie représente l'ordre du *tianxia*. En revanche, l'allégeance au *tianxia* est absolue. Une dynastie n'est reconnue par les clercs confucéens comme légitime qu'à condition qu'elle représente le *tianxia*, par sa soumission aux valeurs confucéennes<sup>303</sup>. De ce fait, la chute d'une dynastie ne signifie pas forcément la chute du *tianxia*. Gu Yan-wu (de 1613 à 1682), érudit du début de la dynastie des Qing a dit ceci :

*Il y a la destruction d'un État et la destruction du tianxia. Entre la destruction de l'État et la destruction du tianxia, quelle distinction fait-on ? Le changement de nom (d'un empire), on l'appelle la destruction d'un État ; le blocage du ren (l'humanité, 仁) et du yi (la droiture, 义) permettant au gouvernant de maltraiter le peuple qui est donc laissé à la discorde, c'est la description de destruction du tianxia. [...] Il incombe aux empereurs et à ses ministres de défendre l'État alors qu'au peuple ordinaire de défendre le tianxia.*<sup>304</sup>

---

<sup>303</sup> Cette théorie de légitimité dynastique, appelée aussi « l'orthodoxie confucéenne » a servi d'un fondement politique pour l'identité chinoise. D'après Wang Hui, érudit chinois contemporain, ce modèle « crée la continuité de la Chine » et « constitue une différence cruciale entre la Chine et d'autres empires multinationaux » en ce que « l'unification de l'empire chinois repose non seulement sur une dynamique latérale du pouvoir entre le centre et la périphérie, mais aussi repose sur une relation longitudinale de la succession temporelle et historique, à savoir un cycle dynastique fondé sur le moral orthodoxe confucéen ».

<sup>304</sup> Le texte original s'écrivant comme 有亡国，有亡天下。亡国与亡天下奚辨？曰：“易姓改号，谓之亡国；仁义充塞，而至于率兽食人，人将相食，谓之亡天下。是故知保天下，然后知保其国。保国者，其君其臣肉食者谋之；保天下者，匹夫之贱与有责焉耳矣， est formulé au moment où l'invasion des Mandchous a amené la chute de la dynastie des Ming.

De ce paragraphe, on a dégagé une expression connue de presque tous les lycéens chinois : « l'épanouissement ou la destruction du *tianxia* est de la responsabilité des gens ordinaires » (天下兴亡，匹夫有责). Elle signifie que l'objet dont l'homme du commun est responsable est le *tianxia*, non pas l'État ou l'Empire.

Si on prend comme le critère le territoire national de la République populaire de Chine d'aujourd'hui, l'ancienne Chine ne fut pas territorialement unifiée en tant qu'État dynastique. La plupart du temps, plusieurs régimes politiques coexistaient sur le territoire de ce que nous appelons aujourd'hui « la Chine ». Pourtant, « la Chine » de l'époque classique renvoie non seulement à un territoire, mais également à un monde civilisé où les valeurs du *tianxia* sont ou devront être respectées et pratiquées. Durant les périodes où les seigneurs féodaux étaient en lice pour monter sur le trône, s'emparer des terres, des populations et des ressources, ils se battaient de plus pour le « pays du Milieu ». Celui-ci devait représenter le *tianxia* qui représente la légitimité du pouvoir politique. L'État dynastique peut être pluriel, de manière diachronique ou synchronique, mais le *tianxia* est toujours unique, temporellement ou spatialement<sup>305</sup>.

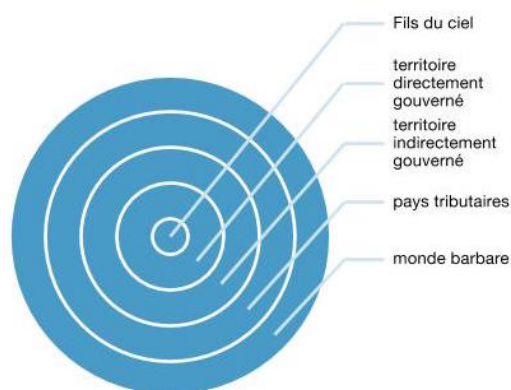
La deuxième notion du *tianxia* désigne un ordre géographique imaginé. Cette structure s'organise et s'opère comme les cercles concentriques. Au centre se situe le Fils du ciel – maître de toutes les régions du monde connu. La région où il est domicilié est la « plaine centrale », ou le « pays du Milieu ». La première périphérie qui l'encercle est la région que la Cour peut gouverner normalement par l'administration locale. Le deuxième cercle désigne des zones indirectement contrôlées. Ce sont des territoires des minorités annexées au territoire de la Chine ou soumises au Céleste Empire. L'empereur

---

<sup>305</sup> Par exemple, sous la dynastie des Song (960-1279), il y avait la dynastie tangoute des Xixia, la dynastie khitan des Liao et la dynastie juchen des Jin qui coexistaient avec la dynastie han des Song qui représentait la Chine.



autorise le chef à gouverner sa tribu par ses propres moyens. Les États tributaires dont la Chine réclame la suzeraineté constituent le troisième cercle. L'aire la plus à l'extérieur est le monde où l'influence chinoise n'aboutit pas. Cette structure en radiation du centre vers les périphéries démontre aussi la façon dont la civilisation chinoise rayonne.



Or, les frontières entre le centre et les périphéries ne sont pas délimitées de façon permanente. Le centre est pourtant toujours clair lors de tout changement en périphérie. D'ailleurs, le centre est ouvert à tout le monde, à toutes les ethnies,

pourvu qu'il soit soumis à la culture confucéenne. « Sur les quatre mers, tous les hommes sont frères »<sup>306</sup>. L'ordre idéal du *tianxia* incorpore les barbares à la Chine. C'est une pacification du *tianxia*. Le sens ultime du message politique du confucianisme consiste à transformer le monde en un espace unifié, en accord avec l'idéal de l'humanité civilisée. La prétention d'avoir une gouvernance mondiale « sans exclus » n'empêche pas que les confucéens distinguent l'Intérieur de l'Extérieur sur le fondement de la distance géographique. *Chunqiu* (les *Annales des Printemps et Automnes* ou *Annales du pays de Lu*), l'un des Cinq Classiques confucéens, appelle son propre pays de Lu (pays natal de Confucius) par le terme de « l'Intérieur » ; les autres royaumes chinois se trouvent à « l'Extérieur ». Il appelle les pays *xia* l'Intérieur, les mondes barbares l'Extérieur. Cet accent sur la distinction intérieur-extérieur conforme à la distinc-

<sup>306</sup> CONFUCIUS, *Les entretiens de Confucius et de ses disciples*, Paris, Flammarion, 1994, p.86. Texte chinois 四海之内皆兄弟也 dans livre XII 《论语·颜渊》

tion Chinois-barbares valide la géographie du *tianxia* : l'acheminement de la moralisation du *tianxia* s'opère de l'intérieur vers l'extérieur.

*Le sinocentrisme – la distinction yi-xia.*

L'espace sinocentrique nous fait voir une autre perception tout aussi importante que celle du *tianxia* : la distinction entre *yi* et *xia*. Au début, *Yi* (夷) désignait un peuple non Zhou vivant à l'est et au sud du royaume Zhou durant la période de la dynastie des Zhou occidentaux (de 1640 *ca* à 771 av. J.-C.). Le terme est employé ultérieurement d'une manière générique pour désigner les barbares, les étrangers, les minorités par opposition à *xia* qui est l'auto-désignation des Chinois han. La différenciation *yi-xia* ne consiste pas à distinguer l'ethnicité. Elle réfère à l'ignorance des rites ou à l'acceptation des civilisations.

Comme illustré dans le schéma, le centre nommé « Chine » (*zhongguo*) se réfère à une entité culturelle, où habitent le peuple *xia* (ou *hua* 华, *huaxia* 华夏) et qui se trouvent à vivre selon l'éthique confucéenne, par opposition aux barbares qui vivent en périphérie. L'attitude des Chinois han envers les barbares manifeste donc une arrogance en termes de civilisation. Face à l'émergence des royaumes comme les Chu et les Wu dans la période des Printemps et des Automnes (environs 771 à 476 av. J.-C), Confucius lui-même déplore l'effondrement des rituels et des performances musicales et préconise de vénérer le roi et d'expulser les *yi*. Il a dit que « mieux vaut être *xia* (royaumes chinois) sans chef que les *yi-di* (barbares) pourvus de souverains »<sup>307</sup>. Même si les royaumes *xia* sont dépourvus de leur dirigeant, ils sont encore supérieurs aux barbares qui possèdent

---

<sup>307</sup> *Ibid.*, p.39. Le texte original s'écrit comme 夷狄之有君，不如诸夏之亡也 dans livre III Huit Rangs de Danseurs... 《论语·八佾》

un monarque. Mencius a également dit : « j'ai entendu dire que notre culture *xia* pouvait civiliser les *yi*, jamais l'inverse ». <sup>308</sup> Le mépris des Chinois envers les non Chinois se traduit notamment dans les descriptions littéraires. Dans les classiques chinois, des expressions péjoratives comme « bêtes » sont courantes. Les groupes non Chinois sont perçus comme avarés, belliqueux, sauvages, etc. Signalons encore que la distinction entre *yi et xia* bien que réelle, ne touche pas les caractéristiques raciales ; elle se trouve au niveau de la civilisation. Le sinologue et philosophe Herrlee Glessner Creel a remarqué de ce qui suit :

*The fundamental criterion of "Chineseness," anciently and throughout history, has been cultural. The Chinese have had a particular way of life, a particular complex of usages, sometimes characterized as li. Groups that conformed to this way of life were, generally speaking, considered Chinese. Those that turned away from it were considered to cease to be Chinese. We almost never find any reference in the early literature to physical differences between Chinese and barbarians. Insofar as we can tell, the distinction was purely cultural.* <sup>309</sup>

*Le critère fondamental de la « sinité » dans l'Antiquité et à travers l'histoire, a été culturel. Les Chinois ont eu un mode de vie particulier, un complexe particulier des mœurs, parfois caractérisé comme li. Des groupes qui se conformaient à ce mode de vie ont été, de façon générale, considérés comme Chinois. Ceux qui s'en détournent ont été considérés comme de cesser d'être Chinois. Nous ne trouvons presque jamais aucune référence dans l'ancienne littérature pour des différences physiques entre les Chinois et les barbares. Autant où nous pouvons le voir, la distinction était purement culturelle.*

---

<sup>308</sup> MENCIUS, préc., note 302, p.118. Le texte original s'écrit comme 吾闻用夏变夷者，未闻变于夷者也 dans Livre Le Duc Wen de Teng, haut 《孟子·滕文公上》

<sup>309</sup> Herrlee Glessner CREEL, *The origins of statecraft in China. Volume 1, The Western Chou empire*, coll. «Western Chou empire», Chicago, University of Chicago Press, 1970, p.197

Ainsi, ce qu'entend Confucius, c'est que la disparition d'un prince barbare amène avec elle l'effondrement des rituels et de la culture, alors que, dans le cas de la Chine, la chute d'un régime ne fait pas disparaître les rites et la culture. De même, Mencius présume que les Chinois sont culturellement supérieurs aux barbares qui peuvent donc être cultivés par les Chinois. Cela veut dire que l'identité des *yi* ou des *xia* n'est pas gelée. Bien que les non-Han soient perçus comme des barbares par les Han, cela ne signifie pas que les barbares ne peuvent pas être civilisés. Mencius a pris les exemples des rois Shun et Wen (de 1152 à 1056 av. J.-C.) d'origine *yi* (tous les deux sont nés *yi*, mais sont devenus les rois des royaumes *xia*) pour démontrer que l'appartenance d'un homme à la communauté *yi* ou à l'autre dépend de sa vertu et de sa confiance en la Voie royale<sup>310</sup>.

Le fait qu'un *yi* puisse gouverner la Chine sous réserve qu'il se conforme au confucianisme a été affirmé à maintes reprises par des confucéens sous diverses dynasties. Le confucéen Yang Huan (de 1186 à 1255) a écrit au début de la dynastie des Yuan que : « la Chine devient *yi* si elle se conforme aux coutumes du *yi* ; un *yi* se transforme en Chinois s'il se soumet à la culture chinoise »<sup>311</sup>. Son contemporain Hao Jing (de 1223 à 1275) a proposé un principe politique : celui qui peut exercer la Voie de la Chine peut gouverner la Chine.

*Alors que le Ciel n'accorde pas nécessairement son soutien à la gouvernance,*

---

<sup>310</sup> Mencius dit que : « Shun naquit à Zhufeng, émigra à Fuxia et mourut à Mingtiao : c'était un *yi* de l'Est. Le roi Wen naquit au Mont Qi de Zhou et mourut à Biying : c'était un *yi* de l'Ouest. De terres éloignées de plus de mille lieues, ils appartenaient chacun à des générations séparées par plus de mille ans. Mais l'action que leur volonté a pu exercer sur les pays centraux se complète comme les moitiés d'un même document en deux parties. Saint antérieur ou saint postérieur, ils suivaient des normes identiques. Préc., note 302, p.161. Texte chinois 舜生于诸冯, 迁于负夏, 卒于鸣条, 东夷之人也。文王生于岐周, 卒于毕郢, 西夷之人也。地之相去也千有余里, 世之相后也千有余岁, 得志行乎中国, 若合符节。先圣后圣, 其揆一也 dans Livre *Li Lou*, bas 《孟子·离娄下》

<sup>311</sup> 中国而用夷礼, 则夷之; 夷而至于中国, 则中国之也。杨奂《正统八例总序》收录于《元文类》, 卷四

*seulement le Bien va l'accorder ; alors que le peuple ordinaire ne se subordonne pas nécessairement (à la gouvernance), c'est seulement la Vertu à laquelle il se subordonne. Puisque la Chine a été ruinée, est-ce qu'il est nécessaire pour un Chinois d'effectuer la bonne gouvernance ? Le Sage a dit que yi devient Chinois s'il entre dans la Chine. S'il fait du bien, sa gouvernance est aidée et soumise.*<sup>312</sup>

À n'en pas douter, cette interprétation tente de légitimer la gouvernance mongole sur la Chine. Elle révèle pourtant que la légitimation du pouvoir en Chine nécessite l'adhésion à la culture confucéenne. De même, l'empereur Yongzheng (de 1678 à 1735) sous la dynastie des Qing, tentait de justifier avec l'argument confucéen, la légitimité de la conquête et la gouvernance mandchoues dans son célèbre *Dayi juemi lu*. L'empereur mandchou avait pour objectif de saper la crédibilité de la distinction *yi-xia* en soutenant que c'est la vertu, non pas l'origine d'une personne, qui doit être le critère de légitimité pour un souverain.<sup>313</sup>

Or, l'introduction des théories ethniques modernes dans l'interprétation de l'histoire de la dynastie des Qing en abandonne le sinocentrisme. Elle situe les Mandchous au centre en argumentant que l'identité particulière mandchoue a déterminé le succès du règne des Qing.<sup>314</sup> Cet argument rejette la réalité de la sinisation des Mandchous. Il ethnicise en fait la relation *yi-di*, par la mise en opposition des deux groupes. Dans leurs argumentations, l'identité que les Mandchous s'efforcent de garder est *ethnique*. L'appro-

---

<sup>312</sup> 天无必与，唯善是与。民无必从，唯德是从。中国既而亡矣，岂必中国之人而善治哉？圣人有云：夷而进于中国，则中国之。苟有善者，与之可也，从之可也。《临川文集·实务》卷十九

<sup>313</sup> L'élaboration de ce livre polémique et propagandiste émanait d'une affaire de trahison : un loyaliste han des Ming, Zeng Jing, contestait la gouvernance mandchoue sur la Chine avec ses points de vue subversifs. Voir par exemple, Pamela Kyle CROSSLEY, «The Dayi juemi lu 大義覺迷錄 and the Lost Yongzheng Philosophy of Identity», (2012) 5 *Crossroads*

<sup>314</sup> Préc. note 188

priation des valeurs confucéennes est interprétée comme une sinisation au sens d'adhésion à la culture han (hanification) en termes contemporains. En d'autres termes, *sino* ici est appréhendé comme une entité ethnique (*minzu*) par rapport à d'autres groupes ethniques tels que les Mandchous, les Mongols, les Tibétains, etc. L'adhérence aux valeurs confucéennes, en somme, équivaudrait à la sinisation qui équivaut à l'identification à la société han. Dans cette équation, l'un des éléments les plus importants à l'égard de l'ordre politique dans la Chine impériale, celui de la civilisation est complètement enlevée.

Peter K. Bol étudie justement la question de l'adoption des institutions confucéennes par les gouvernants mandchous. Il a constaté que « les dirigeants Jurchen n'ont pas recruté des lettrés han en tant que Han, mais en tant que gardiens d'idéaux civiques ; s'ils avaient seulement besoin des Han, ils avaient d'autres options. Pour leur part, les lettrés han n'estimaient pas être identiques aux autres Han. Les lettrés constituaient une minorité dans leur propre (ethnie). Ils faisaient face à la nécessité de civiliser les autres Han, peu importe les hommes puissants comme le fondateur des Ming, Zhu Yuanzhang (de 1328 à 1398) ou les personnes relativement impuissantes qui composent la société locale »<sup>315</sup>.

De même, les recherches de l'historien chinois Zhao Gang ont montré que les intellectuels-fonctionnaires han sous la dynastie des Qing se révèlent placides voire indifférents lorsqu'ils parlent du *huaxia* ou du peuple han. Par contre, lorsqu'ils parlent des dynasties, ils exposent un fort sentiment d'identité avec une sensibilité frémissante, une

---

<sup>315</sup> Peter K. Bol, «Seeking Common Ground: Han Literati under Jurchen Rule», (1987) 47 *Harvard Journal of Asiatic Studies*

nostalgie et une loyauté envers les dynasties passées.<sup>316</sup> Ils s'identifient plutôt à une dynastie parce qu'ils reconnaissent qu'une telle dynastie représente le *tianxia* par l'incarnation des civilisations confucéennes. En d'autres termes, la pénétration de l'esprit confucéen chez les barbares peut correspondre à la sinisation, mais ce *sino*-là est une Chine civilisationnelle. La sinisation équivaut à la civilisation. Cela signifie que les confucéens se préoccupent des vertus d'un gouvernant, de la bonne gouvernance et de l'ordre culturel du *tianxia* davantage que du sang du gouvernant. Contrairement à la mise de l'avant de l'identité ethnique distincte des Mandchous qui contribue à la gouvernance efficace d'un empire multiethnique, Zhao argumente que c'est exactement l'identité dynastique de la société han qui permet aux gouvernants mandchous d'enrégimenter les élites han de manière à souder la fracture entre les deux groupes.<sup>317</sup>

#### *De la différenciation yi-xia à la Grande unité du tianxia*

La Grande unité est un idéal confucéen de l'ordre général ultime : le *tianxia* se tourne vers l'un. Les confucéens étaient convaincus que la société idéale n'est établie qu'après l'incorporation de *tianxia* dans l'ordre politique et culturel confucéen. Cette idéologie tire son origine textuelle dans le *Commentaire de Gongyang* qui fait aussi grand cas de la différenciation *yi-xia*.

Le concept de la « Grande unité » ne signifie pas d'abord l'unification du territoire national, mais l'implantation du *tianxia* dans l'ordre culturel. L'empereur de la Chine, mandaté par le Ciel, doit répandre l'ordre de la civilisation confucéenne vers le *tianxia*

---

<sup>316</sup> Gang ZHAO, « La reconstruction du discours de l'empire multiethnique des Qing en temps fort dans le contexte de mondialisation primitive » dans Nian-qun YANG (dir.), *Le nouveau contexte pour la recherche de l'histoire des Qing*, 5, Beijing, Zhonghua Book Co., 2011 (赵刚：早期全球化背景下盛清多民族帝国的大一统话语重构，杨念群主编：《新史学》第5卷《清史研究的新境》，北京，中华书局，2011年)

<sup>317</sup> *Ibid.*

pour aboutir en définitive à la paix ici-bas. Par quel moyen la Grande unité s'achèvera-t-elle ? La réponse confucéenne est l'auto-culture du gouvernant. Confucius a dit que pour un souverain, « il serait loisible d'attirer les lointaines populations réfractaires par la pratique de la culture et de la vertu »<sup>318</sup>. La distinction faite entre les *xia* au centre et les *yi* en périphérie reflète également la distinction géographique en matière de civilisation. Les barbares sont imaginés comme les plus éloignés de la Chine, un lieu où la civilisation chinoise n'a pas encore pénétré. C'est cette distance spatiale qui bloque, pour le moment, l'atteinte des rites civilisés dans le monde barbare. Parce que la Voie royale s'opère dans une orbite concentrique – le près vers le lointain – avant de répandre son gouvernement et sa sagesse par tout l'univers, il faut qu'un gouvernant commence par mettre l'ordre à l'intérieur, dans son propre pays en se perfectionnant lui-même. Ce faisant, il finirait par soumettre les autres puissances. La *Grande Étude*, l'un des Quatre Livres confucéens a formulé ainsi :

*Les Anciens qui voulaient faire du rayonnement de leur lumière une lumière pour le monde faisaient d'abord l'ordre en leur pays. Qui veut l'ordre en son pays fait d'abord régner l'équité dans sa famille. Qui veut l'équité dans sa famille amende d'abord sa personne. Qui veut amender sa personne ajuste d'abord son esprit. Qui veut ajuster son esprit avère d'abord ses jugements. Qui veut avérer ses jugements parachève d'abord son savoir. Et le parachèvement du savoir se trouve dans l'intégration des choses.*<sup>319</sup>

Se perfectionner pour devenir un exemple moral et se faire imiter et soumettre les personnes éloignées est une obligation imposée par le confucianisme à un gouvernant. Le

---

<sup>318</sup> Préc., note 306, p.112. Texte original 夫如是，故远人不服，则修文德以来之 dans Livre XVI Le Chef du Clan des Ji 《论语·季氏》

<sup>319</sup> ZENGZI, *La grande étude avec le commentaire traditionnel de Tchou Hi*, Paris, Cerf, 1984, p.37. Texte chinois 古之欲明明德于天下者先治其国。欲治其国者先齐其家。欲齐其家者先修其身。欲修其身者先正其心。欲正其心者先诚其意。欲诚其意者先致其知。致知在格物。



nombre, la fréquence et l'envergure de l'arrivée des étrangers sont des critères importants pour mesurer la vertu du gouvernant lequel, à son tour, sert à justifier la légitimité du pouvoir politique. Dans ce sens, l'empereur est devenu empereur grâce à sa moralité. C'est pourquoi toute dynastie attache une importance particulière à la description de la relation tributaire entre l'Empire céleste et les mondes éloignés. Pour ce faire, une dynastie fait compiler les livres historiques ou politiques compréhensifs<sup>320</sup> dans lesquels sa bienveillance sans limite et tout le monde vivant donne son allégeance est bien montré.

Il faut souligner que l'approche confucéenne est contraire à l'approche coloniale laquelle exploite et contrôle les indigènes. L'idéal confucéen entend une harmonie unifiée de *tianxia* composé de majorités et de minorités. La moralisation non violente est considérée comme le bon moyen pour atteindre cette harmonie. Lorsque l'on lui a demandé « comment rendre la stabilité à *tianxia* ? » Mencius a répondu que : « la stabilité procède de l'unité » et « Qui saurait l'unifier ? » « Le pourrait qui ne se plaît pas à tuer. »<sup>321</sup> En reconnaissant la différence ethnoculturelle et en exaltant une imposition des rites confucéens aux minorités, le confucianisme préconise une harmonisation de la relation ethnique par l'apprentissage et la compréhension des voies confucéennes.

Chronologiquement, la distinction *yi-xia* était considérée par ailleurs comme une phase vers le but ultime de la Grande unité. Le lettré confucéen sous la dynastie des Song, He Xiu (de 129 à 182) a divisé, dans son examen du *Commentaire de Gongyang*, l'évolution historique humaine en « Trois Ages » : le Désordre, l'Ordre Ascendant et la Grande

---

<sup>320</sup> G. ZHAO, préc., note 316

<sup>321</sup> Préc., note 302, p.40. dans livre *Le roi Hui de Liang, haut* 《孟子·梁惠王上》

Paix. Dans l'époque du désordre et de la décadence, il faut que le souverain centre le gouvernement sur le pays du Milieu. Durant la période où l'ordre s'élève progressivement vers la paix, les autres pays chinois seraient pris en compte par le roi. Lorsque l'ordre atteint la Grande Paix, « les barbares se voient promus aux rangs féodaux [c'est-à-dire qu'ils sont peu à peu intégrés dans la communauté des pays chinois.] Sous le ciel, le lointain et le proche, les grands et les petits pays ne font plus qu'Un. »<sup>322</sup> Cela montre encore une fois qu'il n'y a pas de démarcation absolue entre les *yi* et les *xia*. Les minorités seront acceptées en tant que membres de la communauté chinoise. En définitive, les *yi* et les *xia* vont coexister de manière pacifique dans un respect mutuel. Tous les composants de *tianxia* s'uniront comme une communauté harmonieuse.

La Grande unité est allée au-delà de l'ordre culturel et concrétisé sur le plan politique depuis la dynastie des Qin (de 221 à 206 av. J.-C). La description dans le *Commentaire de Gongyang* se situe dans le contexte de la dynastie des Zhou où un système politique décentralisé a été mise en place. Les terres sous cette dynastie sont divisées en fiefs héréditaires capables de devenir puissants et ayant la possibilité de créer leur propre État indépendant par rapport au Fils du Ciel des Zhou. Dans de telles circonstances, ce dernier avait à s'appuyer sur la culture han partagée par tous les États *xia* pour contrôler ses domaines. Cela peut expliquer pourquoi on a donné tant d'importance au développement des rites. Ils contribuaient non seulement à se différencier des *yi*, mais aussi à renforcer l'identité culturelle des États *xia*, afin de réparer la fragmentation politique.

La fondation de la dynastie des Qin a réalisé l'unification politique et territoriale de la

---

<sup>322</sup> Anne CHENG, *Étude sur le confucianisme Han : l'élaboration d'une tradition exégétique sur les classiques*, Paris, Institut des hautes études chinoises, 1985, p.211. Cette phrase en chinois est 著治太平，夷狄进至于爵，天下远近小大若一

Chine. L'empereur a adopté de nombreuses mesures centralisatrices visant à la cohésion du nouvel empire telles que la standardisation des poids et des mesures, l'adoption d'une monnaie unique et d'une écriture standard, et la mise en application d'un système de « commanderies et districts », système d'administration locale selon lequel les chefs des localités (incluant celles qui avant l'annexion militaire avaient été *yi*), révocables, étaient désignés et surveillés directement par le pouvoir central. Depuis lors, la Grande unité connotait une unité *de facto* dans l'ordre politique. Ceci a favorisé la naissance d'une sorte d'obsession de l'unité politique. Elle a nécessairement porté les dirigeants chinois à se montrer intraitables en matière de sécession.

La mise en exergue de l'unification territoriale s'est surtout révélée durant les périodes de conquête. Les dynasties han (de 206 av. J.-C. à 220 ap. J.-C.) ou tang (de 618 à 907) sous l'égide de la civilisation orthodoxe confucéenne, préféraient unifier le *tianxia* par le rayonnement culturel de la Plaine centrale. Les empires issus des minorités tels que celui des Mongols des Yuan ou celui des Mandchous des Qing, malgré leur adhésion inévitable à Confucius pour gouverner la « Chine » ainsi qu'à renforcer la légitimité de gouvernance, tenaient à contrôler le *tianxia* par l'expansion du territoire. Dans ces derniers cas, le *tianxia* se manifeste davantage dans le sens géographique que culturel. Dans ce cas, la « Chine » ne constitue plus le Centre. L'identité culturelle cède sa place à l'identité impériale couvrant un territoire.

Ce sinocentrisme ainsi que l'ordre du *tianxia*, toutefois, se sont effondrés depuis la fin de la dynastie des Qing, face aux ondes de choc de l'ouest. L'introduction des nouveaux concepts d'origine occidentale, comme celui de souveraineté, de nation, de race, de

droit, etc. poussa les Chinois à fouiller dans leur propre trésor culturel pour les raccorder. Le *tianxiaïsme* laissa place au nationalisme dans un ordre des États-nations ; la Grande unité se réduisit à la préservation du territoire national ; la distinction *yi-xia* se transforma en ethnonationalisme ou racisme opposant non seulement les groupes dominants mandchous aux groupes dominés han, mais aussi les Chinois aux Occidentaux.

## II. Une philosophie paternaliste

La philosophie confucéenne est une philosophie basée sur la morale en général et la morale basée sur la famille en particulier. Le confucianisme traditionnel a placé la famille au-dessus de toutes les autres relations sociales. Dans l'ordre hiérarchisé construit par le confucianisme, l'unité de famille constitue la pierre de soubassement de la société. Dans une telle société bien ordonnée, la hiérarchisation éthique de la condition sociale d'un individu s'impose. Selon la formulation classique confucéenne à l'égard de l'ordre social, le roi oriente ses ministres ; le père, ses enfants ; le mari, ses femmes. Dans cette relation triple, celle entre le père et l'enfant est la plus importante. Comme démontré par Francis Fukuyama, la société construite selon le confucianisme s'opère à partir de la base plutôt que de haut en bas et les liens au sein de la famille immédiate. L'obligation d'une personne auprès de son père a préséance sur les sortes de liens plus élevés, y compris les obligations auprès de l'empereur.<sup>323</sup> La famille est le premier lieu où les Chinois sont éduqués à être vertueux sur la base de critères confucéens. Après avoir appris la bonne conduite en tant qu'enfant auprès de ses parents, une personne pourra étendre ces sensibilités morales à la plus grande communauté. *Le Classique de la piété filiale* a indiqué ce qui est suivi :

---

<sup>323</sup> Francis FUKUYAMA, « Confucianism and Democracy », (1995) 6 *Journal of Democracy*

*L'honnête homme, en servant ses parents, pratique la piété filiale. C'est pour-  
quoi sa loyauté peut se reporter sur son Seigneur.*<sup>324</sup>

La piété filiale, qui implique la reconnaissance et le respect d'un enfant envers ses parents pour cause de leur nourriture, éducation et amour, est considérée comme le noyau de l'éthique familiale du confucianisme. L'apprentissage de la piété filiale dans la famille constitue le premier pas de l'apprentissage moral. Celui qui ne peut pas assurer l'éducation dans sa famille ne serait pas capable d'éduquer les autres. Le confucianisme a rendu le respect du supérieur dans une famille analogue à la déférence au roi, car l'ordre idéal confucéen équivaut à une grande famille, soit « tout ce qui est sous le ciel est une famille ». Le Fils du ciel est le père suprême responsable de cette famille. Les minorités, quant à elles, en font partie aussi. Il est cependant à noter que l'obligation morale n'est pas seulement placée sur l'inférieur dans la relation de hiérarchie, mais aussi sur le supérieur. Le confucianisme revendique la pratique de la piété filiale d'un fils de sorte qu'il donne son allégeance à son seigneur d'une part, il revendique l'application des gentillesse du parent auprès de son fils d'autre part. Celui qui s'occupe de son fils pourra prendre soin de son peuple. L'éthique familiale revendique une impartialité gouvernementale envers toutes les ethnies comme les parents envers leurs enfants. Le seigneur doit traiter ses sujets comme ses enfants et les grands groupes ethniques doivent aimer et avoir le devoir de s'occuper de plus petits, comme des frères aînés le font pour les plus jeunes.<sup>325</sup> Ce paternalisme confucéen est défini comme étant

---

<sup>324</sup> CONFUCIUS, *Le livre de la piété filiale, suivi de la traduction ancienne et des commentaires publiés par le révérend père Cibot, des missionnaires de Pe-Kin, en 1779*, Paris, Seuil, 1998, p.47 Le texte original s'écrit comme 君子之事亲孝，故忠可移于君

<sup>325</sup> Bao-gang HE, «Confucianism Versus Liberalism over Minority Rights: A Critical Response to Will Kymlicka I», (2004) 31 *Journal of Chinese philosophy*

composé de trois principaux piliers : l'autorité, la responsabilité et l'humanité.

### *Paternalisme non autoritaire*

Il a souvent été dit – et il est vrai – que, dans la culture confucéenne, les gens sont plus facilement soumis à l'autorité (que ce soit dans le contexte politique, familial, ou social) et sont moins enclins à la remettre en question. L'absence de défi contre l'autorité dans la culture confucéenne nous amène ainsi à rapporter le confucianisme à l'autoritarisme. Le paternalisme n'est pas synonyme d'autoritarisme. C'est plutôt une relation dans laquelle les subordonnés expriment leur confiance et leur bonté face à une autorité paternelle. Il faut bien définir l'autorité et distinguer l'autoritarisme de l'autorisé.

Selon Tan Sor-hoon, un régime autoritaire revendique la soumission par la force. Un régime autorisé, quant à lui, prend pour acquis, la bienfaisance paternelle et sa légitimité est basée sur l'intelligence des faits. Pour le même objectif, à savoir l'institution de l'obéissance, leur différenciation essentielle est la coercition. Le paternalisme n'est autoritaire que lorsqu'il exerce la coercition en échange de la soumission. Selon Tan, l'autorité à la façon confucéenne s'est établie sur la conduite vertueuse par la diffusion de l'excellence exemplaire qui donne lieu à l'obéissance volontaire.<sup>326</sup> Autrement dit, la déférence de ses « fils » fait écho à la vertu du « parent » dont émane l'autorité paternelle. Cependant, l'obéissance d'un inférieur n'est pas absolue, incontestable ou inconditionnelle. Des personnes cesseraient d'obéir à ceux qui sont au-dessus d'elles dans une hiérarchie donnée, lorsque les supérieurs perdent leur légitimité par une conduite inappropriée.<sup>327</sup> La culture confucéenne place l'autorité au-dessous des normes morales

---

<sup>326</sup> Sor-hoon TAN, «Authoritative Master Kong (Confucius) in An Authoritarian Age», (2010) 9 *Dao*

<sup>327</sup> *Ibid.*

confucéennes, et reconnaît de manière limitée la légitimité de la monarchie, sous réserve que la gouvernance se conforme aux intérêts du peuple, sur des critères de légitimité définis par l'éthique politique confucéenne. Rappelons que la conception confucéenne du pouvoir est que l'autorité politique est une fiducie conférée par le mandat du Ciel sur le gouvernement pour le bien-être des personnes. Cette vertu, à savoir la préoccupation du bien-être du peuple, constitue alors la seule façon de légitimer le pouvoir en autorité et aussi le seul moyen de maintenir cette autorité.

### *Paternalisme responsable*

Contrairement au libéralisme qui fonde sa théorie sur le droit de l'individu, la philosophie confucéenne est une théorie basée sur le devoir. L'accent mis sur le devoir ou l'obligation du confucianisme permet de contraindre l'État à s'occuper des minorités, comme l'obligation placée sur les parents de prendre soin de leurs enfants. Selon la culture confucéenne, non seulement la population reconnaît le gouvernement en tant que parent, ce dernier se reconnaît tel aussi. La majorité s'estime obligée de fournir une protection avec amour fraternel aux minorités en échange de leur loyauté et déférence. Les minorités, considérées souvent comme frères des Chinois han, parfois désobéissants, étaient censées se conformer volontiers à l'ordre pour récompenser de tels soins ou protections. Ainsi, la théorie confucéenne voit le traitement préférentiel accordé par l'État comme un acte de gentillesse paternaliste, une « douceur ». Cette perception contraste étonnamment avec la théorie libérale qui justifie les prestations privilégiées étatiques comme des droits. Comme He Bao-gang l'a indiqué, il est rare pour les bénéficiaires minoritaires des privilèges de remercier le gouvernement tandis que dans la communauté confucéenne, les minorités doivent être reconnaissantes envers le gouvernement parce que leurs bénéfices sont donnés par ce dernier. De plus, ceux qui s'estiment

dignes d'obtenir des soins particuliers ne garantissent pas leur obéissance alors que le paternalisme confucéen envisage une obéissance en retour.<sup>328</sup>

L'État paternaliste confucéen est obligé non seulement de protéger les minorités, mais également d'assurer la stabilité, la paix et l'harmonie de l'ordre comportant tous les *xia* et les *yi*. À cette fin, l'État peut adopter une mesure qui réprime le nationalisme majoritaire au profit des intérêts de l'ensemble, tels que la stabilité politique et le développement économique. Daniel Bell a pris l'exemple de Singapour et d'autres pays asiatiques relativement moins démocratiques pour illustrer qu'un gouvernement paternaliste activement rogne les ailes de la communauté majoritaire pour favoriser la solidarité de la nation dans son ensemble.<sup>329</sup> De même, dans le débat contemporain sur la dépolitisation des politiques ethniques en Chine, ceux qui s'opposent à des mesures réformatrices « libérales » sont majoritairement des intellectuels issus des minorités. Sans doute, ils se soucient de perdre l'abri après la démocratisation. Le paternalisme confucéen donne lieu au sens de solidarité par l'évocation de la dépendance. Le sens de dépendance permet aux Chinois de ne pas tendre à tenir tête à l'autorité dans la mesure où leurs sacrifices contribuent à l'exécution du bien justifiable.

### *Paternalisme humain*

Le caractère non autoritaire du paternalisme confucéen détermine la façon d'acquiescer l'obéissance. Le volet humain lie la façon de traiter les étrangers. L'humanité confucéenne se manifeste d'abord dans sa désapprobation de la force pour soumettre les étrangers. Elle pratique la culture et la vertu pour les laisser jouir de leur tranquillité. *Li*

---

<sup>328</sup> CONFUCIUS, préc., note 324

<sup>329</sup> DANIEL BELL, *Beyond liberal democracy: political thinking for an East Asian context*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 2006, pp.193-196



*Ji*, mémoires sur les bienséances et les cérémonies a dit que « Les Chinois, les *rong*, les *yi* et tous les autres peuples avaient chacun leur caractère particulier qu'il était impossible de les changer [...] On instruisait diverses tribus, sans changer leurs usages ; on réglait leur gouvernement, sans changer ce qui convenait à chacune [...] ». <sup>330</sup> En reconnaissant la présence des différences culturelles, ce paragraphe souligne le respect de telles différences, mais en ce qui a trait à la civilisation ou à la gouvernance, les Chinois devaient les régler par l'instruction. L'invocation du moyen non violent résonne avec le moralisme confucéen qui compte sur la conformité volontaire et qui donc rend la force militaire superflue.

Ensuite, l'humanité se traduit par une générosité octroyée par le gouvernant pour assurer la tranquillité des minorités en périphérie. Une telle générosité réservée aux minorités, si on prend le mot contemporain, peut être considérée comme une discrimination positive. Les mesures prises, par exemple, pouvaient être des faveurs directes délivrées par l'empereur dans le but de concilier les frontières. Les recherches de Henry Serruys sur les Mongols dans l'empire des Ming ont démontré que l'autorité impériale avait appliqué une politique privilégiée à l'égard de ses sujets non han afin de les encourager à s'installer à l'intérieur de la Grande muraille. Et ces mesures d'apaisement qui ont effectivement fonctionné – c'est-à-dire que les Mongols se soumettaient en toute liberté à la cour des Ming – ont permis à cette dernière de leur accorder une générosité additionnelle. <sup>331</sup> Une autre façon dont le gouvernant montrait ses bienfaits était d'accorder l'autonomie à des juridictions territoriales particulières où les indigènes étaient gouvernés par leur propre chef héréditaire nommé par ou sur confirmation de la cour

---

<sup>330</sup> Li Ki (Liji) : *mémoires sur les bienséances et les cérémonies*, tome I, p.131-132, traduit par Séraphin Couvreur (1835-1919), mise en ligne par J.-M. Tremblay 2004. Texte original 中国戎夷，五方之民，皆有其性也，不可推移... 修其教，不易其俗；齐其政，不易其宜 dans Chapitre Règlements impériaux 《礼记·王制》

<sup>331</sup> Henry SERRUY, «Foreigners in the Metropolitan Police during the 15th Century», (1961) 8 *Oriens Extremus*

impériale. Cette gouvernance indirecte s'appelant le système de chefferie Tusi a été mise en application durant les dynasties des Song, Yuan, Ming et Qing dans les régions du sud-ouest.<sup>332</sup> L'autorité centrale donne un laissez-passer aux minorités pour que celles-ci gèrent leurs propres affaires sous réserve qu'elles ne provoquent pas de troubles.

### III. Une philosophie communautarienne

La vision libérale depuis Kant considère l'être humain comme un individu autonome. L'être humain, d'après les libéraux, est autonome à se définir et à définir ce qui est bon ou mauvais en matière de choix culturels, religieux ou de morale. Le refus de partager une vue à propos d'un bien commun justifie les libéraux à refuser que ce bien soit imposé à l'ensemble des citoyens. La reconnaissance morale de l'individu est la reconnaissance de son indépendance par rapport à la communauté ainsi que de son droit à revendiquer des droits face à l'autrui. La tradition démocratique de l'Occident qui est centrée sur les droits suppose que le droit moral de l'individu à réclamer ses avantages personnels contre autrui peut se trouver en conflit avec la fin de favoriser le bien commun. Pour l'intérêt public, les droits de l'individu peuvent être sacrifiés, mais ce sacrifice est fait par nécessité comme un dernier recours. Il est désagréable et déplorable. Ce conflit entre les droits individuels et le bien commun dans la philosophie libérale, contraste avec le confucianisme lequel en voit là une complémentarité mutuelle. L'être humain confucéen est un être relationnel inséré dans un réseau de relations sociales. La

---

<sup>332</sup> Ce système semi-autonome tire son origine du système Jimi sous la dynastie des Tang. Littéralement, le terme Jimi (羈縻) renvoie à une personne dirigeant un cheval ou un bœuf par l'utilisation de la bride. Par rapport aux unités administratives régulières, la cour impériale des Tang a établi des unités administratives à contrôle lâche dans des régions frontalières. Dans ces unités, le chef non han est autorisé par l'autorité centrale à gouverner les affaires locales en vertu des coutumes ou lois locales. Cette autonomie a été graduellement abolie durant la fin des Qing, par une politique centralisatrice de *gai tu gui liu* (conversion des domaines indigènes en unités administratives régulières).

reconnaissance morale de soi est étroitement liée au rôle de l'individu par rapport à sa responsabilité sociale. Le *Zhong Yong*, l'un des Quatre Livres confucéens a ainsi dit :

*L'authenticité réalisante, ce n'est pas seulement se réaliser soi-même, c'est aussi ce par quoi réaliser autrui. Se réaliser soi-même correspond au sens de l'humain [qui est au fond de nous] ; réaliser autrui correspond à la connaissance [des relations qui nous unissent aux autres]. Telle est la capacité de notre nature, la voie qui unit l'intérieur et l'extérieur...*<sup>333</sup>

Ce paragraphe, comme François Jullien l'a interprété dans ses commentaires, révèle une idéologie communautarienne développée par les Chinois : « c'est au travers des liens sociaux qui m'unissent aux autres que je peux réaliser ma propre nature » ; « c'est seulement en relation aux autres que je m'élève moi-même à la moralité ».<sup>334</sup> Il est évident que la *raison d'être* confucéenne de l'être humain est avant tout son appartenance au collectif.

La promotion de la primauté du bien commun sur les droits individuels, ainsi que la préconisation de poursuivre la vertu semblent rapprocher les confucéens des communautariens occidentaux. En particulier, la revendication confucéenne de l'authenticité intérieure semble résonner avec l'éthique authentique de Charles Taylor. Taylor retrace la formulation de l'authenticité humaine au 18<sup>e</sup> siècle en invoquant les écrits de Rousseau et de Herder. L'idéal d'authenticité chez Rousseau propose d'être à l'écoute de soi et de vivre en harmonie avec ce que l'on trouve en soi. Herder, quant à lui, a défini

---

<sup>333</sup> Jullien FRANÇOIS, *Zhong Yong ou la régulation à usage ordinaire*, Paris, Imprimerie nationale, 1993, p.109 Le texte original s'écrit 诚者, 非自成己而已也, 所以成物也。成己, 仁也 ; 成物, 知也。性之德也, 合外内之道也。

<sup>334</sup> *Ibid.* p.112-113

l'authenticité comme une sincérité envers soi-même qui exprime l'originalité que l'on trouve en soi, car chaque individu a sa propre façon d'être humain ainsi que sa propre originalité le distinguant des autres.<sup>335</sup> Cette authenticité, toutefois, a été altérée en sa forme de modernité et surtout de liberté individuelle. La vision moderne de la personne a produit l'idéal d'épanouissement de soi, qui n'est moralement justifié que par une valeur : être fidèle à soi-même. Cette idéologie individualiste, comme Taylor l'a montré, « implique un repliement sur soi et une exclusion, une inconscience même des grands problèmes ou préoccupations qui transcendent le moi, qu'ils soient religieux, politiques ou historiques. Cela entraîne un aplatissement ou un rétrécissement de la vie »<sup>336</sup>. En déplorant ce malaise de modernité qui résulte de l'incompréhension ou de l'ignorance de l'authenticité, Taylor remarque que notre identité propre est liée nécessairement à l'horizon de signification dont nous faisons partie et que la construction de notre identité individuelle est toujours dans la rencontre avec l'autre. Autrement dit, l'authenticité ne peut pas être exprimée sans horizon de signification ou sans « arrière-plan d'intelligibilité »<sup>337</sup> qui permet d'« encombrer » l'épanouissement de soi.

Évidemment, le point de départ et l'objectif de l'éthique authentique de Taylor sont l'individu. Partant des critiques sur l'individualisme atomique, il a justifié les exigences de regagner l'authenticité humaine dont l'expression ne se coupe pas des relations humaines qui constituent en effet des horizons de significations pour éclairer la réalisation de l'épanouissement de soi. Durant ce processus de maturation de l'individu, l'accent est mis sur la nécessité d'un individu de *dépendre* des autres qui comptent. Au contraire, l'obtention de l'identité éthique chez les confucianistes implique la nécessité d'*aider*

---

<sup>335</sup> Charles TAYLOR, *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, 1992, p.41-44

<sup>336</sup> *Ibid.*, p.26-27

<sup>337</sup> *Ibid.*, p.53-54

les autres dans leur épanouissement de soi. Seul celui qui contribue à la réalisation de soi chez les autres peut se réaliser. La réalisation du moi a pour objectif de réaliser autrui alors que réaliser autrui provient de se réaliser soi-même. Ici, l'accent est mis sur la responsabilité pour les autres. Cela permet à l'authenticité confucéenne de s'éloigner de l'authenticité de Taylor. Citons le *Zhong Yong* encore une fois :

*Seul, sous le ciel, celui qui est parvenu à une totale authenticité réalisante est en mesure de faire advenir complètement sa propre nature ; étant en mesure de faire advenir complètement sa propre nature, il est en mesure de faire advenir complètement la nature des autres hommes ; étant en mesure de faire advenir complètement la nature des autres hommes, il est en mesure de faire advenir complètement la nature de tous les autres existants ; étant en mesure de faire advenir complètement la nature de tous les autres existants, il peut aider [au procès par lequel] le Ciel et la Terre transforment et font croître ; et pouvant aider [au procès par lequel] le Ciel et la Terre transforment et font croître, il peut être en tiers avec le Ciel et la Terre.* <sup>338</sup>

L'accomplissement de l'authenticité confucéenne est inséré dans une chaîne de responsabilités aboutissant à l'intégration de l'homme avec l'univers. L'état ultime de la réalisation de soi est que le Ciel et l'homme s'unissent comme un tout. Cet idéal nécessite de jouer un rôle responsable dans le fonctionnement de tout ce qui est sous le ciel, car le ciel du confucianisme lui-même, comme nous l'avons mentionné en haut, est un ordre éthique. En attachant plus d'importance à la responsabilité d'un individu envers les autres, le confucianisme place plus d'obligation morale sur l'idéal de l'individuation

---

<sup>338</sup> J. FRANÇOIS, préc., note 333, p.98. J'ai fait une petite modification sur sa traduction du terme *tianxia*. Le texte chinois 唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。

qui ne se contente pas de l'épanouissement de soi. Il revendique une auto-transcendance.

Le deuxième point distinguant le communautarisme confucéen du communautarisme occidental consiste en sa définition de la communauté. Les critiques communautariennes sur le libéralisme à l'Occident partent d'une idée de communauté socio-ethno-culturelle. Les communautariens occidentaux tentent de percevoir les communautés comme des unités composantes de la société civile. Il s'agit d'une couche-tampon entre le marché et le gouvernement ; entre l'individu et l'État. L'individu, la communauté (y compris la famille) et l'État sont trois domaines parallèles. Par contre, l'organisation sociale structurée en fonction de l'idéal confucéen est un système de patriarcat basé sur la lignée. Dans ce système, la famille est présentée comme un microcosme de l'État, et l'État est considéré comme une extension de la famille. Le lien de parenté peut être transposé à la relation empereur-sujets. Des valeurs exercées dans un environnement familial telles que la responsabilité, le devoir, la loyauté, l'autorité, la piété filiale, la confiance mutuelle et la réciprocité dans les relations humaines, sont converties dans la vie politique. Autrement dit, l'éthique familiale est transformée en éthique politique. Conformément à cet idéal de relation sociale, la communauté confucéenne est appréhendée plutôt comme une institution verticale et en expansions concentriques, à partir de la famille au centre jusqu'au *tianxia* en passant par la lignée généalogique et par l'État. L'absence d'une frontière nette entre la famille et l'État entraîne une correspondance du communautarisme au nationalisme chez les Chinois han à l'époque des États-nations. Étant donné que l'État-nation devient une communauté ayant pour vocation de protéger les intérêts de l'individu, et que le communautarisme exige la priorité de la

communauté, les Chinois han contemporains ont tendance à défendre des valeurs que l'État veut défendre, par exemple, l'unité de la nation, l'intégrité du territoire, la stabilité politique et l'harmonie de la société. Il n'est pas donc étonnant d'apprendre que le traitement préférentiel accordé aux minorités est bien toléré par la majorité chinoise, parce qu'ils savent que ces mesures « discriminatoires » visent l'harmonie globale, un intérêt collectif de leur État-nation.

Le communautarisme, que ce soit l'occidental ou le confucéen, postule que le bien de la communauté prédomine le droit individuel. Le confucianisme, soutient surtout que les valeurs individuelles doivent se subordonner aux valeurs communautaires, et que l'exécution du premier ne se réalise qu'à travers celui du dernier. Dans ses tentatives de concilier le libéralisme et le communautarisme, Kymlicka défend la valeur de la communauté, dans la mesure où elle permet de fournir aux individus des références par lesquelles l'individu peut se comprendre lui-même et apprécier la valeur des différents modes de vie. Néanmoins, il insiste sur des protections externes de la communauté tout en imposant des restrictions internes sur cette communauté. L'exercice des droits des minorités suppose qu'un tel exercice ne viole pas les droits individuels des membres faisant partie de la communauté. L'individu peut choisir librement de quitter sa culture, de modifier sa culture ou de décider quelle partie de sa culture il veut préserver. Dans cette hypothèse, cette culture mérite des protections de l'État.<sup>339</sup>

Cet éclectisme qui instrumentalise la communauté contraste avec la vision confucéenne qui considère que le bien de la communauté *per se* est le but le plus élevé à atteindre.

---

<sup>339</sup> W. KYMLICKA, préc., note 83

Pour l'intérêt de la communauté, le confucianisme encourage le sacrifice de l'individu. C'est pour cette raison que les mesures paternalistes visant à protéger les droits des minorités ethniques au détriment des intérêts des Chinois dans le cas de Singapour, ou des Han dans le cas de République populaire de Chine, ne subissent pas de forte opposition politique. Par ailleurs, les restrictions imposées sur la communauté pour défendre la liberté individuelle sont impertinentes avec le confucianisme parce que ce dernier ne privilégie jamais la liberté des individus. Les droits collectifs sont beaucoup plus importants que les droits individuels. Lorsqu'il s'agit de la protection des droits des minorités, l'État chinois attache une importance particulière aux valeurs collectives de la communauté, par exemple des us et coutumes des minorités. Son infraction est incriminée dans le code pénal.<sup>340</sup> Dans les faits, il existe des groupes ethniques qui pratiquent par exemple le mariage d'enfants, le mariage par enlèvement ou la polyandrie. Le port des couteaux contrôlés des certaines minorités ethniques dans la région autonome est aussi toléré.

---

<sup>340</sup> L'article 251 : les travailleurs des organes d'État qui privent illégalement un citoyen de son droit à sa croyance religieuse ou qui empiètent sur les coutumes ou habitudes des minorités ethniques, si le cas est grave, doivent être condamnés à deux ans ou moins en prison ou mis en détention criminelle. Selon l'interprétation juridique, contraindre les minorités ethniques à modifier leurs habitudes réputées « mauvaises » ou « inciviles » constitue l'une des violations des coutumes des minorités ethniques.



## **Bilan : Le confucianisme et ses répercussions sur la politique ethnique**

Dans la dernière section, nous avons discuté du confucianisme concernant ses visions sur la relation interethnique dans la Chine prémoderne. L'approche culturaliste du confucianisme différencie l'être humain au niveau de la civilisation. Les barbares sont inférieurs aux Chinois à cause de leur ignorance des rites chinois. Mais l'identité barbare n'est pas pérennisée pourvu qu'ils acceptent la civilisation chinoise. Par la persuasion, l'instruction, ou la distribution des bienfaits, les barbares peuvent apprendre et comprendre les rites et donc être admis par la communauté chinoise. L'idéal du confucianisme consiste à réussir une unification du *tianxia*, un monde de moralité où tous les êtres humains – c'est-à-dire les Chinois et les non Chinois – coexistent dans l'harmonie.

L'approche paternaliste du confucianisme est caractérisée par l'autorité, la responsabilité et l'humanité. L'autorité paternelle qui soumet les non Chinois se fonde sur l'excellence plutôt que sur la force. Celui qui pratique une bienveillance protectrice doit avant tout donner le bon exemple moral. Il revendique la docilité des minorités en échange des traitements préférentiels. Le confucianisme oblige le dominant à assurer le bien-être de ses dépendants ainsi que le bon ordre de son domaine. Enfin, le confucianisme refuse toute violence dans la pratique des bienveillances et encourage d'accorder des avantages aux minorités afin de manifester les vertus humaines.

L'approche communautarienne du confucianisme attache, partant du devoir d'un individu, une importance particulière à la valeur d'une communauté. Le confucianisme veut que l'être humain puisse établir des liens authentiques avec la société dont il fait partie. L'épanouissement de soi à la Confucius doit se réaliser par la capacité à faire

réaliser les autres, de contribuer à la communauté qui le nourrit. Ainsi, l'individu chinois trouve tolérable de se sacrifier au profit du bien collectif. Le bien d'une communauté précède de la liberté d'un individu, donc la protection des groupes minoritaires consiste à protéger ce que ces minorités en tant que collectivités veulent conserver, même si ceci porte atteinte aux droits individuels.

L'approche culturaliste dédramatise le caractère ethnique au sujet de l'intégration de la société et considère que la communauté culturelle confucéenne peut contenir différentes communautés politiques. Cette posture démontre la tolérance inclusive du confucianisme face à la diversité. Or, elle suppose que la culture confucéenne est *a priori* supérieure aux autres cultures. Autrement dit, le refus de reconnaître l'égalité des cultures implique un impérialisme confucéen envers les minorités. Ce sentiment de supériorité crée aussi une propension de chauvinisme han puisque le confucianisme est associé à la culture des Han.

Le paternalisme confucéen met l'accent sur la responsabilité et l'humanité du dominant de prendre soin des dominés. La démarcation entre le confucianisme et l'autoritarisme ne signifie pas le manque de rapport entre les deux. En fait, toute revendication de soumission, d'obéissance ou de dépendance constitue le foyer de tout autoritarisme. Tocqueville nous a dit que la sujétion dans les petites affaires pourrait contrarier sans cesse tous les citoyens et les porter à renoncer à l'usage de leur volonté. Cela éteint donc peu à peu leur esprit et énerve leur âme.<sup>341</sup> Le confucianisme préconise la formation de l'esprit d'obéissance à partir de la famille et encourage de le convertir en allégeance envers l'État. Cela cultive la servitude chez les citoyens chinois et empêche sans doute

---

<sup>341</sup> Alexis de TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique, Tome II*, Paris, Gallimard, 1986, p.437

la démocratisation de la Chine. De même, l'exigence morale du confucianisme sur l'autorité politique ne peut éviter d'être idéaliste tout comme l'histoire chinoise en témoigne ; le manque de contrôle institutionnalisé sur le pouvoir politique a fait chavirer bien des dynasties.

Selon le communautarisme confucéen, le bien d'une communauté précède les droits des individus. Le bien collectif conditionne la réalisation de soi. Le conflit entre l'individu et le collectif, ou entre les droits individuels et les intérêts d'État n'existe pas. Dans ces hypothèses, le communautarisme tend à soutenir un gouvernement puissant puisque seulement un fort gouvernement peut assurer adéquatement l'épanouissement de soi. Par ailleurs, lorsque des conflits se produisent entre l'individu et l'État – comme cela arrive dans les faits – le confucianisme tend à appuyer un gouvernement répressif et à refuser les droits individuels. Enfin, la priorité accordée à la communauté engendre un étatisme soulignant que les intérêts nationaux sont plus importants que toute autre chose. L'unité nationale, l'intégrité territoriale et l'inviolabilité souveraine sont donc utilisées pour justifier des contrôles sur les minorités.

Force est de noter et de souligner, encore une fois, que ce que nous venons de traiter dans cette section, à savoir des idées confucéennes sur la relation interethnique en Chine, ne signifie pas que ces idées ont été réellement concrétisées dans la pratique du politique. Le légisme – fondant la gouvernance sur les lois dures et les punitions sévères – au contraire, a joué un rôle aussi considérable dans l'esprit politique chinois prémoderne. Ce qui détermine le politique ethnique d'une dynastie toujours repose sur les forces politiques dont cette dynastie dispose. Une dynastie han se distingue d'une dy-

nastie des minorités, par exemple ; la dynastie des Ming qui a octroyé une discrimination positive aux Mongols et la dynastie des Qing qui a effectué une discrimination négative relative aux Han. La distinction se trouve aussi entre une dynastie han puissante et une dynastie han faible, par exemple la dynastie des Tang, cosmopolite, qui a admis les minorités dans la communauté chinoise, et la dynastie des Song qui a pris des mesures défensives contre la convoitise des minorités.

Si on revient sur la Chine contemporaine, comme ce que l'on a analysé dans les premières sections de ce chapitre, on voit des héritages confucéens exercer leur influence tant sur les dirigeants de l'État que sur les citoyens chinois. Des principes inscrits dans la Constitution ou d'autres lois relatives aux minorités ethniques, tels que l'anti-séparatisme, l'intervention étatique pour assurer les avantages des minorités, la mise de l'avant de la protection de la culture collective des groupes ethniques, etc. tirent sans doute leur source des idées confucéennes. De même, le confucianisme joue un rôle assez considérable dans l'orientation des citoyens chinois dans leur perception et leur comportement politiques. Les recherches du professeur Shi Tian-jian, basées sur ses enquêtes en Chine continentale et à Taiwan, ont constaté que la culture confucéenne, si définie comme une norme internalisée et partagée par les membres d'une société pour juger la justesse du comportement, a de l'impact sur la compréhension par exemple de la légitimité politique, de la démocratie, de la confiance à l'égard de l'autorité politique, etc.<sup>342</sup> Cependant, ce n'est pas dire que les institutions politiques n'exercent aucune influence sur l'opinion populaire des Chinois et le processus politique de la Chine. La politique actuelle des minorités, comme on l'a décrit précédemment, s'est formée en fait depuis la prise du pouvoir du Parti communiste chinois par référence à l'URSS.

---

<sup>342</sup> Tian-jian SHI, *The cultural logic of politics in mainland China and Taiwan*, New York, NY, Cambridge University Press, 2015

Considérant l'enchevêtrement du confucianisme et des institutions politiques, il est difficile dans une certaine mesure de distinguer leur importance dans l'explication des préférences politiques en Chine. Autrement dit, donner plus d'importance à l'un qu'à l'autre est insuffisant. Tous les deux constituent les causes des problèmes dans la réalité, mais aussi les repères que l'on ne peut pas écarter dans la recherche de solutions.

Jusqu'ici, nous avons dans le premier chapitre examiné la notion du terme-clé « minzu » dans la perspective de l'histoire conceptuelle, et nous avons montré comment son ambiguïté sémantique entre « nation » et « ethnie », agit dans les enjeux tant idéologiques que politiques en Chine contemporaine. Nous avons constaté que cette flexibilité dès son introduction du Japon à la fin du 19<sup>e</sup> siècle, a permis à différentes forces politiques d'en fait usage pour adapter leurs objectifs politiques respectifs dans la période pré-communiste. Mais nous avons aussi découvert que cette imprécision a permis de créer des troubles idéologiques et constituer une entrave à l'un des objectifs de l'État chinois postcommuniste, celui de construire un État multi-*minzu* unifié et solidaire.

Cela nous amène au deuxième chapitre au début duquel nous avons analysé et évalué le multiculturalisme communiste chinois. Après avoir identifié son échec marqué par les émeutes au Tibet et au Xinjiang, nous avons regroupé les préoccupations autour de la dépolitisation de l'ethnie parmi différents courants idéologiques dans l'intelligentsia chinoise. Nous avons critiqué la bipolarité de leurs argumentaires, celle entre le nationalisme civique (l'étatisme) et le nationalisme ethnique (le sectarisme). Nous avons tourné notre regard vers le confucianisme qui a réussi à former ce que l'on appelle la « communauté culturelle chinoise » qui diffère de et qui rivalise avec la culture occi-

dentale. Le renouveau du confucianisme en tant qu'idéologie tente de renforcer la cohésion de l'identité chinoise pour contrer l'Occident, mais risque de tomber dans le chauvinisme culturel han contre les minorités non-han. Le confucianisme en tant que philosophie, toutefois, permet de fournir des explications probantes et des critiques sur le libéralisme au sujet de la politique ethnique. Dans le chapitre suivant, nous revenons sur la question en suspens, posée à l'État multiethnique chinois : comment construire et faire fonctionner « la diversité dans l'unité » ? Pour chercher une possible solution, nous allons mettre à l'épreuve des théories occidentales, notamment celles concernant la citoyenneté et l'ethnicité dans le cas chinois. Nous ambitionnons aussi de nous interroger sur la réalité politique et la tradition culturelle chinoises, alimentées par ces théories, à savoir si elles peuvent engendrer une percée théorique relative à la citoyenneté multiculturelle.

### Chapitre 3. La reconstruction de l'identité dans l'État multinational chinois

Le nationalisme chinois, dès son avènement, a pris forme d'une réaction de défense contre le choc du contact avec l'Occident, dans le contexte de la Guerre de l'Opium de 1840. L'idée d'État-nation qui visait à faire correspondre les frontières culturelles d'une nation à ses frontières politiques, a été introduite en Chine, comme un nouveau type d'organisation politique et social tel qu'inventé par l'Europe occidentale. Cela a bien ébranlé l'universalisme du *tianxia* qui faisait fi des frontières. La Chine, pour survivre et s'établir dans un monde de nations, a dû s'engager transformer son Empire en un État-nation.

L'empire multinational des Qing a laissé à ses successeurs un vaste territoire couvrant plusieurs ethnies vraiment diversifiée. Mais aucune d'elles n'a été contenue dans de réelles frontières étatiques. Dès lors la quête et la constitution d'une nation par l'État moderne chinois, soit une nation capable de représenter tout le peuple présent sur le territoire, est devenue la tâche principale de tous les détenteurs du pouvoir politique. Le gouvernement KMT, sur la base des Trois principes du peuple, a tenté d'assimiler les minorités ethniques à une nation chinoise ayant une citoyenneté homogène. Adoptant le modèle soviétique, les marxistes-léninistes chinois, tout en reconnaissant les caractéristiques ethniques des minorités, ont essayé d'assimiler le concept de classe à la nation afin de forger l'identification des citoyens avec l'État prolétarien communiste<sup>343</sup>. Après l'échec de ce projet, il semble que l'expérimentation à cet égard doit continuer.

---

<sup>343</sup> La tenante du nationalisme libéral Yael Tamir soutient que le nationalisme qui implique le particularisme culturel peut être compatible avec le libéralisme qui préconise l'universalisme des valeurs libérales pour tous les êtres humains. En fait, à l'exception de certains cosmopolites ou mondialistes évidents, presque tous les libéraux sont nationalistes dans la réalité au sens que le libéralisme qu'ils défendent ne dépasse pas les frontières de leur communauté particulière qui sont à leur propre. Voir TAMIR, Y., préc., note 30. De même, le communisme qui appelle à l'union des prolétaires du monde entier ne peut pas être incompatible avec le nationalisme. Les communistes chinois notamment après leur prise du pouvoir sont avant tout nationalistes chinois dans la mesure où leurs tentatives de communiser l'État de 1949 à 1978 sont encadrées dans un espace politique précis dont l'intégrité est prioritairement défendue. S'est ainsi produite la question de Tibet que je voudrais aborder plus tard.

Qu'est-ce que la Chine ? Qui sont les Chinois ? Ce sont les questions posées par Huntington auxquelles la Chine postcommuniste doit répondre.

Dans ce chapitre, nous allons d'abord pénétrer dans la logique du nationalisme chinois contemporain. Ce faisant, nous allons révéler comment le nationalisme est exploité par le pouvoir, sous le masque du patriotisme, pour étayer la légitimité gouvernementale, notamment après l'effondrement du communisme. Le PCC se trouve dans la nécessité de se lier aux intérêts de l'État chinois dont l'essence réside dans l'inviolabilité de la souveraineté, la sécurité et l'unité territoriale de l'État. Le patriotisme en conséquence, se réduit à la défense absolue des intérêts d'État. Il est intéressant pourtant de constater que s'il est normal que les minorités nationales contestent un tel nationalisme d'État qu'ils trouvent imposé, le groupe dominant, manifeste également une réticence envers cette nouvelle idéologie officielle.

C'est ainsi que nous verrons dans la prochaine section l'absence d'une vraie identité chinoise partagée par toute la population. Le nationalisme d'État semble ne pas parvenir à former une identité politique permettant de réunir les différentes ethnies, comme le communisme y est arrivée. Cette crise identitaire se traduit notamment par une identité ethnicisée, un attachement aux éléments primordiaux et purement ethniques tant chez le groupe dominant que chez les minorités. Cependant, l'appel à la citoyenneté universelle et supranationale pour réparer le clivage ethnique en Chine ne peut qu'être verbiage creux faute d'une démocratie qui assure la participation politique de tous les citoyens. Nous allons par la suite examiner comment la démocratisation interagit avec la question nationale et nous concluons que la libéralisation politique en Chine, si elle aura lieu, doit présupposer l'intégrité territoriale. La Chine aura besoin d'une identité



assez forte pendant la négociation démocratique, laquelle sera en mesure d'empêcher toute tentative de divorce politique.

Cela nous amènera à nous interroger sur les réflexions d'Habermas sur la question de l'intégration politique. Nous trouvons pertinentes les pensées du philosophe allemand parce qu'il fonde ses idées politiques et constitutionnelles sur l'histoire et la réalité de l'Allemagne ainsi que sur ses préoccupations sur le destin de l'Union européenne. Force est de constater que la Chine partage une similitude des expériences historiques de l'Allemagne moderne – manquement d'une tradition culturelle renfermant la démocratie, saccage de l'aspiration démocratique par les mouvements autocratiques, désunion de la nation à cause des conflits idéologiques. L'État chinois contemporain se trouve aussi en cours d'intégration d'une population diversifiée et de réunification avec Taiwan. Nous découvrons surtout que la formule d'Habermas pour une diversité dans l'unité fait écho de néotianxiaïsme proposée par Xu Jilin, intellectuel chinois contemporain. Cette idée tirée de la conception et de l'expérience de l'ancienne Chine permet de faire la lumière sur le destin d'une Chine à venir, une Chine multiethnique reconnue par tous les Chinois.

### 3.1. Le nationalisme de quelle nation ?

*Mike Wallace : Qu'est-ce que Taiwan peut retirer de la réunification avec la Chine continentale ?*

*Deng Xiao-ping : C'est avant tout une « question nationale », une « question de sentiments nationaux ». Tous les membres de la nation chinoise veulent voir la Chine réunifiée. L'état actuel de division est contraire à notre volonté nationale<sup>344</sup>.*

Il est facile d'observer une résurgence du nationalisme en Chine. C'était autrefois une idéologie somnolente surtout après l'échec du communisme maoïste<sup>345</sup>. Avec la chute du communisme, c'est avant tout l'État qui a prioritairement besoin d'une nouvelle source pour légitimer son pouvoir politique. Il cherche à établir une nouvelle base sur laquelle, selon lui, toute la population espérerait s'identifier.

Deng Xiao-ping a fixé l'objectif, dans sa réforme économique, de construire un « socialisme aux couleurs de la Chine ». Il n'est pas difficile, par conséquent, d'inférer que le socialisme chinois sera une combinaison du socialisme et du nationalisme. La mise en œuvre de l'économie de marché et l'assouplissement du contrôle idéologique ont fait éteindre cet idéal de socialisme marqué par les concepts de classe, de peuple, de communisme, etc. Le démantèlement successif des États communistes en Europe centrale et orientale, heureusement, ne s'est pas produit en Chine, mais l'effondrement de l'idéologie communiste ne s'en est pas moins produit. Le nationalisme, lui, a profité de cet effondrement idéologique pour remonter à l'assaut du destin socialiste, un chemin

---

<sup>344</sup> Xiao-ping DENG, *Replies to the American TV Correspondant Mike Wallace* Vol. 3 (1982-1992) coll. « Selected works of Deng Xiaoping », Beijing, Foreign Languages Press, 1994

<sup>345</sup> Sur le nationalisme de la Chine contemporaine, voir par exemple Jean-Pierre CABESTAN, « Les multiples facettes du nationalisme chinois », (2005) 88 *perspectives chinoises [En ligne]* | mars-avril 2005, mis en ligne le 01 avril 2008, consulté le 01 décembre 2015. URL: <http://perspectiveschinoises.revues.org/739> ; Ying-jie GUO, *The Politics of National Identity in Post-Tiananmen China: Cultural Nationalism V. State Nationalism*, thèse doctorale soumise à l'University of Tasmania, 2001; Sui-sheng ZHAO, (dir.), *Construction of Chinese Nationalism in the Early 21st Century: Domestic Sources and International Implications*, London & New York, Taylor & Francis, 2014

qui se donne des caractéristiques socialistes à la chinoise. Ce nouveau nationalisme, promu par l'État fait ressortir le particularisme de la Chine par rapport aux pays en général et aux pays occidentaux en particulier. Une nouvelle devise prononcée par le Président Xi Jinping : « le rêve chinois » recouvre avant tout des notions de prospérité économique et de puissance étatique. « La grande renaissance de la nation chinoise » s'élève au niveau de « l'idéal de tout le peuple chinois ». Le rôle joué par le PCC dans cet acheminement est particulièrement évident.

La montée de ce nationalisme peut être attribuée à des causes internes et externes. Sur le plan interne, le régime communiste a besoin d'une nouvelle source de légitimité<sup>346</sup> alors que le nationalisme, lui, « est une théorie de la légitimité politique »<sup>347</sup>. Ce faisant, le PCC met en relief notamment une « renaissance nationale » et des « intérêts nationaux » tout en s'identifiant lui-même à l'État chinois sur la base du succès économique qu'il a apporté à la société chinoise. D'ailleurs, le nationalisme exige souvent que les individus se soumettent aux intérêts nationaux. Cette logique collectiviste est la continuation du collectivisme communiste qui fait appel à l'allégeance et au dévouement à la communauté. Ainsi, le nationalisme devient un nouvel instrument idéologique exploité par le PCC pour étayer la légitimité de son pouvoir. Sur le plan externe, le nationalisme chinois contemporain est une réaction contre les théories « antichinoises » apparues en Occident depuis les années 1990. Ces arguments qui annoncent la menace chinoise ou l'isolement de la Chine constituent des stimuli pour initier chez les Chinois un sentiment antioccidental. Il est surtout à noter que l'autorité chinoise exploite bien ces publications considérées hostiles à la Chine pour évoquer une identité nationale

---

<sup>346</sup> Yong-nian ZHENG, *Discovering Chinese Nationalism in China: Modernization, Identity, and International Relations*, Cambridge University Press, 1999, p.2

<sup>347</sup> E. GELLNER, préc., note 5, p.12

chinoise par opposition à l'étranger<sup>348</sup>.

Si le nouveau nationalisme chinois est un fait incontournable, le discours officiel du PCC évite d'en parler directement. En fait, il invoque rarement le *minzu zhuyi* (nationalisme), probablement soucieux qu'il soit de l'évocation du séparatisme tel que poursuivi par certains *minzu* minoritaires. Le PCC se tourne stratégiquement alors vers le discours du patriotisme.

Le PCC ne recourt pas directement au discours nationaliste, du moins sur le plan théorique. Il encourage les efforts de la recherche sur la sinité, laquelle, comme nous l'avons signalé au chapitre précédent, donne lieu à ce regain de vie culturelle en Chine continentale, marquée par le confucianisme. Par ailleurs, compte tenu de la force mobilisatrice du discours nationaliste, notamment en ce qu'il peut être exploité par les minorités séparatistes au nom de l'autodétermination nationale, le PCC remplace subtilement le langage nationaliste par des termes patriotiques. Toutefois, la promotion du confucianisme crée, chez les minorités nationales certaines résistances, car la culture confucéenne ou plus généralement, la soi-disant « culture traditionnelle chinoise » n'est réservée qu'aux Chinois han. Autrement dit, le renouveau du confucianisme risque en fait de marginaliser les minorités ethniques. Pour ces dernières, c'est exactement cette promotion nationaliste qui provoque le nationalisme des minorités.

### 3.1.1. Le patriotisme, nationalisme alternatif de l'État multi-*minzu*

L'une des tâches fondamentales de tout architecte des États modernes est de construire

---

<sup>348</sup> William A. CALLAHAN, «The Limits of Chinese Nationalism: China Threat Theory' and Identity Construction [in Chinese]», (2005) 11 *Shijie jingji yu zhengzhi [World Economics and Politics]* 11 (威廉·卡拉汉：《中国民族主义的界限——“中国威胁论”：建构认同的一种手段》，《世界经济与政治》2005年第11期)

une identité politique, mais de caractère national. Comme Anthony Smith l'a remarqué, les bâtisseurs des nations, à travers le monde, tentent toujours de forger, à partir de composants culturels disponibles, une mythologie cohérente et un symbolisme décrivant une communauté d'histoire et de culture<sup>349</sup>. Le constructeur actuel de la nation chinoise, le PCC, s'accorde évidemment avec Anthony en endoctrinant la population avec des discours comme « La Chine a été historiquement un pays multinational » ou « La Chine a une longue durée de *diversité dans l'unité* ». Cela indique que les Chinois han et d'autres groupes ethniques se sont intensément amalgamés. Le projet de construction nationale peut être considéré comme un remède pour corriger le décalage des deux frontières – culturelle et politique – dans la réalité. L'histoire nous a bien montré que, pour ce faire, le modèle de l'État-nation a essayé soit de déplacer les frontières politiques par le biais de la création de nouveaux pays ou de la fusion des États existants, soit de modifier les frontières culturelles par le biais de l'intégration culturelle, de l'assimilation, de la coercition et même du nettoyage ethnique.

Avec la remise en cause du paradigme traditionnel d'État-nation par les revendications des minorités nationales, on se rend compte que l'idéal de la congruence des frontières étatiques et nationales n'est probablement qu'un mythe dans la réalité politique. L'État tend alors à reconnaître le statut national des minorités et l'État multinational semble donc avoir tendance à remplacer l'État-nation en tant que nouvelle désignation de communauté politique. Par la reconnaissance des minorités nationales à travers certaines institutionnalisations de l'autonomie, que ce soit fédéralisme asymétrique, la dévolution du pouvoir central ou l'autonomie territoriale, l'État cherche à maintenir l'État territorialement souverain et unifié et à éviter au maximum la sécession politique.

---

<sup>349</sup> A. D. SMITH, préc., note 18, p.42

Le patriotisme, si appréhendé à partir du sens littéral du mot, se réduit à l'amour de la patrie. Mais lorsqu'il est appréhendé par rapport au nationalisme, des tentatives de clarifier ces deux concepts semblent aggraver la confusion. George Orwell oppose l'un à l'autre en fonction d'une attitude agressive, une sorte de contre-défense. Le nationalisme est agressif en ce que les nationalistes désirent des pouvoirs pour la nation, même au prix de l'individualité, alors que le patriotisme est défensif en ce que les patriotes vouent une affection par rapport à un territoire particulier ou à un mode de vie sans imposer cette dévotion aux autres<sup>350</sup>. Rick Kosterman et Seymour Feshbach, dans leur étude empirique largement citée sur le patriotisme et le nationalisme définissent dans leur conclusion le patriotisme comme un simple sentiment d'affection au pays et le nationalisme comme un sentiment de supériorité fondé sur une comparaison de leur pays avec d'autres<sup>351</sup>. Pour Kedourie, le patriotisme, tout comme la xénophobie renvoie simplement à un sentiment non relié à une anthropologie particulière – disons soit à une attirance pour la langue, la race, la culture, la religion, etc. – ou à une doctrine particulière de l'État ; le nationalisme, par contre, fait valoir les deux et en particulier la relation de l'individu à l'État<sup>352</sup>. Pour Charles Maurras, le patriotisme s'applique surtout à la défense du territoire contre l'Étranger et le nationalisme s'applique à la sauvegarde de l'héritage plutôt « moral et spirituel que matériel ». Cela compose une nation « qui peut être menacée sans qu'une armée étrangère soit passée à l'attaque de la frontière, sans que le territoire soit physiquement envahi »<sup>353</sup>.

---

<sup>350</sup> George ORWELL, «Notes on nationalism» (1945) dans *England, Your England and Other Essays* London, Secker and Warburg, 1953

<sup>351</sup> Rick KOSTERMAN et Seymour FESHACH, «Toward a Measure of Patriotic and Nationalistic Attitudes», (1989) 10 *Political Psychology*

<sup>352</sup> Elie KEDOURIE, «Nationalism and Self-Determination» dans HUTCHINSON, J. et A.D. SMITH (dir.), *Nationalism*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1994, p.49-50

<sup>353</sup> Charles MAURRAS, *Mes idées politiques*, Paris, Fayard, 1937

Il n'est pas difficile de constater que toutes les distinctions ci-dessus ont un point commun, à savoir l'échec à distinguer à qui sont dus ces sentiments, amours, affections, piétés ou dévotions. Tous semblent tendre à faire correspondre le nationalisme à une loyauté envers l'État ou le pays, quel qu'il soit, de manière agressive, et le tout basé sur une comparaison avec d'autres États, ou sur le désir de sauvegarder un héritage immatériel. Cet échec résulte probablement d'une confusion tacite entre les notions d'État et de nation. « Dû à une confusion tellement désespérée des concepts de l'État et la nation », comme Connor le soutient, « il n'est pas trop étonnant que le nationalisme doive signifier l'identification à l'État plutôt que la fidélité à la nation »<sup>354</sup>.

Si la distinction stricte entre l'État et la nation est bien fondée, la distinction entre le patriotisme et le nationalisme sera plus facile et plus claire. Les deux notions peuvent être comprises comme un même type de croyances, d'attitudes et de sentiments : ce qui implique un ardent attrait envers une communauté donnée. Ce sont les objectifs poursuivis qui différencient les deux options : dans le cas du patriotisme, cette entité est le pays ; dans le cas du nationalisme, cette entité est la nation. L'un des avantages de cette séparation conceptuelle consiste à répondre au défi soulevé par les minorités nationales dans les États multinationaux. La nation une fois dépourvue de ses qualités politiques et civiles et réduite à une communauté ethnoculturelle, le nationalisme devient une force qui entraîne la division plutôt que l'union pour un État souverain multinational. Le nationalisme associé à l'État-nation ne fonctionne plus comme un instrument destiné à promouvoir l'esprit de sacrifice et la solidarité des citoyens. Ainsi, le patriotisme devient un choix alternatif en qui l'État place ses espérances pour la fortification du tissu social. L'État minimise ainsi l'importance des liens prépolitiques tels que l'origine, la

---

<sup>354</sup> Walker CONNOR, «A nation is a Nation, is a State, is an Ethnic Group, is a...» dans John HUTCHINSON et Anthony D. SMITH (dir.), *Nationalism*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1994, p.37

langue ou la culture ; il promeut l'amour et la loyauté envers sa communauté politique, ses lois et ses institutions qui permettent d'assurer les droits et libertés ainsi accordés. Il s'agit ici du « patriotisme constitutionnel » de Jürgen Habermas<sup>355</sup>, le « covenant patriotism » de John H. Schaar et Steven Grosby<sup>356</sup> et le « patriotisme de liberté » de Maurizio Viroli<sup>357</sup>. Ce type de patriotisme dit politique affirme une loyauté envers un ensemble de principes politiques et juridiques qui assure la liberté commune de la population. Il est proposé pour créer une société de plus en plus hétérogène et diversifiée.

La distinction entre la nation et l'État permet donc de distinguer le nationalisme du patriotisme. En fait, la distinction conceptuelle entre l'État et la patrie contribue aussi à préciser le concept de patriotisme. La « patrie » est une notion culturelle désignant le lieu de naissance, le pays du père ou de la mère. L'identification avec la patrie renvoie à une identification culturelle et émotionnelle. La notion d'État quant à lui, a une valeur juridique et politique. L'identification avec l'État met l'accent sur la loyauté politique basée sur la citoyenneté. Pour la plupart des gens, la patrie et l'État ne se différencient pas. Il arrive toutefois, dans le monde moderne, que la patrie et l'État ne s'équivalent pas. Dans le cas de la naturalisation par exemple : je suis né en Chine, mais je me fais naturaliser canadien. La Chine est ma patrie, mais le Canada est mon État. Dans ce cas-là, mon identité culturelle et mon identité politique se distinguent. L'amour de la patrie, soit le patriotisme culturel est une affection primordiale inconditionnelle — qui s'enracine dans un rattachement à une terre, à un peuple, à une tradition et à une culture. L'amour de l'État, dit le patriotisme politique par contre, « incarne une loyauté politique

---

<sup>355</sup> J. HABERMAS, préc., note 36

<sup>356</sup> John H. SCHAAR, «The case for patriotism» dans *Legitimacy in the modern state*, New Brunswick U.S.A., Transaction Books, 1981

<sup>357</sup> Maurizio VIROLI et Steven GROSBY, «For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism», (1997) 20 *Ethnic and Racial Studies*



des citoyens à la communauté libre qui les rassemble »<sup>358</sup>. Il est conditionnel dans la mesure où l'État doit aimer, protéger et soigner chacun de ses citoyens. Dans ce sens, il s'agit d'une obligation politique en contrepartie des droits politiques. Le patriotisme culturel est un sentiment primitif, naturel et spontané alors que le patriotisme politique s'appuie sur la raison civique. Cependant, cette frontière n'est pas aussi facile à délimiter dans la réalité parce que la patrie d'une personne s'identifie souvent à l'État. Il est naturel pour une personne de projeter son attachement culturel à une terre sur l'État politique établi sur cette même terre. Ainsi, la loyauté culturelle se confond avec la loyauté politique. Incapables de distinguer l'identité culturelle de l'identité politique, les citoyens sont portés à placer leur patriotisme émotionnel au-dessus du patriotisme politique. Le patriotisme devient une expression purement émotionnelle sans contenir de jugement rationnel. En d'autres termes, dépourvu de son côté rationnel, le patriotisme est aveugle en ce que l'allégeance politique fait écran à l'allégeance culturelle. Par ailleurs, l'État cherche à escamoter la distinction entre la politique et le sentiment ; il manipule le patriotisme culturel à des fins politiques.

En ce qui concerne la moralité du patriotisme, deux postures s'affrontent<sup>359</sup>. L'une postule que le patriotisme est immoral parce que d'une part, l'amour de son propre pays va typiquement de pair avec la détestation et l'hostilité envers d'autres pays. Il encourage la militarisation pour les intérêts de l'État au détriment des autres pays et il crée donc des tensions internationales. D'autre part, le patriotisme qui invite au sacrifice des individus pour le pays au détriment de l'individualité tend à soutenir le totalitarisme. Au contraire, certains philosophes pensent que le patriotisme est non seulement moral,

---

<sup>358</sup> Cité par Geneviève NOOTENS, *Désenclaver la démocratie : des huguenots à la paix des braves*, Montréal, Québec Amérique, 2004, p.135

<sup>359</sup> Synthétisé de l'article de Igor PRIMORATZ, «Patriotism: A Two-Tier Account» dans John KLEINIG, Simon KELLER et Igor PRIMORATZ (dir.), *The Ethics of Patriotism: A Debate*, Malden, MA ; Oxford, UK, John Wiley & Sons, 2014

mais aussi moralement indispensable. Il est moral parce que la morale permet de prendre en compte nos attachements particuliers y compris ceux de notre pays. C'est précisément le pays, une communauté particulière, qui fournit un ensemble de valeurs où la moralité est cultivée, développée et soutenue. Le patriotisme est moralement obligatoire parce que les membres de la patrie ont reçu les bénéfices de l'État et la gratitude qui oblige à montrer une préoccupation particulière pour le bien-être du pays.

Étant donné que le nationalisme (erronément) correspondrait à la fidélité à l'État, il n'y a rien d'étonnant à voir le terme « nationalisme » (*minzu zhuyi*) utilisé pour décrire des mouvements qui proposent l'exaltation de la « nation » au détriment des autres « nations ». Dans le discours officiel chinois, par contre, le mot « patriotisme » (*aiguo zhuyi*, en chinois littéralement « aimer l'État/le pays ») est toujours préféré au mot « nationalisme ». Mais la connotation n'est pas substantiellement différente. Si l'État chinois fait si grand cas de la notion du « patriotisme », cela est dû à l'ambiguïté du mot *minzu*. Rappelons que l'autorité chinoise se définit comme un pays multi-*minzu* (le *minzu* ici désigne en réalité les groupes ethniques). Or, le choix du mot « patriotisme » permet d'éviter la double connotation du *minzu* et il constitue une précaution contre le nationalisme de certains *minzu* minoritaires. Il implique l'invocation de la loyauté des différents *minzu* à un État commun – la République populaire de Chine.

Dans le vocabulaire du PCC d'aujourd'hui, le « nationalisme » est un mot plus associé à une force destructive représentée par le séparatisme des minorités et le chauvinisme majoritaire qu'à une force unificatrice contre l'agression étrangère. Le gouvernement chinois fait preuve de prudence, au moins dans le discours officiel. En présence de tous les actes « nationalistes » de la population, il sait que ces forces, une fois comprises

comme des « minzu zhuyi », peuvent être exploitées par des groupes ethniques séparatistes qu'il décrit comme des « minzu ». Néanmoins, l'élucidation de la distinction nominale entre le nationalisme et le patriotisme ne signifie pas l'élucidation de la connotation du patriotisme dans le discours chinois.

Zhou Lu-yang se base sur ses analyses statistiques et textuelles dans les articles sur le thème de patriotisme et publiés dans l'organe du PCC, « le Journal du peuple ». Il examine l'évolution conceptuelle du patriotisme chinois sous trois périodes<sup>360</sup> : la première période (de 1949 à 1978) où le patriotisme n'est qu'une étiquette politique vide de sens. Tous les actes conformes aux attentes de l'autorité sont qualifiés de patriotiques. Dans cette période, le patriotisme impliquait l'intégration de toutes les classes. Cela va à l'encontre de la lutte des classes et la pratique est marginalisée dans la propagande idéologique du PCC. La deuxième période (de 1978 à 1989) montre que le patriotisme tendait à remplacer le discours communiste abandonné par le Parti. Celui-ci s'est rendu compte que la modernisation économique pourrait sauver la légitimité de sa gouvernance. La restauration de la grandeur nationale prenait toute la place idéologique. C'est dans la troisième période (dès 1990) que le patriotisme, axé sur la campagne d'éducation patriotique, est devenu une ingénierie systématique d'endoctrinement idéologique – une nouvelle tentative de reconstruire la légitimité idéologique du PCC.

La systématisation de la campagne patriotique est évidemment liée à la chute des régimes communistes soviétiques qui met en péril la légitimité du PCC. Un document

---

<sup>360</sup> Lu-yang ZHOU, « L'évolution historique du « patriotisme » dans le « Journal du peuple » », (2014) 2, *Twenty-first Century* (周陆洋: 《〈人民日报〉“爱国主义”的历史变迁》, 《二十一世纪》, 2014年2月号)

intitulé *La Réponse réaliste et le choix stratégique de la Chine après le grand changement en URSS*<sup>361</sup>, écrit en septembre 1991, nous permet de pénétrer le raisonnement de la tendance « nationaliste » du PCC et d'évaluer le choc produit par le massacre de Tiananmen et l'effondrement de l'Union soviétique. Les auteurs du document soutiennent qu'à la suite de l'éclatement de l'URSS, « les forces séparatistes » des minorités ont émergé ; que dans la lutte contre l'évolution pacifique (qui conduirait la Chine vers la démocratie bourgeoise), il faut « mettre en relief l'idée d'intérêts nationaux et d'intérêts d'État » parce que « le monde actuel est encore divisé en nations et en États où le marché se rétrécit et les ressources se raréfient de jour en jour ». L'évolution pacifique, outre sa nature de lutte des classes, signifie également que « les États occidentaux projettent stratégiquement de contenir et de désagréger les États socialistes afin de maintenir leur contrôle sur les marchés et les ressources internationales. L'évolution de la situation internationale dans la nouvelle ère a déjà transformé la lutte des classes depuis des conflits de classe à l'intérieur en des conflits d'intérêts entre les États-nations sur l'arène internationale. Lorsque l'on s'oppose à l'évolution pacifique, si l'accent est mis sur cet aspect, l'effet sera meilleur parce qu'il réveillera la fierté nationale et l'émotion d'autodéfense ».

Un nationalisme centré sur les intérêts de l'État est ouvertement réclamé ici pour ses forces centripètes et anti-occidentales. En effet, pour être efficace le nationalisme devra se déployer à l'aide de la machine de propagande et montrer cette volonté des États-Unis d'exterminer la Chine. Il s'agit de nourrir la haine à l'égard de l'ennemi et de

---

<sup>361</sup> « La réponse réaliste et le choix stratégique de la Chine après le grand changement de l'URSS » signé par la Section idéologique et théorique du Quotidien de la jeunesse de la Chine, *Printemps de la Chine*, janvier, 1992, (中国青年报思想理论部: 《苏联巨变之后中国的现实应对与战略选择》, 《中国之春》, 1992年1月号)

former un esprit national plein de solidarité et de cohésion<sup>362</sup>.

L'une des approches nationalistes typiques est de faire remonter des souvenirs partagés du passé et de les intégrer au système des valeurs. La mémoire collective donne de la continuité à l'identité nationale et permet la construction et la reconstruction nationale. L'élaboration du souvenir collectif est exprimée, entre autres, dans l'écriture des manuels d'histoire dans les écoles. L'histoire moderne à partir du milieu du 19<sup>e</sup> siècle (marqué par la Première guerre de l'opium de 1840) jusqu'à la fondation de la Nouvelle Chine (en 1949) – le siècle d'humiliation – est devenue ainsi la meilleure matière pour forger l'émotion patriotique<sup>363</sup>. On ne saurait nier que cette période historique témoigne de l'humiliation de la nation chinoise par l'envahissement des puissances occidentales, mais il est difficile de nier que la sélection soignée des récits historiques ne soit faite par le pouvoir à des fins politiques. Les échanges ordinaires entre la Chine et l'Occident étant délibérément minimisés ou filtrés. La guerre de l'opium déclenchée par les armées britanniques, l'incendie de l'ancien Palais d'été, des concessions cédées à des groupes d'étrangers sur le sol chinois, l'invasion armée impérialiste pour diviser la Chine... les élèves chinois sont gavés d'images selon lesquelles les Occidentaux (et les Japonais) sont agressifs, hostiles et cruels et le peuple chinois est décrit simplement comme la victime des gangstérismes à cause de leur faiblesse et de leur innocence.

---

<sup>362</sup> Yan CHEN, «The Temptation of Nationalism and Vacancy of Value System», (2006) 1 *Modern China Studies* (陈彦: 《民族主义诱惑与认同危机》, 《现代中国研究》, 2006 年第 1 期)

<sup>363</sup> Le PCC fournit des plans d'orientation au sujet du programme scolaire sur le patriotisme dans les écoles primaires et secondaires. Voici une liste condensée : (i) l'histoire chinoise (en particulier l'histoire moderne et la montée du PCC) et la tradition; (ii) les caractéristiques et les réalités de la Chine et leur incompatibilité des valeurs occidentales; (iii) des martyrs légendaires et héroïques de la révolution du PCC; (iv) les principes fondamentaux et les politiques du PCC; (v) les grands exploits de la gouvernance du Parti dans le processus de modernisation de la Chine; (vi) la démocratie socialiste et l'État de droit, contrairement à la conception occidentale de la primauté du droit; (vii) les questions de la sécurité nationale et de défense dans le contexte de la prévention d'une évolution pacifique et la lutte contre les forces externes hostiles; (viii) la cohésion des groupes ethniques, notamment les efforts que toutes les ethnies ont fait pour l'unité de la patrie ; et (ix) la réunification pacifique de la nation et de la théorie de « un pays, deux systèmes ». Voir Sui-sheng ZHAO, «A State-Led Nationalism: The Patriotic Education Campaign in Post-Tiananmen China», (1998) 31 *Communist and Post-Communist Studies*

Cette élaboration du souvenir collectif nourrit un complexe de Calimero (soit un sentiment d'injustice) qui alimente le ressentiment et la revanche. Le tout s'est cristallisé dans le patriotisme chinois. La population chinoise est de ce fait très sensible à la défense de la patrie. Défendre la patrie, c'est avant tout défendre son territoire et sa souveraineté.

L'éducation patriotique se fonde surtout sur la haine de l'Autre. Si vous naviguez sur les sites Internet chinois, vous découvrez facilement un groupe appelé « les jeunes en colère » qui ne ménage pas ses efforts pour défendre le gouvernement chinois et flétrir les « forces antichinoises ». Cette éducation basée sur la désinformation et l'intoxication leur a appris à insulter d'autres nations pour un rien avec des vocabulaires nazis, à jouer en parlant de la guerre, à comprendre le monde sur la base du principe du « chacun pour soi », et du « au plus fort la poche ». Leur pensée sur toutes les questions internationales est totalement militaire.<sup>364</sup> Ils ont toujours l'impression que le monde s'acharne contre la Chine. Ils sont convaincus que les « forces hostiles » internationales font tout ce qu'elles peuvent pour contenir la Chine, la diviser, et l'empêcher de progresser pacifiquement. C'est pourquoi les patriotes chinois exaltent un État puissant, non pas parce que cet État peut assurer la liberté et la paix, mais parce que leur pays ne sera plus maltraité, que leur tête pourra fièrement se dresser, et que leur volupté de vengeance sera satisfaite.

Favorisé par le PCC, le patriotisme se substitue sans doute au communisme pour lier la population diverse en un ensemble. L'idéal d'État chinois puissant et prospère dans un

---

<sup>364</sup> Par exemple, dans les mouvements Baodiao, mouvements de défense des îles Diaoyutai, qui se sont déroulés dans dizaines de villes chinoises en septembre 2012, des slogans très radicaux et belliqueux tels que « Déclarer la guerre au Japon » « Tuer tous les habitants à Tokyo » « Détruire le Japon par arme nucléaire » etc. sont criés.

monde d'États-nations, remplace l'idéal communiste pour invoquer la loyauté et la popularité. Pour amener les Chinois de toutes les ethnies à s'identifier avec l'État, le pouvoir s'efforce d'identifier le régime communiste à la nation chinoise. Le Parti se voit comme le gardien de la culture et il essaie de convaincre la population qu'il est le seul gardien des intérêts de la nation. Une narration officielle proclame ce qui suit :

*Depuis sa naissance, notre parti a porté une attention particulière à l'instruction des membres du parti et des masses à l'égard de l'héritage et du développement du patriotisme. Le patriotisme, qui constitue une composante importante de la civilisation spirituelle socialiste, est devenu plus important dans la nouvelle période de réforme et d'ouverture... le peuple chinois a choisi le PCC comme leur force dirigeante, car ils comprennent à travers l'histoire que seul le PCC peut représenter les intérêts fondamentaux du peuple, prendre une route correcte, et conduire les gens à remplir le grand objectif de rendre le pays fort. (Le Journal du peuple, 1993)*

En somme, le patriotisme est une tradition historique de la nation chinoise et le PCC en est maintenant le seul héritier. Ainsi, la meilleure façon d'aimer et de défendre la nation chinoise est d'aimer et de défendre l'État sous la direction du PCC. Contrairement à ce qui se produit dans un État multipartite, les intérêts du parti sont très distincts des intérêts nationaux parce que le parti politique et le gouvernement ne sont pas au pouvoir de façon permanente ; le régime à parti unique empêche la population de distinguer entre l'État et le Parti. Comme le nationalisme majoritaire ou le nationalisme des groupes dominants est souvent occulté par le nationalisme à caractère d'État ou de patrie, les intérêts nationaux sous le régime d'État-parti sont d'autant difficiles à distinguer des intérêts du parti. L'essor spectaculaire du développement économique a effectivement accrédité cette propagande selon laquelle le PCC incarne l'État chinois. Des mesures « hostiles » prises par le monde occidental – des critiques de la situation des droits de

l'homme, des sympathies internationales témoignées aux indépendantistes tibétains en exil, des frictions commerciales concernant la clause de la nation la plus favorisée dans le cadre de l'Organisation mondiale du commerce en sont des exemples typiques – donnent des occasions au PCC de se positionner comme le juste représentant de la nation chinoise. Officiellement, tout citoyen chinois qui fait allégeance à cet État, lui rend service et s'il accepte d'être dirigé par le PCC, qu'il soit communiste ou pas, sera considéré par les autorités de la République populaire comme un « patriote ».

Si ce patriotisme dirigé par l'État a pour objectif de revivifier l'esprit national, de renforcer l'unité de toute la population des différents groupes ethniques, de reconstruire la dignité nationale et de construire la coalition la plus large possible sous la direction du PCC, ces efforts étatiques ont servi leur but dans une certaine mesure. Bon nombre de Chinois semblent être convaincus que l'amour du pays équivaut à l'amour inconditionnel du gouvernement. Même si des « patriotes » critiquent la corruption du gouvernement chinois, chaque fois que la Chine est attaquée sur le plan international, de nombreux Chinois semblent se rallier au gouvernement. Peu importe que le gouvernement soit corrompu, les étrangers n'ont pas le droit de faire des remarques déplaisantes sur la Chine et le peuple chinois<sup>365</sup>. La défense des intérêts nationaux constitue le point de référence pour jauger le patriotisme chinois.

### 3.1.2. Le patriotisme centré sur les intérêts d'État

Le patriotisme est surtout exprimé par cette volonté de mourir et de lutter pour le pays. L'intérêt de l'État (ou national<sup>366</sup>), quant à lui, une notion qui était auparavant absente du discours du PCC (celui-ci se situant sur le plan de l'internationalisme prolétaire) est

---

<sup>365</sup> Sui-sheng ZHAO, préc., note 363

<sup>366</sup> Rappelons que le pays, la nation et l'État se réfèrent tous en chinois à la même chose : *guojia*.



fréquemment invoqué pour traiter de la diplomatie, de la question de la sécurité nationale et de la question des minorités ethniques. Dans un pays traditionnellement dénué d'individualisme, la formulation de l'intérêt de l'État est très démagogique.

D'après l'un des critiques du patriotisme, George Kateb, le pays « est une abstraction... un composé d'ingrédients réels et imaginaires... en plus d'être un territoire délimité, il est construit à partir de la transmission de souvenirs réels ou imaginaires : d'une histoire généralement faussement aseptisée ou faussement héroïsée ; d'un sentiment de parenté d'une pureté largement inventée ; et de liens sociaux qui sont en grande partie invisibles ou impersonnels et effectivement abstraits... »<sup>367</sup> C'est effectivement le cas des Chinois et surtout de la perception des Chinois à l'égard de l'État. Grâce à sa longue durée d'absolutisme et de collectivisme, le pays (ou l'État) en tant qu'existence holistique et transcendante au-dessus des individus, est facilement accepté par la population chinoise. L'État est une réalité opposée à l'individu dont les intérêts devront être sacrifiés s'ils entrent en conflit avec les intérêts de l'État.

En somme, les intérêts nationaux (de l'État) l'emportent sur tout. Plus précisément, ces intérêts d'État, dans le contexte chinois, se résument, entre autres choses, à la non-ingérence de la souveraineté, la sécurité nationale (d'État) et l'intégrité territoriale (ou l'unité) de la Chine.

#### *La non-ingérence de la souveraineté*

Le nationalisme souverain ne se réfère pas ici au mouvement des minorités nationales à la recherche de leur État souverain indépendant. Il s'agit d'un nationalisme qui défend

---

<sup>367</sup> George KATEB, «Is Patriotism a Mistake?», (2000) 67 *Social Research*, p.907

la suprématie de la souveraineté d'État à tout prix, même au prix des droits civiques des citoyens. La souveraineté n'est pas *ab initio* antagoniste aux droits de l'homme. La notion de souveraineté à l'origine de l'Europe médiévale consistait à résister à l'intervention des forces étrangères, notamment celle des condottieri et celle des institutions religieuses. D'après Jean Bodin, la souveraineté « est la puissance absolue et perpétuelle d'une République [...] c'est-à-dire la plus grande puissance de commander »<sup>368</sup>. Elle représente l'attribut distinctif de l'État. C'est avec l'introduction du contrat social que la notion de souveraineté des documents occidentaux incorpore la démocratie. La souveraineté étatique doit s'appuyer sur la volonté générale. La fondation des États-Unis et la Révolution française ont accrédité l'idée que la légitimité politique du gouvernement provient du consentement du peuple. Autrement dit, la souveraineté d'un souverain devint la souveraineté du peuple. L'interprétation libérale de la souveraineté souligne le respect des droits fondamentaux des individus à propos de l'exercice du pouvoir de l'État<sup>369</sup>.

L'appréhension de la souveraineté dans les États du tiers-monde, par contre, est plutôt défensive à cause de l'histoire de la colonisation et de l'oppression par l'Occident. La haute sensibilité du tiers-monde à l'égard de l'autorité établit que, dans les limites du territoire souverain, aucun étranger ne pourra s'ingérer dans la gouvernance interne. Dépourvue de démocratie, la souveraineté devient souvent un prétexte pour le dictateur afin d'exploiter son propre peuple. Dans le cas chinois, la notion de la souveraineté fut introduite à la Cour des Qing qui fut confrontée aux menaces externes et aux rébellions

---

<sup>368</sup> Bodin a également expliqué pourquoi « le dictateur n'est pas souverain » : premièrement, la puissance d'un dictateur n'est pas absolue en ce qu'elle est contrainte par des tribunes ; deuxièmement, la puissance d'un dictateur n'est pas perpétuelle en ce qu'elle est terminée après l'achèvement de son mandat ; troisièmement, la source de la puissance d'un dictateur n'est pas issue de la loi.

<sup>369</sup> Sur l'évolution conceptuelle de la souveraineté, voir G. NOOTENS, préc., note 358, p. 40-41

internes depuis la fin du dix-septième siècle. Inconscient de l'existence de frontières, l'idée de *tianxia* traditionnelle considère la Chine comme une entité civilisationnelle expansionniste plutôt qu'une entité politique territorialisée<sup>370</sup>. La souveraineté moderne est alors associée à l'émergence d'un ordre international fondée sur la reconnaissance mutuelle des États. En 1689, renseignée par des jésuites européens, la Cour des Qing signa le traité de Nerchinsk avec l'empire de Russie, suivi du traité de Kiakhta en 1727, afin de réagir contre l'expansion vers l'est de la Russie. Ces traités réglaient des questions telles que la délimitation frontalière entre l'empire des Qing et l'empire de Russie, le commerce frontalier, la juridiction sur la population frontalière, etc. L'attention accordée à la nouvelle structure internationale s'intensifia d'autant plus que le commerce de l'opium avec l'Empire britannique s'amorçait.

Depuis la Guerre de l'opium, deux chefs-d'œuvre décrivant les relations internationales en termes de politiques, d'économies, de diplomaties et des droits pénétrèrent la vision chinoise du monde : l'une intitulée *Présentation illustre des pays maritimes* (海国图志), compilée par Wei Yuan, un grand historien et géographe. Celui-ci décrit la transformation globale des relations commerciales, propulsée par la puissance navale de l'Angleterre et séparée catégoriquement du système tributaire chinois ; l'autre est la traduction des *Eléments du droit international* de Henry Wheaton qui introduisit en Chine une relation entre les États sur le fondement de la reconnaissance de la souveraineté égalitaire et marqua l'avènement de la prise de conscience des Qing de la nécessité de transformer l'empire en un État-nation souverain.

---

<sup>370</sup> Il est à noter qu'il y a des historiens, chinois ou étrangers, qui démontrent qu'à l'époque des Song (960-1279), émergea une conscience de souveraineté en Chine sous la pression des régimes dynastiques des minorités du nord, et prit forme un ordre international marqué par des « États-nations territorialisés » et par le système du traité à base d'égalité étatique. Voir par exemple Morris ROSSABI (dir.), *China among equals: the middle kingdom and its neighbors, 10th - 14th centuries*, Berkeley, Calif., University of California Press, 1983

Sur le plan interne, la territorialisation de l'espace politique caractérisée par « la superposition d'allégeances et la stratification d'espaces sociopolitiques multiples, à la centralisation du pouvoir sur un territoire délimité sur la base du principe de souveraineté »<sup>371</sup> est aussi apparue en Chine sous la dynastie des Qing.

Nous avons mentionné aux chapitres précédents que l'empire des Qing fut un État multinational gouverné par un pouvoir impérial sur de multiples centres : dans la région occupée par les Han, la Cour des Qing continua la gouvernance héritée de la dynastie précédente des Ming, marquée par le confucianisme et l'administration centralisée ; dans les régions comme le Tibet, le Xinjiang, la Mandchourie et le Sud-Ouest, un rapport de vassalité fut maintenu – l'empereur s'abstint d'intervenir dans les affaires internes de ces clans qui préservèrent leurs coutumes, leurs lois, leurs religions de manière autonome<sup>372</sup>. Mais ce projet de construction d'empire à la première période de la dynastie a été remplacé par le projet de construction de l'État au fur et à mesure que l'idée de modernité se répandait. Toutes les réformes sociales entreprises par la Cour des Qing après la défaite de la Guerre de l'opium tendaient à transformer l'empire en un État souverain avec un seul objectif, celui de fonder un pays puissant et centralisé au détriment, si nécessaire, des secteurs autonomes dans l'empire. Ces réformes concernaient la séparation des pouvoirs et l'autonomie locale, mais l'octroi d'une certaine autonomie à cette époque présumait de l'existence d'une réelle souveraineté unifiée et d'une structure politique unifiée. Cela était tout à fait différent de l'approche pluraliste de l'ère impériale. D'ailleurs, la promotion du droit et des institutions politiques mo-

---

<sup>371</sup> G. NOOTENS, préc., note 358, p.32

<sup>372</sup> Voir Chapitre 1, p. 85-87 ; Chapitre 2, p. 255-256

dermes était considérée comme des armes au service de la consolidation et la modernisation de l'État plutôt qu'un ensemble de valeurs destinées à garantir les droits des citoyens par rapport à l'État. Aux yeux des constructeurs d'État, un État n'atteint l'objectif d'industrialisation, résiste aux agressions étrangères ou obtient l'autonomie sociale qu'à condition d'avoir un pouvoir centralisé unifié<sup>373</sup>.

Malheureusement, « le siècle d'humiliation » a vu la perte graduelle de la souveraineté chinoise produite par l'ingérence étrangère. Les misères historiques que la nation a subies dès sa modernisation sont imputées dans une grande mesure à la diminution de la souveraineté. Dans ce contexte, la souveraineté est appréhendée plutôt comme le rejet de toute ingérence étrangère. D'ailleurs, du fait que les Chinois en tant que collectivité ont été victimes de l'impérialisme occidental, la souveraineté fut réduite aux « droits de l'homme collectifs d'une nation » qui représentent les intérêts nationaux comme étant au-dessus des droits individuels<sup>374</sup>. Cette expérience historique peut également expliquer la ténacité de la perception chinoise selon laquelle la souveraineté prévaut sur les droits de l'homme.

Dans l'arène internationale, le gouvernement chinois favorise le principe de non-intervention. Dès son accès au pouvoir, le PCC poursuit une politique diplomatique qui met en exergue la non-ingérence de la souveraineté. Pour attaquer la diplomatie des droits de l'homme mise en œuvre par l'Occident, le gouvernement et les nationalistes chinois ont soulevé deux assertions fondamentales : premièrement, une telle diplomatie n'est qu'un des moyens qu'emploie l'Occident pour intervenir dans les affaires des pays en

---

<sup>373</sup> H. WANG, préc., note 118, p. 132-133

<sup>374</sup> Gong-qin XIAO, « La crise de Kosovo et le nationalisme chinois au 21<sup>e</sup> siècle », (2001) 1 *Modern China Studies* (萧功秦: 《科索沃危机与二十一世纪中国的民族主义》, 《当代中国研究》, 2001 年第 1 期). Cette perception est liée également à la tradition du collectivisme chinois, d'après Xiao.

développement ; deuxièmement, la préséance des droits de l'homme sur la souveraineté n'est qu'une valeur occidentale qui va à l'encontre des principes chinois tels que l'inviolabilité de la souveraineté de l'État et l'importance cardinale de la non-ingérence dans les affaires intérieures d'un pays souverain<sup>375</sup>. Il n'est pas étonnant que le gouvernement chinois soit resté très discret sur la question du Kosovo parce que si l'OTAN utilise l'humanisme pour justifier son intervention dans les affaires étrangères, il est juste pour les Chinois de supposer que si le gouvernement central chinois combattait les forces indépendantistes potentielles à Taiwan, au Tibet, au Xinjiang ou en Mongolie-Intérieure, il sera menacé par les forces occidentales sous le même prétexte de « la préséance des droits de l'homme sur la souveraineté »<sup>376</sup>.

L'idée que la souveraineté présuppose l'existence des droits de l'homme est largement acceptée en Chine d'aujourd'hui. Dû à l'accentuation constante imposée par l'autorité sur ces humiliations historiques, un complexe de victime historique est infusé dans l'esprit des Chinois. Dominés par cette émotion nationaliste, les Chinois sont incapables de différencier le crime des colonialistes des valeurs démocratiques et libérales parce que la réprobation anti-occidentale correspond bien au nationalisme chinois. La victimisation officielle de la nation a réussi à laisser dans l'âme des Chinois une ombre hantée qui peut entrer en éruption à tout moment comme un volcan actif. Le nationalisme d'avant 1949 et le nationalisme d'après 1989 se différencient par leur origine, mais s'enchaînent. Le premier provoqué par la menace d'extinction nationale issue des

---

<sup>375</sup> Voir par exemple « Le vrai rapport entre la souveraineté et les droits de l'homme » publié dans le Journal du peuple (édition d'outre-mer) en date d'octobre 30 2010 pour répondre au discours prononcé par Thorbjorn Jagland, président du comité Nobel norvégien, en expliquant pourquoi on a octroyé à Liu Xiaobo un Nobel (李云龙: 《主权与人权的真实关系》, 人民日报海外版, 2010年10月30日, 第04版) Cet article peut aussi être consulté dans le site officiel : [http://paper.people.com.cn/rmrbhwb/html/2010-10/30/content\\_657494.htm?div=-1](http://paper.people.com.cn/rmrbhwb/html/2010-10/30/content_657494.htm?div=-1)

<sup>376</sup> Yi-zhong LAI, « Le dilemme de Beijing face à l'indépendance du Kosovo », (2008) 4 *Taiwan International Studies Quarterly* (賴怡忠: 《中國面對科索沃獨立的尷尬處境》, 台灣國際研究季刊, 第4卷, 第3期, 2008年/秋季號)

invasions étrangères a probablement réalisé sa mission historique, soit la résistance contre l'agression étrangère et l'accès à l'indépendance nationale, mais l'émotion xénophobe – notamment la phobie envers l'Occident (y compris le Japon) qu'il a générée obsède l'esprit des Chinois. Le gouvernement chinois d'aujourd'hui est bien conscient de cette émotion évocatrice et l'exploite consciemment pour motiver la population à défendre l'État-parti, même au prix de leurs libertés. Ainsi, il n'est pas étonnant d'entendre certains libéraux chinois affirmer que la souveraineté ne vaut rien dire dans un État-parti comme la Chine parce que le peuple se soumet à l'État. Ils soutiennent que sans la protection juridique des libertés individuelles, le gouvernement peut priver les citoyens de leurs droits politiques fondamentaux à tout moment pour des raisons d'État<sup>377</sup>.

Dans les démocraties modernes, la souveraineté est avant tout une question de légitimité et de fonctionnement du pouvoir politique dans un État et l'identification des citoyens à leur État-nation présuppose la sauvegarde des droits de l'homme assurée par le gouvernement. Dans ce cas-là, le nationalisme et le libéralisme sont compatibles dans la mesure où on défend un pays parce qu'on défend la liberté qu'il protège. Dans un régime autoritaire, le nationalisme est susceptible d'être le complice du despote opprimant son peuple au nom des « intérêts nationaux ».

### *La sécurité nationale*

Le 1er juillet 2015, la nouvelle *Loi sur la sécurité nationale de la République populaire de Chine* est adoptée et promulguée par l'ANP sous le gouvernement de Xi Jinping. D'après les dispositions du second article de cette nouvelle loi, la sécurité nationale se

---

<sup>377</sup> Chong-yi FENG, «Liberalism and Nationalism in Contemporary China», (2007) 4 *Journal of Multidisciplinary International Studies*

définit non seulement par l'exercice du pouvoir de l'État, la garantie de la souveraineté nationale, de l'unité nationale, de l'intégrité du territoire, le bien-être du peuple assuré, la poursuite du développement socio-économique et les autres intérêts vitaux du pays préservés, l'absence de menaces venant de l'intérieur ou de l'extérieur du pays, mais aussi par la capacité d'assurer cette sécurité dans la durée. Cette définition est accusée d'imprécision par certains observateurs occidentaux qui se préoccupent du durcissement du contrôle sur les entreprises occidentales qui investissent en Chine<sup>378</sup>. Le Haut-Commissaire des Nations Unies aux droits de l'homme, Zeid Ra'ad Al Hussein, par exemple, craint que des restrictions soient imposées sur les droits et les libertés des citoyens. Il a déclaré que « cette loi suscite de nombreuses préoccupations en raison de son champ d'application extraordinairement étendu et de l'imprécision de sa terminologie et de ses définitions » et « de ce fait, elle laisse la porte grande ouverte à davantage de restrictions des droits et libertés des citoyens chinois et à un contrôle encore plus strict de la société civile par les autorités chinoises que ce n'est déjà le cas aujourd'hui »<sup>379</sup>.

La compréhension du concept de sécurité nationale s'adapte toujours à la situation en mutation confrontée au PCC. L'ancienne loi qui porte le même titre, adoptée en 1993 à la suite de l'Incident du 4 juin 1989, a défini les infractions à la sécurité nationale en plusieurs actions spécifiques, parmi lesquelles l'« incitation à la subversion du gouvernement », le « séparatisme », la « communication de secrets d'État » et la « fomentation de la trahison » qui concernent les « questions de sécurité conventionnelle »<sup>380</sup>. Un

---

<sup>378</sup> Voir par exemple *China overreaches with new security law* publié le 8 juillet 2015 dans The Globe and Mail, *China Adopts Sweeping National Security Law* publié le 1 juillet 2015 dans The Wall Street Journal

<sup>379</sup> <http://www.un.org/apps/newsFr/storyF.asp?NewsID=35123#.VpUWDpMrLEY>

<sup>380</sup> Vu que cette loi adopte la notion étroite de la sécurité nationale centrée sur la surveillance des espions, elle est abrogée et remplacée par la loi sur le contre-espionnage de 2014.



an plus tard, l'émergence du problème du Falungong et l'instabilité du Tibet ont poussé le PCC à ajouter dans cette liste la menace à la sécurité nationale « par la religion »<sup>381</sup>. Dans le Code pénal promulgué en 1997, les « crimes d'atteinte à la sécurité nationale » comprenant douze crimes spécifiques incorporent des actes d'atteinte à la souveraineté de l'État, à l'intégrité et la sécurité du territoire, de séparatisme et de renversement du pouvoir politique et du régime socialiste. Outre ces actes, l'expression telle que l'incitation au séparatisme ou à la subversion de l'État tombe aussi dans cette catégorie. Ces deux lois se caractérisent en particulier par la mise de l'avant des intérêts nationaux au détriment des droits individuels<sup>382</sup> et par l'ambiguïté des dispositions. Dans la réalité, elles sont souvent abusées par l'autorité pour persécuter des dissidents<sup>383</sup>. Même la publication des articles critiquant le gouvernement sur l'Internet peut relever de la « subversion ». Toute activité entreprise par des minorités au Tibet ou au Xinjiang en vue de la promotion des droits politiques peut être incriminée comme du « séparatisme » ou de l'« incitation au séparatisme ».

Ces lois sont absolument contradictoires quant aux normes internationales. D'après les *Principes de Johannesburg relatifs à la sécurité nationale, à la liberté d'expression et à l'accès à l'information*, toute restriction portée à l'expression ou à l'information doit être prévue par la loi sans ambiguïtés, écrite de manière précise et étroite de façon à permettre aux individus de savoir si une action précise est illégale. La sécurité nationale n'est légitime qu'à condition que « son véritable but et son effet démontrable soient de

---

<sup>381</sup> Décrets d'application de la Loi sur la sécurité nationale, édictés par le Conseil des affaires d'État le 4 juin 1994.

<sup>382</sup> Le premier article de la Loi de 1993 prévoit : la mission fondamentale de cette loi est de « sauvegarder la sécurité nationale, défendre la dictature démocratique populaire et le régime socialiste, et assurer le bon déroulement de la réforme et l'ouverture ainsi que la construction de la modernisation socialiste », sans aucune mention de la protection des droits du citoyen.

<sup>383</sup> Qing-lian HE, «Why hasn't Rule by Law Improved Human Rights in China: The Very Nature of Law on State Security», (2008) 1 *Modern China Studies* (何清涟: 《“依法治国”为何未能促进中国人权的进步? ——剖析《国家安全法》等法律的反人权特质》, 《当代中国研究》, 2008年第1期)

protéger l'existence d'un pays ou son intégrité territoriale contre l'usage ou la menace d'usage de la force que cela vienne de l'extérieur, par exemple une menace militaire, ou de l'intérieur, telle l'incitation au renversement d'un gouvernement ». Au contraire, si des intérêts qu'un gouvernement veut protéger ne concernent pas la sécurité nationale légitime, par exemple de protéger un gouvernement de l'embarras ou de la découverte de ses fautes, ou pour dissimuler des informations sur le fonctionnement des institutions publiques, ou pour imposer une certaine idéologie, ou pour réprimer des troubles sociaux, une telle restriction ne peut pas être justifiée. Pour établir qu'une restriction de la liberté d'expression ou d'information est nécessaire pour protéger un intérêt légitime de sécurité nationale, un gouvernement doit démontrer que : (a) l'expression ou l'information en question constitue une sérieuse menace à un intérêt légitime de sécurité nationale ; (b) la restriction imposée est le moyen le moins restrictif de protéger cet intérêt ; et (c) la restriction est compatible avec des principes démocratiques.

La nouvelle Loi de 2015 bien qu'elle incorpore la protection du bien-être du peuple dans son objectif, n'assouplit aucun contrôle sur la population, mais permet aux tentacules du pouvoir d'État de s'étendre. Cette loi étend le champ de la sécurité nationale aux activités dans les domaines de l'environnement, des vivres, de la finance, de la culture, des technologies de l'information, de l'énergie et touche même l'espace spatial, la zone en eau profonde de la mer, les régions polaires ainsi que le cyberspace !

Le 24 janvier 2014, Xi a avancé pour la première fois le concept de « la vision d'ensemble de la sécurité du pays » à la première réunion du Conseil de la sécurité nationale, organisme nouvellement créé en novembre 2013 par le Parti dont les fonctions sont de

planifier et de coordonner les affaires d'importance majeure concernant la sécurité nationale. Cette vision légitime l'omniprésence de l'État sur tous les plans de la vie sociale. Certaines formulations sont particulièrement inquiétantes. Par exemple, l'article 23 stipule que l'État devra se prémunir contre et contrer l'influence de la « culture néfaste » et prédominer dans le champ de l'idéologie, ce qui laisse entendre que toute dissidence à l'encontre de l'idéologie du Parti pourrait être punie au nom d'une atteinte à la sécurité nationale. L'article 25 déclare la souveraineté de l'État sur le cyberspace et précise comment châtier la diffusion des informations « illégales et nuisibles » sur Internet. Il est en outre à noter que la Loi de 2015 exige que le citoyen et l'organisation sociale « assument l'obligation de défendre la sécurité nationale ». Parmi les obligations énumérées on compte par exemple celle de « rapporter en temps opportun des indices concernant des actes portant atteinte à la sécurité nationale », de « fournir avec honnêteté des preuves impliquant des actes portant atteinte à la sécurité nationale dont ils sont conscients », d'« offrir des conditions avantageuses ou d'autres types d'aide au travail de la sécurité nationale », et de « fournir le soutien et l'assistance nécessaires aux organismes de sécurité nationaux, les organismes de sécurité publique et les organes militaires pertinents ».

En effet, la sécurité nationale est depuis toujours un mythe créé par le PCC tant pour limiter la liberté des individus que pour promouvoir le patriotisme de la population. Comme nous l'avons mentionné, une des façons dont le PCC manipule le nationalisme est d'imaginer des ennemis hostiles à la Chine, notamment le Japon et les États-Unis qui cherchent toujours à contenir la Chine. Ainsi, cette insécurité est semée parmi la population. Toute menace contre la sécurité nationale est dépeinte comme « manipulée par des forces hostiles dans la coulisse ». Le clivage entre « nous, les Chinois » et « les

ennemies, hostiles à la Chine » permet facilement à l'État d'acquiescer le soutien de la population simplement parce que « nous » n'aimons jamais notre ennemi.

### *L'intégrité territoriale*

Sur la base du principe de souveraineté, l'État moderne est conçu comme une organisation d'espace politique sur un territoire délimité, même si les frontières de ce territoire sont essentiellement le résultat des guerres et du *machtpolitik*. L'idée de nation quant à elle, introduit une justification identitaire normative pour appuyer la clôture de l'espace géographique dans la mesure où l'État national est perçu comme une communauté historique plutôt que comme une association volontaire. Le principe d'intégrité territoriale des États soutenu par la règle de l'*uti possidetis* et par la stabilité de la communauté internationale devient donc une valeur fondamentale en droit international public et semble être privilégié au détriment du droit à l'autodétermination nationale dans la plupart des cas hors du contexte colonial.

L'idéal de la souveraineté territoriale semble demeurer un enjeu de l'État moderne. Même des libéraux contemporains reconnaissent que le libéralisme dépend d'une certaine justification nationaliste à l'égard de la souveraineté populaire et des frontières étatiques<sup>384</sup>. Cependant, le libéralisme ne rejette pas la sécession puisqu'« après tout, ce sont la liberté et le bien-être des individus, et non le sort des États, qui constituent le souci majeur du libéralisme, et la sécession n'est pas forcément préjudiciable aux individus »<sup>385</sup> et « pourvu que la mobilisation sécessionniste se produise d'une manière pacifique et démocratique, tout en respectant les droits et les libertés libérales, elle doit

---

<sup>384</sup> Voir par exemple Y. TAMIR, préc., note 30

<sup>385</sup> W. KYMLICKA, préc., note 83, p.263

être tolérée »<sup>386</sup>.

En comparant les démocraties libérales multinationales occidentales et les pays européens postcommunistes, Kymlicka présente trois explications pour démontrer la différence des approches adoptées vis-à-vis du nationalisme séparatiste des minorités entre l'Occident et l'Orient. La première selon lui est qu'en Orient, sans qu'il y ait une tradition libérale et démocratique assez forte, les idées de sacralisation de l'État et de l'unité de la nation prédominent. Deuxièmement, les étatistes et communautaristes occidentaux acceptent l'existence et la persistance du nationalisme des minorités qui se soucient profondément de leurs droits politiques. Mais leurs homologues en Europe centrale et orientale tendent à croire que le nationalisme sous-étatique est effectivement un sous-produit transitoire d'un autre problème (notamment économique) et qu'il va simplement disparaître un jour (où l'autre problème aura été réglé). Le troisième facteur prend en compte la question de sécurité. La politique ethnique dans les démocraties libérales occidentales n'est plus une question de sécurité nationale. Bien au contraire, les relations entre les États et les minorités sont considérées à l'Orient, non pas comme une question de politique démocratique quotidienne et normale, mais comme une question de sécurité d'État, dans la mesure où les groupes nationaux séparatistes peuvent collaborer avec des ennemis de l'État, et cela justifierait les restrictions légales imposées à l'autogouvernance des minorités.

Il convient de dire que ces trois explications s'appliquent aussi dans une certaine mesure au contexte chinois. Il est vrai que la Chine ayant une longue tradition absolutiste s'at-

---

<sup>386</sup> W. KYMLICKA, préc., note 225

tèle au nationalisme étatique après la chute du communisme. Il est aussi vrai que l'autorité chinoise attribue souvent la cause des conflits ethniques domestiques au bas niveau du développement économique des minorités par rapport à l'ethnie Han. Il est encore vrai que le PCC tend à imputer des activités séparatistes en Chine aux provocations et collusions des « forces hostiles étrangères ». Cependant, ces explications restent encore à renforcer pour expliquer l'obsession des Chinois par rapport à leur sensibilité à la question de l'unité nationale. Pour la plupart des Chinois, notamment les Han, la défense de l'unité nationale et de l'intégrité territoriale dépasse une position normative et constitue une exigence morale, une exigence patriotique. Pour des nationalistes chinois, la capacité de défendre l'unité nationale – censée être l'intérêt national fondamental du pays – est aussi une source de la légitimité du pouvoir gouvernemental. Selon la politique chinoise s'opérant dans un cadre nationaliste, tout dirigeant au pouvoir qui est perçu modéré sur la question d'indépendance de Taiwan et ne parvient pas à protéger la souveraineté chinoise et l'intégrité territoriale serait considéré comme une personne condamné par l'histoire et rejeté par le peuple<sup>387</sup>.

En fait, l'histoire dynastique chinoise révèle une alternance de la séparation et de l'unité de l'empire. D'après l'étude de Ge Jian-xiong, historien contemporain chinois, la durée de division est plus longue que celle de l'unité dans l'histoire chinoise<sup>388</sup>. Mais la quête de l'unification du *tianxia*, décrite par le confucianisme, est demeurée l'idéal de tous les chasseurs du pouvoir. L'idée de la « grande unification » signifie que la Chine est prédestinée à un système d'unité. L'unité de la Chine est prédéterminée par le mandat

---

<sup>387</sup> Qi-mao CHEN, «The Taiwan Strait Crisis: Its Crux and Solutions», (1996) 36 *Asian Survey*

<sup>388</sup> Si on fait référence au territoire le plus étendu dans l'histoire chinoise, la durée de l'unité est de 81 ans ; si le critère est la restauration du territoire de la dernière dynastie et le maintien de la stabilité de la Plaine centrale, la durée de l'unité est de 950 ans. Voir Jian-xiong GE, *L'unité et la séparation : des révélations de l'histoire chinoise*, Beijing, SDX Joint Publishing Company, 1994, p.79 (葛剑雄：《统一与分裂：中国历史的启示》，生活·读书·新知三联书店，北京，1994年，第79页)

du Ciel. N'importe qui peut prouver dans les faits qu'il représente cette prédétermination, il est légitimé en moralité et en justice. En d'autres termes, tout gouverneur local devra appeler à l'unification du *tianxia* pour acquérir la légitimité de sa localité ; tout concurrent du pouvoir politique devra recourir à la conquête du *tianxia* pour mobiliser le peuple. Ainsi, même si la Chine se trouvait divisée en réalité, l'idée de l'unité persisterait.

Si l'unité est un mythe des confucéens, elle a été promue et concrétisée par les dynasties unifiées : telles les Qin (de 221 à 206 av. J.-C), Han (de 206 av. J.-C à 220 apr. J.-C), Tang (de 618 à 907), et Ming (de 1368 à 1644). Ces dynasties ont renforcé d'une part l'idée de l'unité autour d'une autorité centrale par l'adoption des institutions centralisatrices. D'autre part, elles ont bien exhibé une puissance politique, une grandeur culturelle et une prospérité économique qu'apporte et génère un État unifié. C'est à travers ces promotions politiques et culturelles que l'idée de l'unité s'est transmise dans la longue durée en Chine et s'est imprimée dans la mentalité des élites et du peuple chinois. Cette mentalité pleine d'historicité implique que la stabilité politique et la prospérité économique présupposent l'unité territoriale de la Chine.

Un survol de l'histoire écrite dans les manuels d'élèves chinois montre que les réalisations politiques sous les dynasties unifiées sont exaltées alors que celles survenues sous les dynasties non unifiées sont minimisées ; on fait l'éloge de ceux qui étendent le territoire et unifient la Chine, même par le biais de l'invasion et du massacre ; la séparation même, si elle entraîne l'épanouissement des idées et des cultures, est alors souvent associée au désordre guerrier. Ainsi, une narration dualiste de l'histoire s'impose : l'unité

représente forcément la bonne gouvernance tandis que la séparation représente naturellement la source du mal. L'unité étant la fin qui excuse tout moyen est le bien qui prime sur tout. Elle est moralement et politiquement correcte sans aucune contestation ; tous ceux qui contrarient l'unité ou justifient la séparation sont coupables de haute trahison.

Contrairement à d'autres empires dissous devant le choc du nationalisme, la Chine est probablement le seul pays qui a heureusement préservé son territoire lors de sa transition à la modernité<sup>389</sup>. Mais la guerre civile entre le PCC et le KMT il y a 70 ans a débouché sur une Chine divisée par le détroit de Taiwan. La République populaire de Chine reconnaît que la Chine n'est pas unifiée, mais refuse de reconnaître l'indépendance *de facto* de la République de Chine, représentée par Taiwan<sup>390</sup>. Outre l'île de Formosa, le Tibet et le Xinjiang sont les deux régions qui abritent des forces séparatistes ou indépendantistes les plus visibles. Sur le plan interne, l'État qualifie tout type de séparatisme de félonie. Sur le plan diplomatique, le gouvernement chinois s'oppose à quelque séparatisme que ce soit, de crainte que celui-ci n'encourage les forces séparatistes domestiques.

En 2005, le gouvernement communiste chinois a adopté la *Loi anti-sécession* laquelle, pour la première fois, déclare illégal tout type de référendum sur l'indépendance sur le territoire chinois et autorise le gouvernement à « faire usage de moyens non pacifiques » contre Taiwan si ce dernier déclare l'indépendance. Cette loi, bien qu'elle ne vise que les forces séparatistes de Taiwan, révèle l'attitude fondamentale de Beijing sur

---

<sup>389</sup> La seule perte territoriale est la Mongolie extérieure qui toutefois fait partie intégrante de la République de Chine dans la carte officielle à Taiwan.

<sup>390</sup> Les Constitutions de la RPC et la RC déclarent que la souveraineté de l'État couvre l'autre. D'après la Constitution de la RPC, Taiwan « fait partie intégrante du territoire sacré de la RPC » et d'après la Constitution de la RC, la Chine de République est divisée en zone continentale (ou le Continent) et zone libérale (la zone effectivement gouvernée par l'autorité de Taiwan).



le séparatisme. Le huitième article de cette loi – qui en compte dix – suscite le plus de controverses. Il s'écrit comme suit :

*[...] au cas où les forces séparatistes de l'« indépendance de Taiwan », sous quelque prétexte et manière que ce soit, pour provoquer le fait de séparer Taiwan de la Chine, ou que des incidents majeurs provoquant la sécession de Taiwan de la Chine se produiraient, ou encore que les possibilités de la réunification pacifique seraient anéanties, l'État aura alors recours aux moyens non pacifiques et autres moyens nécessaires pour protéger la souveraineté nationale et l'intégrité territoriale de la Chine.*

Par le « fait de séparer Taiwan de la Chine », l'autorité de Beijing entend l'indépendance *de jure* de l'île. Cela désigne le changement du statut constitutionnel de la République de Chine (la revendication de la souveraineté ne couvre plus la Chine continentale) ou la fondation de l'État de Taiwan par le référendum.

Cette loi transmet explicitement l'idée que l'État des communistes chinois peut à sa discrétion recourir à la force afin d'écraser le séparatisme. Ce n'est pas dire que Beijing renonce à ses efforts de réunifier Taiwan de manière pacifique. La réunification pacifique est toujours d'après Beijing la première option. Il faut cependant souligner que l'intégrité territoriale en tant qu'intérêt central de l'État chinois est le *bottom line* qu'il délimite pour maintenir la paix. L'État chinois préférera l'unité à la paix face à cette proposition alternative. Ce qui est plus important, c'est que l'importance accordée à l'unité par rapport à la paix constitue un patriotisme du courant principal qui occupe une prépondérance morale dans la société chinoise et l'État chinois qui s'en rend

compte l'exploite pour étayer sa légitimité.

### 3.1.3. Rupture entre le nationalisme majoritaire et le nationalisme étatique

En 2006, une série télévisée historique intitulée *Général Shi Lang* a été diffusée par le CCTV-1 (la Télévision centrale de Chine) à l'échelle nationale. Ce drame raconte l'histoire de la conquête de Taiwan par les troupes des Qing dirigées par Général Shi Lang. D'après son initiateur Chen Ming, néo-confucéen contemporain dynamique, ce feuilleton visait « à semer l'inquiétude chez la population chinoise à propos de la question de Taiwan et à exciter la volonté ainsi que la détermination des décideurs à résoudre le problème de Taiwan »<sup>391</sup>. Après la diffusion, elle a provoqué des controverses houleuses parmi différents groupes nationalistes autour de cette politique identitaire des Chinois.

Shi Lang fut militaire de l'ethnie han au tournant des dynasties des Ming et des Qing. Face à l'invasion des Mandchous, il choisit de se soumettre à la Cour impériale des Qing. Après la prise de contrôle de la Chine continentale, l'empire des Mandchous lui commanda d'attaquer Taiwan, une île qui était dominée par Zheng Cheng-gong et sa famille. Zheng Cheng-gong, lui, général de l'ethnie han à la fin des Ming, put effectivement recouvrer Taiwan des mains des occupants espagnols et néerlandais et y gouverna. Vu la chute de la Cour des Ming, Zheng établit son propre régime politique à Taiwan et forma un royaume séparé par rapport à la Cour des Qing.

---

<sup>391</sup> Les réponses de Chen Ming aux questions du *Nouvel Express* à propos de la série Télé *Général Shi Lang*. 《陈明就〈施琅大将军〉电视剧答〈新快报〉记者问》, <http://www.china-review.com/sao.asp?id=17374>, visité le 19 novembre 2015.

Traditionnellement et particulièrement dans les manuels d'histoire du Continent chinois, Zheng Cheng-gong est décrit comme un héros national parce qu'il a chassé les étrangers occidentaux hors de Taiwan. C'est à partir de ce point que le feuilleton se complique. Un autre Général, Shi Lang, aussi « recouvra » Taiwan des mains de célèbre Zheng. C'est depuis lors que la controverse règne, car ces actions révèlent la confusion qui règne au sujet de l'identité chinoise.

*Première controverse : le Général Shi Lang est-il « traître à la nation » ou héros national ?*

Les tentatives d'embellir ce personnage historique ont été vigoureusement critiquées par les nationalistes han selon lesquels Shi, qui aida la Cour des Mandchous à défaire le gouvernement des Zheng est traître à la Cour des Ming qui supposément représentait la « Chine légitime ». Leurs opposants, étatistes, opinent que Shi mérite le titre de héros national parce qu'il a empêché la division du pays et que cela constitue un « acte patriotique ».

C'est aussi l'idée que Chen Ming voulait répandre dans la production télévisée<sup>392</sup>. Si sa soumission aux Qing n'est pas une trahison, réfutent pourtant les nationalistes han, comment évalue-t-on d'autres héros nationaux comme Wen Tian-xiang ou Yue Fei<sup>393</sup>?

---

<sup>392</sup> *Ibid.* Chen Ming affirme que « la question de Taiwan dans la réalité ne peut plus être pire [...] pour moi, on ne doit ni ne peut reculer sur cette question touchant à l'intérêt fondamental de la nation chinoise et il faut battre jusqu'à la mort tout provocateur (de l'indépendance de Taiwan) ».

<sup>393</sup> Wen Tian-xiang (1236 - 1282) et Yue Fei (1103 - 1142) sont deux hommes sous la dynastie des Song du Sud. Ils ont résisté ou combattu contre l'envahissement militaire des Mongols et des Jurchen. Tous les deux sont symboles patriotiques et modèles de loyauté dans l'histoire chinoise. Par contre, Qin Hui (1090–1155), à cause de sa participation à l'exécution de Yue Fei, est considéré comme un coupable national très détestable et un « traître à la race han ». En fait, le caractère « nationaliste » de ces exemples est dans une grande mesure imposé par des vivants d'aujourd'hui. Dans l'histoire dynastique en Chine, la loyauté que Wen Tian-xiang et Yue Fei ont manifestée envers leur monarque et leur État dynastique (qui arrive à être han par hasard) ne se fonde pas sur leur nationalisme, mais sur l'éthique confucéenne de loyauté. La faveur qu'ils ont reçue de l'État dynastique les oblige moralement à le défendre.

Il semble que le camp des nationalistes est divisé à ce sujet. Chen Ming lui-même, nationaliste<sup>394</sup> notoire, promeut le confucianisme par opposition aux idées occidentales et il condamne souvent ses opposants libéraux comme des « traîtres à la nation ». Mais cette fois-ci, ce sont les nationalistes han qui lui rendent la pareille.

*Deuxième controverse : la dynastie des Qing devrait-elle être considérée comme étant chinoise ?*

Évidemment, la divergence entre les nationalistes étatiques et les nationalistes han concerne la perception qu'ils ont au sujet du statut de l'État dynastique des Qing. Pour les nationalistes han, le gouvernement des Zheng à Taiwan représente la continuation de la Chine tandis que la conquête des Mandchous du Continent est une véritable agression barbare. Chen reconnaît que l'invasion des Mandchous est au commencement, une vraie conquête par des barbares. Mais il soutient que la Cour impériale des Qing a graduellement légitimé leur gouvernance en Chine ; elle se serait identifiée avec la Chine par diverses mesures de sinisation, notamment par l'adoption des valeurs confucéennes. Cette légitimation permet au peuple chinois et aux élites confucéennes de reconnaître la légitimité gouvernementale<sup>395</sup>. En d'autres termes, la Cour impériale des Qing est

---

et à ne pas le trahir.

<sup>394</sup> Rappelons que Chen Ming, l'un des représentants des néoconfucéens en Chine contemporaine cherche à promouvoir la culture chinoise basée sur le confucianisme. Il soutient entre autres que la construction de l'identité culturelle commune est nécessaire pour solidariser le peuple chinois face à la mondialisation et la modernisation occidentalisées. C'est pour cela que l'on considère les néo-confucéens comme les conservateurs culturels. M. CHEN, préc note 287.

<sup>395</sup> Cette posture est aussi partagée par certains historiens. Basé sur l'historiographie, notamment des documents officiels en matière de relation diplomatique, le recherche de Zhao Gang indique que l'identification de la dynastie des Qing avec la Chine prend forme après la conquête. Il toutefois souligne que l'identification des dynasties des non Han avec la Chine ne signifie pas nécessairement l'amoindrissement de leur sens d'appartenance à leur propre ethnicité. L'équivalence de l'empire des Qing avec la Chine, d'après Zhao, ne consiste pas en l'adoption des rites et institutions confucéens, mais en l'administration territoriale sur différents groupes ethniques. Autrement dit, la vision traditionnelle de considérer la Chine comme une communauté culturelle confucéenne est redéfinie pour prendre la Chine pour un espace politique territorialement délimité. Voir par exemple ZHAO, G., «Reinventing China: Imperial Qing Ideology and the Rise of Modern Chinese National Identity in the Early Twentieth Century», (2006) 32 *Modern China*.

passée du stade d'envahisseur à celui d'un gouvernement légitime. Cependant, cette explication ne nous empêche pas de douter : si toute agression étrangère pouvait être légitimée par la sinisation des envahisseurs, comment évalue-t-on l'agression des Japonais ? Pour répondre à cette question, Chen ne peut que se tourner vers l'intégrité territoriale, l'unité nationale et l'intérêt de l'État pour justifier l'unification de Taiwan par le Général Shi Lang.

Une série télévisée suscite des dissensions parmi des nationalistes chinois, entre les nationalistes étatiques et les nationalistes han. Fondamentalement, le nationalisme de la majorité se traduit par des politiques de *nation-building* soit par l'intermédiaire des institutions de l'État pour légitimer l'ordre établi<sup>396</sup>. Au contraire, le nationalisme minoritaire a pour objectif de chercher un degré d'autodétermination par opposition au contrôle exercé par l'État dominant. Le nationalisme majoritaire vise à sauvegarder le pouvoir de l'État sur l'ensemble de son territoire bien délimité. Il s'accorde normalement au nationalisme étatique, puisque d'abord les membres du groupe dominant tendent à s'identifier à l'État dans son ensemble plutôt qu'à l'une de ses composantes<sup>397</sup>. Autrement dit, les Chinois han préfèrent souvent se décrire simplement comme des Chinois plutôt que comme des Chinois han. La confusion du sens d'appartenance ethnique d'un membre han dans le sens d'appartenance politique à l'État est d'autant plus notable que la civilisation et l'histoire s'étant développés pendant plusieurs milliers d'années dans l'État chinois sont le fait de ce même groupe han ; sans parler de sa prépondérance démographique.

---

<sup>396</sup> G. NOOTENS, préc., note 358, p.133

<sup>397</sup> W. KYMLICKA, préc., note 35

En fait, le groupe dominant cherche à occulter le nationalisme majoritaire par un procédé rhétorique qui tient le renforcement de l'allégeance à l'État pour l'expression d'un sentiment national légitime, le patriotisme, alors qu'à l'inverse, il disqualifie la contestation de l'État comme une manifestation d'une force régressive, dit le nationalisme<sup>398</sup>. La majorité cherche aussi à présenter l'État comme un lieu de rapports égaux sur la citoyenneté pour occulter ce type de nationalisme puisque l'État semble inévitablement avantager le groupe dominant par l'officialisation de sa langue, de ses fêtes, de ses récits historiques et de ses cultures sociétales. Somme toute, le nationalisme majoritaire et le nationalisme étatique convergent. Il est intéressant, toutefois, de voir que le groupe dominant, en Chine, conteste fort les étatistes qui considèrent l'unité de l'État comme la justice suprême du passé, du présent et du futur.

La montée du nationalisme han, celui de cette grande majorité ethnique s'aligne sur le renouveau du confucianisme comme nous l'avons montré au dernier chapitre. En tant que mouvement social, le nationalisme han émerge pour des raisons sociales. Selon des statistiques, la plupart des produits audiovisuels diffusés à la télé depuis les années 1990 sont consacrés à la Cour des Qing, parmi lesquels une époque de prospérité créée par la dynastie mandchoue est explicitement ou implicitement exaltée<sup>399</sup>. Cette importance exagérée provoque l'inquiétude des nationalistes han et elle contribue ainsi à provoquer de l'antagonisme plutôt que la solidarité avec les groupes ethniques, ce que l'autorité cherche à obtenir. Les nationalistes han affirment que ces créations culturelles endossées par l'autorité dissimulent consciemment des vérités historiques (en évitant, par exemple, de mentionner les cruautés commises par les Mandchous contre les Han.).

---

<sup>398</sup> Cité par G. NOOTENS, préc., note 358, p.13

<sup>399</sup> Il est dit que la société de production et de diffusion de ces créations télévisées, Huayi Brothers Media Corporation, est dirigée par les frères d'ethnie mandchoue, Wang Zhong-jun et Wang Zhong-lei. Les séries thématiques de la Cour des Qing dépassant en nombre toute autre dynastie résultent sans doute d'une promotion délibérée.

D'ailleurs, les politiques préférentielles en faveur des minorités créent aussi un sens d'inégalité par rapport à la majorité han. Les majoritaires estiment que les Han sont négligés par le gouvernement et qu'il leur faut lutter pour obtenir l'égalité. Enfin, l'émergence du nationalisme han tire son origine de la réalité sociale où prévalent le matérialisme et la crise de conscience. L'élégance esthétique incarnée dans la culture han classique devient la chose sur laquelle se concentre la vie spirituelle parce que les Han sont convaincus d'être les descendants d'un glorieux ancêtre. Tout cela amène la majorité han à se détourner de leur identité politique de Chinois et à se rabattre sur leur identité ethnique han.

Contrairement au caractère inclusif du nationalisme étatique, le nationalisme han révèle un exclusivisme ethnique. Les tenants du nationalisme han s'efforcent de faire valoir la supériorité de la civilisation han et de démontrer que l'invasion des peuples nomades a occasionné une destruction sociale grave et plus importante que l'humiliation subie par la Chine depuis ce dernier siècle.<sup>400</sup> Cela, pour eux, est nécessairement lié à la politique établie contre les Han par la cour des Qing. Ces nationalistes cherchent à rétablir des « vérités historiques » tout en niant complètement la légitimité des conquêtes barbares. Ceci expliquerait la régression sociale des régimes Yuan et Qing, par opposition à la célébration officielle de la grande unification et de la fusion des ethnies.<sup>401</sup>

Leurs opposants, les étatistes chinois prétendent que tous les États dynastiques doivent être reconnus légitimes parce qu'ils ont laissé des héritages politiques (notamment le

---

<sup>400</sup> Xin-yong YAO, « Un examen sur le nationalisme ethnique en Chine continental », (2012) 118 *Sociology of Ethnicity* (姚新勇: 《中国大陆“种族民族主义”观察》, 民族社会学研究通讯, 2012年第118期)

<sup>401</sup> *Ibid.*

territoire et la population) à l'État moderne chinois. D'après Zhu Da-ke, critique culturel contemporain, les étatistes chinois créent deux lois pour juger l'histoire<sup>402</sup>. La première est que tous les États dynastiques ayant réussi à conquérir La Plaine centrale sont légitimes, notamment lorsque le régime conquérant accepte la culture chinoise. Dans ce cadre, ceux qui aident la Cour impériale à étendre le territoire sont qualifiés de héros nationaux. Lorsque cette loi est contestée par des nationalistes han, les étatistes ajoutent la deuxième loi : tous les actes de résistance contre l'Autre ethnies avant que celle-ci ne conquière La Plaine centrale sont réputés patriotiques ; après la prise du pouvoir de la cour et surtout sa sinisation inévitable (c'est-à-dire que ce pouvoir est légitimé selon les critères chinois), ces mêmes actes sont considérés comme rébellions ou actes séparatistes.

Si une complicité s'est antérieurement instaurée entre l'autorité et les nationalistes han dans la mesure où la « sinité » caractéristique de la culture dite chinoise (*han de facto*) promue par le gouvernement dans le but de reconstruire l'identité de la population agrée sans consultation aux nationalistes han s'escrimant à restaurer l'ethnicité han, la montée du nationalisme han populaire embarrasse, en revanche, le gouvernement qui cherche à maintenir l'harmonie interethnique. Le problème s'enracine dans la tension fondamentale entre le désir de préserver l'intégrité territoriale englobant plusieurs ethnies et l'impossibilité de façonner le nationalisme chinois autrement qu'en s'appuyant sur l'ethnie han dominante. Bien que la Chine soit officiellement définie comme une communauté politique polyethnique, l'État ne peut que recourir à l'ethnie han pour représenter la culture chinoise, et ne peut pas s'opposer à l'émergence du nationalisme han. Ce faisant, plus l'État chinois penche vers le nationalisme, plus les divisions se manifestent

---

<sup>402</sup> Voir le blog de l'auteur, [http://blog.sina.com.cn/s/blog\\_47147e9e0100031g.html](http://blog.sina.com.cn/s/blog_47147e9e0100031g.html)



dans la société chinoise. Le rattachement de l'État à la culture dominante signifie forcément l'éloignement des minorités, et cela risque de détourner la non-identification culturelle des minorités en une non-identification politique avec l'État chinois. Ainsi, la promotion du patriotisme semble avoir de la peine à éviter d'aller à l'encontre de son objectif. Elle propulse le déchirement de l'identité déjà fragile des citoyens chinois. Reconstruire l'identité politique des citoyens chinois sur la base de la diversité ethnique devient une tâche urgente à mener pour la Chine parce que fondamentalement, ce qui rend possible la mobilisation politique des citoyens, c'est d'avoir une idée capable de rassembler des individus mutuellement inconnus et de les mobiliser comme appartenant à une même communauté<sup>403</sup>. Comment construire une identité chinoise de nature à plaire à tous les *minzu* présents sur le territoire chinois devient la question à résoudre.

---

<sup>403</sup> J. HABERMAS, «The European Nation State. Its Achievements and Its Limitations. On the Past and Future of Sovereignty and Citizenship», (1996) 9 *Ratio Juris*

### 3.2. La reconstruction de l'identité chinoise : difficultés et possibilités

L'identité, selon Alex Mucchielli, qui s'inspire de travaux en psychologie sociale, est « un ensemble de significations projetées par des acteurs sur une réalité physique et subjective, plus ou moins floue, de mondes vécus, ensemble construit par un autre acteur. C'est donc un sens perçu donné par chaque acteur au sujet de lui-même ou d'autres acteurs »<sup>404</sup>. Dans ce cadre, l'identité implique deux dimensions. L'intérieure est un sentiment de permanence de soi ; et l'extérieure un sentiment de différence par rapport aux autres. Alex Mucchielli avance que les acteurs sociaux définissent leur identité en faisant appel à divers éléments parmi lesquels les référents historiques, culturels et psychosociaux qui sont surtout importants à l'égard des identités collectives.

Clifford Geertz a signalé, sur la base de ses observations sur les États du tiers-monde après la Deuxième Guerre mondiale, que l'identité collective contient souvent deux éléments bien différents : l'identification primaire qui évoque les sentiments primordiaux marqués par le sang, la race, la langue, la localité, la religion ou la tradition ; et l'identification civique qui fournit une identité politique et civique<sup>405</sup>. L'identification primaire et l'identification civique reflètent respectivement un concept d'agrégat naturel et un concept moderne relatif à l'État. La première s'applique à tout clan ou tribu déterminés par les facteurs naturels, et la dernière est associée avec ce que nous voulons voir de notre État moderne. Celui-ci existe sur la base d'un sentiment de solidarité qui lie ceux qui le partagent. Ce sentiment l'emporte sur toutes les différences découlant des conflits économiques ou des différences raciales. L'attachement du groupe possédant des sentiments primordiaux est déterminé par des facteurs externes, alors que pour

---

<sup>404</sup> Alex MUCCHIELLI, *L'identité*, 1re éd., Paris, Presses universitaires de France, 1986, p.12

<sup>405</sup> C. GEERTZ, préc., note 77, p.258

l'identification politique, ce lien provient d'une conscience de participation active. Pour l'identification primaire, un individu est né sans autre option que celle de devenir un membre d'une communauté donnée ; pour l'identification civique, la communauté à laquelle il se rattache est une coexistence qui exige une participation active. Bref, les sentiments primordiaux concernent la confirmation de l'existence de « nous » plutôt que la raison d'être de « nous », qui, quant à elle, exige une identification à la citoyenneté dans le cadre de l'État moderne pour faire valoir l'existence de la communauté.

Bien qu'il soit contesté par la globalisation et les velléités d'autodétermination, le système d'État-nation<sup>406</sup> demeure dans un futur prévisible la forme stable d'organisation politique et sociétale de l'être humain. Aussi longtemps que la légitimité de ce système est universellement reconnue – même si des mouvements nationalistes de certaines minorités intégrées dans un État existant, surtout ceux qui allèguent qu'ils sont opprimés par l'État englobant gagnent de la sympathie internationale –, il convient d'affirmer que l'État souverain ne renonce pas à ses efforts de construire une identité commune, de demander la première loyauté accordée par la population à l'intérieur des frontières. Cela a pour but de préserver la solidarité de la communauté politique. Toute identité est une création artificielle, comme le veut le constructivisme ; l'identité nationale est surtout le produit d'un effort intentionnel des dirigeants des États. La construction d'une identité partagée<sup>407</sup> semble être la seule solution pour un État désirant se maintenir en vie. Comment, dans des sociétés multiculturelles ou multinationales, le processus de

---

<sup>406</sup> Même si dans le cas d'État multinational, il peut s'appeler l'État-nation, tant que l'État *veut* devenir une nation. En fait, la désignation État multinational peut être considérée issue d'un compromis de l'État face aux revendications identitaires des minorités. Cela n'efface pas l'ambition de l'État de se faire d'un État-nation.

<sup>407</sup> Dans le cas d'État multinational où de multiples identités nationales sont reconnues, il est encore besoin d'une identité supranationale étayée par tous les groupes nationaux sous-étatiques pour que cet État demeure stable.

construction dite nationale (ou supranationale) prend-il en compte la pluralité des identités ethnoculturelles (ou nationales), dont le statut est d'évidence très variable ?

### 3.2.1. La crise identitaire des Chinois contemporains

Promu par la propagande officielle, le discours relatif au « modèle chinois » fait l'objet d'un débat constant dans le pays. Mais que veut dire vraiment cette expression « les Chinois » ? C'est une question qui rend perplexes la plupart des Chinois. Qu'est-ce qui, exactement, dans une Chine tellement diversifiée, nous lie comme « Chinois » et nous permet de nous considérer comme compatriote et de nous différencier des autres ? Pourquoi certains « compatriotes » ne s'identifient-ils pas « aux Chinois » ? Être Chinois, aujourd'hui, signifie quoi ? En quête de trouver des réponses à ces questions, les Chinois sont perplexes. La crise identitaire des Chinois contemporains se traduit surtout en trois volets. Premièrement, le noyau de l'identité permettant de relier toute la population chinoise est perdu<sup>408</sup>. Deuxièmement, la façon dont les Chinois s'identifient s'attarde à une identification primaire basée sur des facteurs superficiels relatifs au passé ou au présent tels que les montagnes et les rivières, l'histoire et la tradition, la mode culturelle, etc.<sup>409</sup> Troisièmement, certaines minorités ethniques ont présenté des contestations sur l'identité chinoise, ce qui constitue un conflit entre l'identification à l'État et l'identification à l'ethnie<sup>410</sup>.

#### *L'identité floue*

---

<sup>408</sup> Voir le symposium en ligne intitulé « les Chinois contemporains font face à une crise sérieuse d'identité culturelle », initié par l'un des portails Web les plus populaires en Chine, le site 163.com : <http://culture.163.com/special/00280030/whrtg.html>

<sup>409</sup> Ying-hong CHENG, « Des propos racistes en Chine contemporaine », *Beijing Cultural Review*, avril, 2011 (程映鸿：《评当代中国的种族主义演说》，《文化纵横》，2011年第4期)

<sup>410</sup> En-ze HAN, *Contestation and adaptation: the politics of national identity in China*, Oxford, Oxford University Press, 2013

Dans l'ancienne Chine, être Chinois signifiait être civilisé, accepter la civilisation chinoise marquée par la culture confucéenne et se distinguer des barbares. Dans la Chine maoïste, être Chinois signifie accepter l'héroïsme révolutionnaire, garder à cœur l'idéal communiste et admirer la direction du Président Mao. Ce sont deux identités chinoises ayant existé dans le passé : un « Chinois » lié par une civilisation ayant duré des milliers d'années et un « Chinois » lié par une foi communiste, laquelle, ironiquement, est importée de l'Occident. Mais ces deux genres de « Chinois » sont disparus aujourd'hui. Quand on demande à un Chinois contemporain ce que veut dire « être chinois », il a probablement une vague souvenance que son pays a une splendide histoire, une longue durée de civilisation et une grande quantité de classiques et de vestiges anciens. Mais il n'a probablement aucune idée sur le vrai sens de ces héritages. Il ne comprend ni les textes ni la pensée de ses ancêtres parce que ces patrimoines culturels ont presque tous été détruits par plusieurs révolutions anti-traditionnelles dont une l'impressionne probablement : l'époque de la Révolution culturelle (de 1966 à 1976). Le vrai sens de la révolution est dissipé dans une Chine matérialiste et consumériste. Un Chinois vivant à notre époque n'éprouve jamais les émotions des révolutionnaires. Il s'habille à la mode contemporaine mondiale, il suit la culture moderne populaire, il parle mieux anglais que chinois. Par conséquent, le « Chinois » n'existe plus. Le « Chinois » d'aujourd'hui est simplement une poupée faite de pièces et de morceaux. Le « Chinois » se réduit à une nationalité sans émotion figurant dans un passeport. Le projet de modernisation auquel l'État chinois a consacré une trentaine d'années se solde par une jolie apparence sans valeur. La Chine demeure en apparence une entité unifiée à coups de force.

Il n'est pas donc étonnant de constater la montée de divers nationalismes ethniques sur

le territoire. Le nouvel engouement pour le confucianisme et le jaillissement de divers séparatismes, ceux, des Taiwanais et des Hongkongais, par exemple, déchire la solidarité des Chinois. Faute d'une « identité chinoise » éclatante et partagée, différents groupes ethnoculturels fragmentés cherchent de nouveau leurs propres identités. On cherche le retour à la tradition, à la religion, à l'ethnicité ; l'attachement aux sentiments aux facteurs primordiaux semble être une voie naturelle<sup>411</sup>.

### *L'identité ethnicisée*

Examinons des extraits de quelques chansons très populaires parmi les Chinois :

*... les yeux noirs, cheveux noirs, peau jaune, je suis toujours et à jamais un héritier du dragon...*

*« Les descendants du dragon »*

*... même si je porte des vêtements de style occidental, mon cœur reste un cœur chinois. Chaque pouce de mon corps a été marqué par mon ancêtre avec le cachet de la Chine... le fleuve Changjiang, la Grande muraille, le fleuve Jaune, et le mont Huangshan pèsent lourd dans mon cœur...*

*« Mon cœur chinois »*

*... le visage jaune, les yeux noirs... le même sang, la même race...*

*« Les Chinois »*

Voici des paroles des chansons « patriotiques » les plus représentatives largement répandues parmi les Chinois depuis les années 1980. Il n'est pas difficile d'y voir l'attachement identitaire à la nation. Dans la première chanson composée par un Taiwanais

---

<sup>411</sup> Force est de constater que dans les premières trente années où l'État communiste chinois s'appliquait à construire une famille communiste abritant tous les groupes ethniques, l'accentuation du communisme n'écarte pas les fondements ethniques de la population. En fait, tout comme nous avons développé plus haut, l'identité ethnique des Chinois a été intentionnellement conservée et cultivée à travers des politiques de différenciation du *minzu*.

Hou De-jian et la troisième chantée par le pop star hongkongais Andy Lau, le « Chinois » est défini d'une façon ostentatoire par ses qualités physiques. La deuxième, composée et chantée par deux Hongkongais rapporte l'identité chinoise aux montagnes et aux rivières. Ces paroles associant les caractéristiques raciales avec les symboles de la grandeur naturelle projettent une image de la Chine éternelle. Elles attribuent la continuité historique du « Chinois » aux particularités ethniques. Ces paroles laissent entendre que les Chinois gardent leur ethnicité inchangée depuis des milliers d'années et que cette ethnicité ne changera jamais. En 2012, un autre chanteur populaire taiwanais né aux États-Unis, Leehom Wang a réinterprété « les Descendants du dragon » au Gala de Nouvel An de CCTV<sup>412</sup> (la Télévision centrale de Chine), en chantant ceci : *ayant grandi dans la terre de l'Autre, je suis descendant du dragon quand je deviens un homme*. Cela réaffirme une identification ethnicisée. Une personne étant née, ayant grandi et ayant été éduqué hors de la Chine se proclame « Chinois », car il s'identifie ethnoculturellement à la Chine.

Si nous jetons un regard plus attentif sur ces chansons, deux choses intéressantes sont notables. Premièrement, ces chansons sont toutes créées ou interprétées par des « Chinois » vivant hors de la Chine continentale. Puisque leurs antécédents voire leur citoyenneté n'ont rien en commun avec la Chine continentale, la lignée et les traits physiques sont leurs seuls moyens de s'identifier avec la Chine. Deuxièmement, dans leurs louanges de ce qui est « Chinois », le concept correspond parfaitement à l'ethnie majoritaire han et à la culture han. Les fleuves Changjiang et Jaune, la Grande Muraille sont tous les symboles exclusivement réservés aux Han. Ces « Chinois » dits « d'outre-mer » sont sans exception de l'ethnie han et prennent pour acquis que les Chinois sont

---

<sup>412</sup> C'est une émission annuelle de spectacles qui marque le Nouvel an chinois et qui est regardée par des centaines de millions de téléspectateurs.

tous comme eux, c'est-à-dire qu'ils ont les yeux noirs, les cheveux noirs et la peau jaune, sans plus. Le créateur des « Descendants du dragon » lors de sa visite dans le Xinjiang, en 1983, a été profondément touché par le fait que tous les Chinois n'ont pas des yeux noirs, des cheveux noirs et la peau jaune<sup>413</sup>. Il a par la suite modifié les paroles de la chanson en conséquence ; c'est devenu « Que vous le vouliez ou non ». Néanmoins, à travers la diffusion et la popularisation de la culture populaire, les « descendants du dragon » ainsi que les « descendants des Empereurs Yan et Huang » sont devenus les synonymes les plus courants pour décrire les « Chinois ». En d'autres termes, l'identité chinoise est appréhendée d'une façon ethnicisée, et ethnicisée avec une seule ethnie, l'ethnie han. L'identification du Chinois au Chinois han favorise à son tour la pétrification de l'identification générale des Chinois. Cette notion popularisée du Chinois rejette les groupes non-han ; elle contredit la notion agréée par l'État d'une communauté unie, composée de groupes ethniques divers.

Certes, le gouvernement chinois est lui-même ambigu à l'égard de ces formulations ethnicisées : d'une part, il espère que ce lien ethnique au-delà de la divergence idéologique peut attendrir les « compatriotes » de Hong Kong, de Macao, de Taiwan et d'outre-mer, afin de créer un nouveau « Front uni patriotique » ; d'autre part, il redoute que ces formulations non inclusives blessent les sentiments de certaines minorités.

Ces chansons patriotiques propagent une identité ethnicisée. Par une telle production, dissémination et interaction parmi les élites et les masses, la compréhension chinoise de l'identité se durcit en identité ethnique. Les Chinois tendent à se définir par ces éléments primaires, biologiques et irrationnels et à les mystifier tout en ayant la conviction

---

<sup>413</sup> Y-h. CHENG, préc., note 409.



que la survie et la perpétuation des Chinois et de la culture chinoise dépendent forcément des bénédictions de ces éléments difficiles à imiter et à emprunter<sup>414</sup>. Ce qui est plus inquiétant, c'est que ce « Chinois » ethnicisé exclut les groupes non-han. Même si les minorités sont reconnues comme membres de la nation chinoise, elles contribuent peu aux caractéristiques essentielles de l'être chinois. Elles sont tolérées parce qu'elles acceptent d'être assimilées et cela révèle la force assimilatrice et la supériorité des Han.

La façon dont les Chinois s'identifient ressemble, encore aujourd'hui, à cette « identification primaire » telle que décrite par Geertz. L'identité collective est perçue comme un assemblage d'éléments constants et perpétuels (la terre, l'ancêtre commun, les traits physiques, etc.). Une telle identification « close » crée un fossé infranchissable entre « nous » et ceux qui ont leurs propres valeurs culturelles innées et immuables. Dans la réalité, cette identification exclusive ainsi que le nationalisme qu'elle engendre ne couvre pas toutes les ethnies situées aux confins de la Chine. Elle empêche en effet la communauté chinoise, composée de différentes identités ethnoculturelles, de développer une identité ouverte. C'est le cas, notamment, des Tibétains et des Ouïghours que les Chinois s'ingénient à intégrer. Bref, cette identification exclusive empêche la reconstruction d'une identité moderne et pratique, à savoir une identification ouverte à la négociation par la participation active de chacun et sur ce qui constitue une « bonne » société possédant une nouvelle identité partagée.

### *L'identité contestée*

Le politologue Kymlicka propose trois stratégies que l'État peut adopter eu égard à

---

<sup>414</sup> *Ibid.*

l'identité nationale<sup>415</sup> : la première consiste à exprimer l'identité nationale du groupe dominant et à l'imposer aux autres groupes nationaux pour les assimiler. Cette option assimilatrice s'avère, toutefois, inefficace depuis le 20<sup>e</sup> siècle. Elle a même obtenu l'effet inverse : les minorités ne reculent devant rien, même la violence, pour résister à l'assimilation. La deuxième consiste à reconnaître toutes les identités nationales au sein de l'État, sous forme de « fédéralisme multinational » qui assure l'autonomie des minorités dans une unité politique secondaire. Néanmoins, cette option de reconnaissance ne confirme qu'un fait : les différentes identités nationales existent dans un État, mais elles ne stabilisent pas la communauté politique d'ensemble, prétendument fondée sur une identité partagée. Vient donc la troisième stratégie qui complète la deuxième : la création d'une identité supranationale ou d'une identité panétatique. Autrement dit, l'État promeut une identité supranationale de haut degré, au-delà de toutes les distinctions des groupes nationaux (secondaires ou sous-étatiques), tout en protégeant les diverses identités nationales. Cependant, parce que les groupes dominants tendent à définir cette nouvelle identité supranationale de manière à privilégier leurs propres identités et intérêts nationaux particuliers, cette option, du point de vue des minorités, a plutôt l'air d'une politique assimilatrice dissimulée. Généralement, d'après Kymlicka, « la plupart des membres de la majorité ne font pas la distinction entre leur identité nationale et leur identité supranationale : ils projettent simplement les caractéristiques de la première sur la dernière et donc présument que la promotion de la dernière par l'État implique la promotion de la première »<sup>416</sup>. Kymlicka avance de plus que la promotion de l'identité supranationale par les groupes dominants n'est pas une machination élaborée, comme le redoutent les minorités, dans le but de déguiser leurs ambitions

---

<sup>415</sup> W. KYMLICKA, «Identity Politics in Multination States» dans European Commission for Democracy through Law, Council of Europe et Moldavie. Ministerul Afacerilor Externe (dir.), *State Consolidation and National Identity*, Strasbourg, Council of Europe Publishing, 2005

<sup>416</sup> *Ibid.*

de promouvoir leurs propres identités nationales. Bien au contraire, les membres de la majorité manquent de conscience pour différencier leurs caractéristiques nationales de l'identité supranationale. Ainsi, ils ne peuvent pas se rendre compte que la promotion d'une identité supranationale parmi différentes identités nationales montre en fait de la partialité pour les intérêts de la majorité. C'est pour cette raison que les minorités tendent à contester une telle identité supranationale qu'elles estiment leur avoir été imposées.

Depuis la prise du pouvoir du PCC, les politiques sur les minorités se centrent sur la reconnaissance politique, le développement économique et l'absorption des élites ethniques, supplémentées par la répression : on cherche ainsi à gagner la loyauté des minorités envers l'État. Avant 1978, la catégorisation des ethnies entreprise par le gouvernement chinois, à l'exemple de l'URSS, a confirmé officiellement les identités particulières de chaque groupe ethnique. Toutefois, en général, ces identités ont fait place à une identité « supranationale » marquée par l'idéal communiste et l'identité prolétaire. À cette époque-là, la notion de « nation chinoise », jadis fortement promue durant les guerres contre les impérialistes étrangers, a été abandonnée et remplacée par celle de « nouvelle Chine communiste ». Être chinois, sans égard à l'identité ethnique, était définie comme être constructeur et successeur du communisme.

La transformation sociale de la fin des années 1970 a fracassé le rêve communiste et libéré l'espace pour que les minorités ethniques puissent retourner à leurs particularismes. La construction des identités particulières par les minorités, soutenue par des accommodements de l'État, a démantelé l'identité « supranationale » précédente. Pour préserver l'État multinational, l'État chinois devra reprendre son idée de « construction

nationale » en redéfinissant ce que sont les Chinois et en trouvant une nouvelle identité supranationale acceptée par tous les groupes sous-étatiques. Nous avons remarqué à cet égard que le PCC décrit le nationalisme étatique dans les discours politiques comme « la route socialiste aux couleurs chinoises », « le rêve chinois », etc. pour créer une nouvelle identité ; cette identité est ainsi accrochée par la citoyenneté à la République populaire de Chine. Le terme « nation chinoise » retourne donc à la narration officielle, afin d'accueillir tous les groupes ethniques. Or, la désignation « Chinois », teintée d'une connotation nationale, fait l'objet, en théorie et en pratique, de contestations venues des minorités elles-mêmes qui invoquent leur propre nationalisme.

Rappelons que dans l'histoire prémoderne, le terme « Chinois » se réfère au groupe han. Cela donne une connotation ethnoculturelle par rapport aux groupes non han<sup>417</sup>. Lorsque l'on donne de nouveau à l'identité chinoise une connotation nationale, le terme « Chinois » ne peut, pour les minorités, que faire référence aux Han. En fait, le débat académique sur l'utilisation du terme « Chinois » ou « Han » pour désigner les Chinois han n'a pas de fin. Le sens des termes français « Chine » et « Chinois » dépend dans une grande mesure de la façon dont on perçoit et comprend la Chine. Cela influence les narrations historiques. Par exemple, les historiens décriront les dynasties des Yuan (les Mongols) et des Qing (les Mandchous) selon les points de vue : ces deux dynasties sont-elles, oui ou non des dirigeants d'un réel empire chinois ? Sous l'angle de l'État chinois, les termes « Chine » et « Chinois » sont employés pour dénoter les significations civiques et politiques du pays et de la citoyenneté<sup>418</sup>. Pour certaines minorités, par

---

<sup>417</sup> Bien que les Han et les non Han se différencient par la civilisation à ce moment-là, ces deux groupes, dans la perspective d'aujourd'hui, notamment d'un point de vue des minorités, sont distingués en ethnie, parce qu'évidemment, les civilisés sont associés avec les Han et les barbares sont associés avec les non Han.

<sup>418</sup> Il est à noter que l'État chinois utilise ces termes dans un sens ethnique lorsqu'il s'adresse à Taiwan alors que les Taiwanais utilisent ces termes dans un sens politique pour se différencier des Chinois, citoyens de la RPC.

exemple des Tibétains qui ne s'identifient pas avec la Chine, ces termes dénotent les concepts équivalents aux « Tibet » et « Tibétains ». Ce sont des termes ethniquement et politiquement chargés, car ils font référence à l'ethnie han qui a envahi et colonisé le Tibet.

Par conséquent, une telle construction nationaliste de l'identité chinoise ne fait probablement son effet que chez les Han. Comme l'a indiqué Kymlicka<sup>419</sup>, la plupart des Han ne font pas la distinction entre l'identité han et l'identité chinoise. Ils ne prennent pas le temps de réfléchir à la façon dont l'identité chinoise prétendue « supranationale » se distingue de leur héritage han. La majorité s'aperçoit rarement qu'elle est d'origine han ; elle se considère simplement comme étant Chinoise, non pas Chinoise han. Au contraire, ces efforts destinés à promouvoir une identité supranationale associée à l'État, provoque en pratique, l'inquiétude chez minorités. Celles-ci les considèrent comme imposés par le groupe dominant. Autrement dit, la promotion étatique de l'identité chinoise stimule le réveil de la conscience nationale des minorités et suscite leurs résistances. Il apparaît que les agitations sociales, celles du 14 mars 2008 au Tibet et du 5 juillet 2009 au Xinjiang, annoncent l'échec des efforts du gouvernement central et montrent les efforts des minorités ethniques à contester une appartenance nationale qui leur paraît imposée.

L'accroissement des tensions ethniques confirme que les contestations des minorités sur l'identité sont réelles. Ces conflits révèlent que les minorités désirant se séparer de la Chine se trouvent dans une crise profonde dans la mesure où elles craignent de perdre leur culture nationale. Ce qui est plus important, c'est qu'elles se trouvent dépossédées

---

<sup>419</sup> W. KYMLICKA, préc., note, 415

de pouvoir décisionnel à l'égard du développement de leur propre identité. Sans une participation politique efficace pour exercer un pouvoir autonome dans leurs propres communautés ni des canaux ordinaires pour déverser leurs rancunes ou dialoguer avec la majorité en vue d'arriver à des compromis, les minorités s'estiment obligées de ne pas s'identifier avec l'État dominé par les Han. Il n'est pas étonnant qu'elles soient tentées par la séparation.

Outre les facteurs domestiques conduisant les minorités à s'éloigner de l'État chinois, les facteurs internationaux jouent aussi un rôle important qui influe sur l'identification des minorités avec la Chine. Han En-ze a fait des recherches auprès de cinq communautés ethniques représentatives et il conclut que la communauté internationale et la perception que le groupe de même ethnie à l'extérieur de la Chine ont des meilleures opportunités politique, économique et culturelle contribuent à pousser le groupe ethnique à l'intérieur de la Chine à résister contre la construction nationale de l'État chinois<sup>420</sup>. Le cas des Ouïghours fait parvenir à cette conclusion alors que la montée et le déclin du mouvement nationaliste des Tibétains sont surtout liés étroitement aux assistances internationales<sup>421</sup>.

Face aux contestations des minorités par rapport à leur identité, le gouvernement chinois d'une part impute constamment la cause aux forces internationales hostiles à la Chine, mais, d'autre part il continue à étouffer toute dissidence politique par des actions internes. Depuis les attentats du 11 septembre 2001, des mesures répressives plus sévères sous prétexte d'antiterrorisme ont été mises en place pour mettre les minorités

---

<sup>420</sup> E-z. HAN, préc., note 410

<sup>421</sup> *Ibid.*

désobéissantes à la raison. Il semble que le gouvernement chinois ne tolère aucun nationalisme ethnique qui contredit à la version officielle de l'identité nationale chinoise. Le maintien de l'héritage impérial, celui d'un territoire multinational s'appuie plutôt sur l'exercice de la force. L'unité dans la diversité de la nation chinoise, formulée par Fei Xiao-tong, n'est pas une existence réelle comme les historiens essaient de le faire croire. Ce n'est qu'une hypothèse théorique, un objectif à atteindre en matière de construction de l'identité chinoise.

### 3.2.2. Une citoyenneté commune sert-elle à combler les différences ?

La citoyenneté, inscrite dans un cadre national territorialement et culturellement délimité, l'État-nation, exige que toutes les personnes sans égard à leur ethnie, sexe, classe, état social ou mode de vie, partagent une même identité étatique et une conviction politique et qu'ils assument l'obligation politique et la responsabilité sociale sur une base égalitaire. L'identité ethnique, elle, souligne les différences qui caractérisent les communautés. Elle s'intéresse aux privilèges des groupes particuliers et encourage ces derniers à renforcer leurs propres caractéristiques ethnoculturelles. La mise en relief de la particularité d'une communauté heurte évidemment l'esprit public inscrit dans le domaine de la citoyenneté. Cela, croit-on parfois, mettrait en péril la cohésion sociale requise dans une démocratie stable. Traditionnellement, la promotion d'une citoyenneté homogène dans un État-nation a donc été considérée comme une tâche légitime dans un État démocratique. Par contre, le monde des États-nations revendique sa légitimité politique en faisant référence aux normes d'autodétermination des peuples ; l'État démocratique, gouverné par son « peuple » exige le consentement des citoyens et ceux-ci forment effectivement ce « peuple » exerçant sa souveraineté populaire<sup>422</sup>. En d'autres

---

<sup>422</sup> W. KYMLICKA, préc., note 225

termes, la démocratie présuppose que l'État est l'incarnation d'une seule « nation », soit un seul peuple qui possède son droit à l'autodétermination.

Évidemment, cette perception de la citoyenneté s'applique aux libéraux classiques qui considèrent comme un point de départ ainsi qu'un point de destination du pouvoir d'État les droits civils de la personne qui se trouvent égaux devant la loi. Cela veut dire que l'État devra accorder sans discrimination une protection égale aux droits individuels. Accorder les droits ou privilèges en fonction de l'appartenance aux groupes spécifiques est considéré comme intrinsèquement discriminatoire, car cela ferait surgir deux classes de citoyens. L'orientation culturelle d'un individu est considérée comme inscrite dans la sphère privée, et l'État libéral devra rester neutre par rapport aux diverses valeurs religieuses, morales ou culturelles spécifiques des individus. La culture, en ce cas, est traitée comme une valeur que les citoyens doivent être libres de posséder dans leur vie privée. Toute mesure visant à mettre en valeur la prédominance du caractère ethnique dans la vie publique est perçue comme susceptible de favoriser les divisions. Elle crée un engrenage de compétitions, de méfiances et d'antagonismes entre les groupes ethniques, soit « un corrosif qui ronge les liens unissant la nation »<sup>423</sup>.

Ainsi, une démocratie libérale doit chercher à empêcher que les identités ethniques soient politisées ; elle rejette tous les droits des minorités ou toutes les politiques du multiculturalisme qui impliquent une reconnaissance explicite des groupes ethniques. L'État cherche donc à éroder tout sens d'appartenance nationale des minorités concentrées dans une partie du territoire ; par exemple il limite les droits linguistiques des minorités, il abolit les formes traditionnelles d'autonomie ou il encourage les membres

---

<sup>423</sup> Cynthia WARD, «The Limits of "Liberal Republicanism": Why Group-Based Remedies and Republican Citizenship Don't Mix», (1991) 91 *Columbia Law Review*



du groupe dominant à immigrer dans le pays d'origine des minorités.

Cependant, avec le renouveau du conservatisme culturel – représenté par la résurgence du nationalisme ethnique, notamment dans les nouveaux États postsoviétiques, la montée du mouvement nativiste contre les immigrants dans les démocraties libérales occidentales, la mobilisation politique des peuples indigènes sur la scène internationale et la renaissance du sécessionnisme national dans les États multinationaux démocratiques et non démocratiques — qui conteste l'ordre politique existant au nom des droits des minorités, cette notion individuelle et libérale de la citoyenneté universelle est remise en cause par la notion pluraliste et culturelle de la citoyenneté différenciée.

Les minorités ont d'abord employé des arguments d'histoire et de justice pour démontrer que l'adoption de mesures préférentielles par l'État constitue en fait une compensation et un remède pour les désavantages dont elles ont souffert. Les défenseurs des droits des minorités dévoilent notamment que la neutralité des institutions publiques alléguée par l'État libéral et fondée sur l'appel à la citoyenneté commune s'est révélée trompeur pour favoriser les intérêts du groupe dominant au détriment des minorités<sup>424</sup>. En réalité, cette neutralité envisagée par les libéraux rawlsiens ne peut pas exister, car toute culture politique se déploie dans une société où la culture du groupe dominant prédomine. Les écoles publiques, les institutions gouvernementales, les jours fériés, etc. reflètent toujours la langue et la culture du groupe dominant. Ainsi, le libéralisme fondé sur l'égalité formelle vise à construire une citoyenneté homogène par une approche d'assimilation implicite. Le refus d'accorder toute reconnaissance aux cultures des minorités voile l'objectif ultime qui est de contraindre ou de presser tous les citoyens à se

---

<sup>424</sup> W. KYMLICKA, préc., note 83, p.181, 258-259

considérer comme des membres d'une seule culture nationale commune qui fusionne toutes les différences ethniques préexistantes<sup>425</sup>. Ces efforts d'inspiration purement jacobine ne sont pas arrivés à éliminer les différences ethniques, ils les ont renforcées, une fois que ce jeu est percé par les minorités.

Il convient de dire que ce débat s'est soldé par le succès des défenseurs des minorités. Ceux-ci ont persuadé les États d'admettre que la reconnaissance des droits des minorités est une affaire de justice sociale. Cependant, un nouveau débat sur la citoyenneté démocratique soulève un nouveau défi, celui de la mise en valeur du particularisme en faveur des droits des minorités. La citoyenneté implique trois idées distinctes<sup>426</sup>, à savoir (1) le statut d'un individu comme citoyen est défini par une panoplie de droits civils, politiques et sociaux ainsi que par des obligations vis-à-vis les institutions publiques ou de l'État ; (2) l'identité d'un individu en tant que membre d'une communauté politique, par rapport aux autres identités fondées sur par exemple la classe, la race, l'ethnie, la religion, la sexe, etc. Il s'agit d'une appartenance qui permet de « nous comprendre et de nous localiser dans le monde » par rapport à l'Autre<sup>427</sup> ; et (3) la vertu civique laquelle, selon Galston, se divise en quatre types<sup>428</sup>. Par ailleurs trois inquiétudes correspondantes sont exprimées par les critiques des droits des minorités<sup>429</sup>, à savoir (1) la perte du statut de citoyenneté égalitaire ; (2) la fragmentation ou l'affaiblissement de l'identité citoyenne ; et (3) l'érosion de la vertu civique, notamment la perte de la capacité de participer aux débats publics.

---

<sup>425</sup> Iris Marion YOUNG, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, 1990, p.102-103

<sup>426</sup> Will KYMLICKA et Wayne NORMAN, «Citizenship in culturally diverse societies: Issues, contexts, concepts» dans Will KYMLICKA et Wayne NORMAN (dir.), *Citizenship in diverse societies*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 30-41

<sup>427</sup> Friedrich KRATOCHWIL, «Citizenship: On the Border of Order» dans Yosef LAPID et Friedrich V. KRATOCHWIL (dir.), *The Return of culture and identity in IR theory* Boulder, Colo., Lynne Rienner Pub., 1997, p. 182

<sup>428</sup> Ce sont des vertus générales, sociales, économiques et politiques. Voir William A. GALSTON, *Liberal purposes: goods, virtues, and diversity in the liberal state*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1991, p.221-224

<sup>429</sup> W. KYMLICKA et W. NORMAN, préc., note 426, p.31-39

En outre, le recours à la citoyenneté comme lien qui assure la cohésion sociale pourrait, selon ces auteurs, amollir le lien de solidarité et d'unité politique qui peut résulter de la mise en relief de l'identité particulière des minorités, notamment le cas de la sécession revendiquée par des minorités nationales territorialement concentrées<sup>430</sup>.

En réponse à ces préoccupations, les défenseurs des droits des minorités avancent que la citoyenneté démocratique commune parvient ni à faire disparaître les craintes exprimées par leurs tenants ni à faire taire les minorités problématiques. Au contraire, c'est bien la citoyenneté différenciée qui sert à réduire les problèmes. En termes d'égalité entre les citoyens, ils démontrent que c'est la reconnaissance des droits des minorités qui contribue à une vraie égalité en ce qu'elle peut remédier aux désavantages dont elles souffrent dans la société où elles se trouvent. En ce qui concerne l'érosion de l'identité citoyenne commune par les droits de minorités, les tenants de ceux-ci contestent la présupposition de l'existence d'une telle identité, et proposent que l'attribution des droits des minorités encourage en fait ces groupes marginalisés à s'identifier avec la communauté d'accueil. Lorsqu'il s'agit de l'érosion de la vertu civique, les défenseurs des minorités estiment qu'il faut d'abord prendre en compte les besoins des différents groupes pour que ceux-ci se sentent comme des membres de la société et donc se procurent la capacité d'y participer. Enfin, dans le domaine de l'unité politique, ils démontrent que la privation des pouvoirs des minorités nationales en quête d'indépendance est souvent susceptible de provoquer plus de ressentiments et d'hostilités. Les mouvements nationalistes de tels groupes peuvent être motivés non seulement par leurs gouvernements autonomes exerçant l'autonomie, mais également par le gouvernement

---

<sup>430</sup> *Ibid.* p.39

central qui tente de promouvoir l'identité nationale de l'État que les minorités nationalistes craignent<sup>431</sup>.

En somme, la citoyenneté différenciée vise à mettre fin à l'assimilation en donnant aux minorités culturelles des droits leur permettant de protéger leur culture et leur identité contre la pression d'homogénéisation qui proviennent de l'État et de la société. La citoyenneté différenciée peut s'adapter aux États multinationaux, car, d'une part, elle « rejette l'approche réaliste conservatrice qui voit dans les revendications autonomistes des minorités nationales une menace à l'intégrité territoriale des États existants »<sup>432</sup> ; et d'autre part, elle peut répondre aux aspirations autonomistes des minorités nationales territorialement concentrées à travers un fédéralisme basé sur l'identité<sup>433</sup>.

#### *De la politique ethnique à la politique civique*

La politique moderne en droit international public a deux principes fondamentaux, mais antinomiques : celui de la souveraineté étatique et celui de l'autodétermination nationale. Le premier exige que la souveraineté d'un État reconnu par la communauté internationale ne soit pas aisément contestée alors que le deuxième accorde aux groupes « nationaux » le droit à l'indépendance. Pour un État-nation proprement dit, soit un État uninational, ces deux principes sont cohérents parce que l'État et la nation sont congrus. La discordance entre ces deux principes ne se produit que dans les États multinationaux. Lorsqu'il s'adresse à l'extérieur, l'État met en valeur l'inviolabilité de sa souveraineté

---

<sup>431</sup> Pierre A. COULOMBE, *Language rights in French Canada*, New York, NY, P. Lang, 1997, p.135-150

<sup>432</sup> Rainer BAUBÖCK, «Why Stay Together?, A Pluralist Approach to Secession and Federation» dans W. KYMLICKA et W. NORMAN (dir.), *Citizenship in diverse societies*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 383

<sup>433</sup> Fédéralisme multinational selon Kymlicka, qui divise la population en différentes nation séparées, chacune ayant ses propres droits historiques, ses territoires et ses pouvoirs autonomes ; et chacune, par conséquent, avec sa propre communauté. Chacune peut donner à sa propre communauté politique son allégeance première, la valeur et l'autorité de la fédération dont elle est membre dérivant de celle-ci. Voir W. KYMLICKA, «The Paradox of Liberal Nationalism» dans *Politics in the Vernacular*, Oxford; New York, Oxford University Press 2001, p. 114-115

en se proclamant nation comme titulaire de l'État souverain, alors qu'il refuse de reconnaître le droit à l'autodétermination des « nations » se trouvant en son intérieur. C'est le conflit entre ces deux principes qui gêne l'État chinois face aux revendications des minorités nationales. L'incapacité de justifier son refus d'accorder le droit à l'autodétermination à ses minorités nationales oblige le gouvernement chinois à contrôler ses minorités nationales problématiques de tout le poids de sa force. Ce moyen d'étouffement ne règle pas les problèmes ; il ne fait que les reporter à plus tard. Dans une autre perspective, ces deux principes politiques correspondent à deux nationalismes en opposition : le nationalisme étatique et le nationalisme local. Ces deux nationalismes partagent la même vocation ultime de l'indépendance politique et leur distinction consiste à quelle unité politique a droit à l'indépendance. Le premier nationalisme considère l'État comme sujet de l'indépendance et le second comme des minorités nationales. Ainsi, dans un État multinational qui invoque le nationalisme pour légitimer le pouvoir politique ou la mobilisation politique, l'État se trouve dans une situation embarrassante face aux minorités nationales sorties du même moule.

Le gouvernement chinois cherche sans aucun doute à promouvoir l'identification des minorités avec l'État chinois pour des fins d'intégration sociale. Pour atteindre ce but, une politique de « citoyenneté différenciée » a été adoptée : les Chinois sont traités différemment selon leur identité ethnique officiellement reconnue. Plus précisément, les minorités ethniques ont reçu des privilèges politiques, économiques et sociaux. Cependant, cette politique qui se fonde sur la performance<sup>434</sup> ne fonctionne plus dans une Chine pratiquant l'économie de marché. Avec l'agrandissement de l'écart économique entre les Han et les minorités entraîné par l'économie de marché, ainsi que l'incapacité

---

<sup>434</sup> L'État chinois s'engage à offrir des performances économiques aux minorités pour qu'elles se trouvent sur la route de modernisation avec les Han.

étatique de répondre continuellement aux besoins des minorités, celles-ci rejettent la responsabilité sur l'État et s'en éloignent graduellement. Les émeutes au Tibet en 2008 et au Xinjiang en 2009 ont bien révélé la crise des politiques ethniques de Beijing. Cette politique de différenciation, qui n'a pas abouti à une stabilité politique confirme les soucis exprimés par des sceptiques. Ceux-ci estiment que les droits des minorités encourageraient l'identification avec leurs ethnies et réduiraient leur identification avec l'État. Fondamentalement, le système de catégorisation des *minzu* crée des différenciations entre les personnes et ces différences sont couplées avec la distribution des intérêts. Ainsi, un individu tend à se définir depuis l'identité ethnique face aux intérêts réels. Parmi plusieurs identités qu'une personne peut assumer, l'identité ethnique est accentuée et cela génère l'émergence du nationalisme des minorités.

Parallèlement à l'appel de la citoyenneté, le nationalisme civique revient dans le discours sur les *minzu*. Comme nous l'avons vu précédemment, l'appel est relancé pour atténuer l'identité ethnique officiellement reconnue et pour solidariser la population chinoise par la citoyenneté universelle. Mais cette idée de dépolitisation du *minzu* (ou la citoyennisation) qui tente de remplacer le droit collectif des minorités par le droit individuel des citoyens, est susceptible de retourner au modèle assimilationniste ; elle demande en effet aux minorités d'abandonner les particularités de leur ethnie. Dans la perspective des minorités, cette idée n'est ni tolérante ni impartiale comme on le proclame. En réalité, la dépolitisation se transformerait en une assimilation au groupe dominant. L'idée d'affaiblissement de la conscience ethnique et du renforcement de la conscience civique tente de promouvoir une identité chinoise, une identité supranationale prétendue au-delà de la différenciation ethnique, mais aux yeux des minorités, elle est probablement une sorte de « hanification » dissimulée. Ce risque est d'autant plus

réel que l'idée de suprématie de la souveraineté étatique prédomine et la démocratie qui assure la participation politique de tous les citoyens reste à établir. Le nationalisme civique exige en effet l'identification civique des individus envers l'État et celle-ci se produit dans la mesure où les institutions d'État satisfont aux droits des citoyens. Dans un régime autoritaire, l'appel à la dilution de l'identité ethnique constitue en fait une dissimulation de la problématique des minorités parce qu'il néglige les vraies causes qui donnent lieu aux malentendus. La gouvernance autoritaire permet à l'État chinois de maintenir une structure multinationale « impériale » d'apparence unifiée, mais elle ne génère pas une identité civique servant de lien de solidarité volontaire.

### 3.2.3. La démocratisation chinoise et la question de l'identité nationale

Certains libéraux chinois estiment que la libéralisation politique de l'État chinois, notamment la mise en œuvre d'une vraie autonomie régionale de type fédéral, pourra régler la question des minorités ethniques et surtout la question du séparatisme<sup>435</sup>. La démocratisation de la Chine est considérée comme la solution fondamentale pour gérer la diversité ethnique de la population. Malheureusement, il semble que les dirigeants de la Chine sont peu disposés à initier une réforme démocratique à l'échelle du pays. En fait, les nationalistes étatiques considèrent que la démocratisation met en danger l'unité nationale et l'intégrité territoriale de la Chine donc ils s'y opposent fermement. La dissolution de l'URSS, l'éclatement de la Yougoslavie et la séparation du Timor oriental de l'Indonésie ont renforcé la résistance de l'autorité chinoise à la démocratisation. Par contre, la reprise de Hong Kong et celle de Macao par la Chine ont affermi la conviction du PCC, selon laquelle c'est le pouvoir, non pas la démocratie qui peut

---

<sup>435</sup> Jun-ning LIU, « Fédéralisme, solution libérale pour une grande puissance » dans Ding-ding WANG (dir.), *Freedom and order; perspectives from Chinese scholars*, Beijing, China Social Science Press, 2002 (刘军宁：《联邦主义：自由主义的大国方案》，收录于汪丁丁（编）：《自由与秩序：中国学者的观点》，北京，中国社会科学出版社，2002年6月）

unifier la Chine. Il semble que le nationalisme (territorial ou étatique) chinois constitue une entrave à la démocratisation.

Harald Bockman pour sa part pense que la Chine possède encore les caractéristiques d'un empire et que la Chine « moderne », fondée sur la citoyenneté, n'est pas encore arrivée à sa forme définitive<sup>436</sup>. Pour un empire multiethnique qui veut devenir un État-nation, l'émergence et la persistance du nationalisme ethnique et du séparatisme vont inévitablement tendre à se produire selon lui. L'empire, en ce cas, se transformera en des États plus petits et plus homogènes sur la base ethnique. Cela s'avèrera si les groupes ethniquement minoritaires se considèrent comme politiquement contrôlés par l'autorité centrale ; ils aspireront ainsi à l'indépendance nationale, tout comme ce fut le cas dans les empires britannique, ottoman et russe. Dans le cas soviétique en particulier, l'affaiblissement du contrôle totalitaire qui a libéré les sentiments d'ethnonationalisme et la tension ethnique, autrefois contenue, a conduit à l'éclatement du système impérial.

En fait, si on jette un regard sur l'histoire chinoise, on voit que depuis la fin de la dynastie des Qing, plusieurs générations de démocrates chinois n'ont épargné aucun effort pour prôner l'édification d'un État-nation démocratique et les partis KMT et PCC ont tous essayé d'adopter l'approche démocratique pour traiter la question de l'identité nationale. Malheureusement, ces efforts ont été soit pris à la légère, soit abandonnés aussitôt après la prise du pouvoir politique. Ce sont toujours les nationalistes pan-chinois, les autoritaristes et les centralistes qui l'ont emporté sur les démocrates et les libéraux. On craignait que la démocratie ne sape l'unité de la Chine. La démocratie, si elle se

---

<sup>436</sup> Harald BØCKMAN, H., «China Deconstructs? The Future of the Chinese Empire-State in a Historical Perspective» dans Kjeld Erik BRØDSGAARD et David STRAND (dir.), *Reconstructing Twentieth-century China: State Control, Civil Society, and National Identity*, Oxford, Clarendon Press, 1998, p.310



manifeste, ne devra jamais menacer l'intégrité territoriale de la Chine ; toute démocratisation doit présupposer le maintien de l'unité nationale de la Chine.

Alors la démocratisation aboutira-t-elle nécessairement à la désintégration de la Chine ? La démocratisation provoquera-t-elle la désintégration de la Chine ? Des pessimistes estiment que la démocratie ne sera jamais adoptée par la Chine. Pour eux, la « question nationale » ne sera pas réglée, car la vision chinoise implique une clôture permanente du territoire, un espace historiquement hérité qui demeure incontestable. He Bao-gang, par exemple, après avoir examiné les faits historiques et la réalité politique de l'identité nationale, soutient que la démocratisation renforce les minorités et l'ethnonationalisme, et que par conséquent ils pourront briser l'unité territoriale de l'ancien « empire »<sup>437</sup>. Pour lui, la démocratisation dans un territoire donné facilite largement l'indépendance, car l'idée inhérente de la démocratie présuppose l'autonomie politique plutôt que la réunification. Cette logique encourage les peuples à utiliser la démocratie pour obtenir leur indépendance ; la démocratisation crée des conditions favorables à l'édification de nouvelles identités nationales. La démocratie, après tout, est une question de pouvoir. La démocratisation implique la redistribution des pouvoirs d'un État vers les différents groupes ethniques.

D'après He, dans un pays ethniquement divisé, il est difficile d'appeler ceux qui détiennent déjà le pouvoir à le rendre ou à le partager avec les autres par des moyens démocratiques<sup>438</sup>. C'est plus facile pour ceux qui n'ont pas encore goûté au pouvoir de l'État et qui luttent pour le pouvoir. La démocratisation fournit une opportunité aux

---

<sup>437</sup> Bao-gang HE, «Why is Establishing Democracy so Difficult in China: The Challenge of China's National Identity Question», (2003) 35 *Contemporary Chinese Thought*, p.71-92

<sup>438</sup> *Ibid.*

élites politiques ; elle les incite à fonder leur propre État plutôt qu'à s'incorporer dans une unité politique plus large pour exécuter leurs aspirations politiques<sup>439</sup>. De plus, la démocratisation est aussi une condition nécessaire à la mise en exécution du droit à l'autodétermination nationale. C'est un argument utilisé par les minorités séparatistes pour justifier la cause de leur indépendance, et le gouvernement central n'a que peu de moyens pour le réfuter. En somme, le silence constant de Beijing à propos de la démocratie dans les cas du Tibet, de Taiwan et de Hong Kong montre que l'État central est profondément convaincu que la démocratie favoriserait la désagrégation de la Chine.

Les optimistes, quant à eux, opinent que la Chine doit profiter de la démocratisation pour régler la question de l'identité nationale. Par exemple, Zhang Bo-shu propose que la démocratisation de la Chine et la résolution de la « question nationale » puissent être interdépendantes<sup>440</sup>. Il avance surtout qu'un traitement sérieux de la question du Tibet peut fournir une occasion pour la Chine de se tourner vers la démocratie et que le démarrage de la démocratisation peut créer des conditions préalables pour le règlement de la question du Tibet. Cependant, Zhang estime que si la Chine se démocratise, le nouvel homme au pouvoir attaquera probablement le séparatisme des minorités au nom de « défense de l'unité nationale » tout en contrant le mouvement libéral. Les efforts des minorités pour l'indépendance, d'après Zhang, conduira sans doute un nouveau dictateur chinois à arriver au pouvoir<sup>441</sup>. Même si la Chine est finalement démocratisée, indique-t-il, il faut tenir compte du sentiment réel du groupe han qui occupe plus de 90 % de la population chinoise. En tant que pays ayant plus de mille ans d'une tradition de

---

<sup>439</sup> *Ibid.*

<sup>440</sup> Bo-shu ZHANG, *La question du Tibet dans la transition démocratique chinoise*, Hong Kong, Suyuan Books, 2014, p.10 (张博树:《中国民主转型中的西藏问题》, 香港, 溯源书社, 2014年, 第10页)

<sup>441</sup> *Ibid.* p.7

« grande unité », « il faut donc prendre en considération le choc entraîné par la fragmentation du territoire des Han qui constituent plus de 90 % de la population chinoise »<sup>442</sup>. Les détenteurs du pouvoir ne toléreraient jamais la désintégration de la Chine. Ils seraient conscients du fait qu'ils sont redevables à la majorité des électeurs dans une nouvelle Chine démocratique. En un mot, la perte du Tibet ou de toute partie du territoire entamera la légitimité de la démocratisation.

Ainsi, Zhang ne pense pas que l'indépendance des minorités, y compris celle des Tibétains soit désirable. Il affirme que le problème tibétain est dû à l'autocratie du PCC. Selon lui, l'autocratie doit être changée par une démocratisation, car toute la population chinoise, han ou non-han, doit jouir des droits libéraux. D'ailleurs, la démocratisation de la Chine, vu ses grandes dimensions territoriales, doit se faire graduellement et pacifiquement. Ce processus peut créer un espace démocratique dans le cadre duquel le gouverneur et l'opposition (comme les séparatistes des minorités) peuvent parvenir à des concessions réciproques par le dialogue et la négociation. D'un autre côté, le règlement de la question tibétaine pourrait constituer une « percée » pour inaugurer une réforme démocratique de la Chine. La « voie du milieu » proposée par le Dalai-Lama, soit l'accession à une réelle autonomie dans le cadre constitutionnel de la Chine au lieu d'une indépendance pure et simple, pourrait être considérée comme un débouché pour les deux parties. La présence de Dalai-Lama lui-même fournit une occasion excellente de communication mutuelle<sup>443</sup>.

En fait, des études empiriques ont montré que la transition de l'autoritarisme vers la

---

<sup>442</sup> *Ibid.* p.199

<sup>443</sup> *Ibid.* p.10

démocratie dans une entité politique multiethnique peut produire des résultats différents<sup>444</sup>. La démocratisation peut encourager le mouvement séparatiste conduisant finalement à l'éclatement de l'État, mais elle peut aussi répondre aux revendications sécessionnistes par une conciliation démocratique des diversités ethniques. Dans le cas de la Chine, la démocratisation pourrait être l'occasion, pour le Tibet, soit de créer un État indépendant reconnu par la communauté internationale, soit de se confédérer avec la Chine continentale.

Considérant la mentalité chinoise, ce désir de « grande unification » encadrée par l'histoire, la capacité de reconstruire un État puissant centralisé et la prépondérance démographique absolue de la majorité sur les minorités, la possibilité que la Chine permette sa désintégration est presque nulle. La question de l'identité nationale et celle de la relation État-ethnicité posée à la Chine s'éclairent. Il s'agit de savoir comment l'unité politique existante, la Chine, peut utiliser un arrangement constitutionnel permettant de fournir un cadre politique dans lequel différentes ethnies pourraient se concurrencer et se réconcilier tout en promouvant une identité partagée par toutes les populations présentes sur le territoire. Ce serait une identité assez forte pour empêcher toute tentative de divorce politique pendant la négociation démocratique.

### 3.3. Trouver la voie « chinoise » vers une Chine multi-*minzu*

L'idée dominante chinoise à propos de la question des *minzu* traite de l'unité dans la diversité – la nation chinoise constituée des cinquante-six ethnies. Cette théorie formulée par l'ethnologue Fei Xiao-tong, comme nous l'avons mentionné, utilise la « fusion des *minzu* » et le « lien historique entre les différentes ethnies » pour se justifier. Elle

---

<sup>444</sup> Jacques BERTRAND et Oded HAKLAI, «Democratization and ethnic minorities» dans Jacques BERTRAND et Oded HAKLAI (dir.), *Democratization and Ethnic Minorities: Conflict or compromise?*, London & New York, Routledge, 2013

se répand dans la longue durée pour mettre en relief la communauté entre les Han et les minorités, ce qui permet de démontrer que les cinquante-six *minzu* constituent un ensemble inséparable. Les intellectuels chinois tendent à remonter dans le passé à la recherche des faits pouvant confirmer leur existence commune – la structure ethnique de la diversité dans l’unité – pour justifier la légitimité de l’unité territoriale d’aujourd’hui. Cependant, le recours aux origines historiques communes et aux liens biologiques a de la peine à expliquer pourquoi certaines ethnies (les Mongols, les Kazakhs par exemple) qui appartiennent à une communauté nationale ne se forment pas en une communauté politique (les Mongols sont répartis sur la Mongolie et la Chine). L’un des doutes sur cette théorie est que, puisque ce lien historique n’a pas réussi à éviter des divisions de la nation dans le passé<sup>445</sup>, pourquoi favoriserait-il nécessairement l’unification nationale aujourd’hui<sup>446</sup> ? Plus important encore, elle ne peut pas démontrer si l’État chinois moderne a besoin d’un lien de solidarité, outre celui basé sur la fraternité, pour unir la communauté politique, et s’il y a lieu, comment il sera établi. La diversité dans l’unité ne doit pas s’attarder sur une existence historique ou actuelle ; il doit être un programme théorique dérivé de la crise actuelle et servant à la construction d’une Chine multiethnique future.

### 3.3.1. Le constitutionnalisme patriotique

Habermas décrit l’évolution de l’État-nation moderne par le moyen de l’histoire conceptuelle du mot « nation ». *Natio*, à l’époque romaine, tout comme *gens* ou *populus*, désignait les primitifs ou les tribus n’étant pas encore organisées de manière politique,

---

<sup>445</sup> Rappelons que la durée de division est plus longue que celle de l’unité dans l’histoire chinoise, J-x. GE, préc., note 388

<sup>446</sup> Fen Xu, « Le constitutionnalisme et la culture démocratique de l’après-guerre en Allemagne : la vision constitutionnelle de Habermas », (1998) 6 *Twenty-first Century* (徐僂：《战后德国的宪政与民主政治文化：哈贝马斯的宪政观》), 《二十一世纪》, 1998年6月号)

par opposition à la *civitas*. *Natio*, dans l'usage des Romains, se réfère souvent aux « barbares » ou aux « peuples non civilisés ». « Dans ce vocabulaire classique, écrit-il, les nations sont des communautés ethniques qui sont intégrées géographiquement par l'habitat et le voisinage et culturellement par une communauté de langue, de mœurs et de traditions, mais qui ne sont toutefois pas encore intégrées politiquement par une forme d'organisation étatique. Une telle signification s'est maintenue durant tout le Moyen Âge et jusqu'au début de l'époque moderne »<sup>447</sup>. Il invoque Kant qui écrit : « On appelle nation (gens) cet ensemble qui se reconnaît uni comme une totalité civile en vertu d'une origine ethnique commune »<sup>448</sup>. Il a indiqué qu'à partir du milieu du 18<sup>e</sup> siècle, la différence entre *nation* et *staatsvolk*, soit la différence entre peuple et peuple d'un État, s'estompe. Après la Révolution française, la « nation » devient la source de la souveraineté de l'État et le concept de « nation » se déplace d'une « entité prépolitique » à « une caractéristique constitutive pour l'identité politique des citoyens d'une communauté démocratique »<sup>449</sup>.

Le changement profond du concept de « nation » amène ainsi le changement de la signification de « nation » s'il désigne une identité collective. Cette identité collective varie selon les caractéristiques attribuées en vertu d'une origine (ancêtre, tradition et langue partagés) vers une accentuation sur les qualités particulières acquises même par critique ou par refus de la tradition (qualité politique, valeur et norme sociales, idée politique commune, etc.). Cette caractéristique de l'identité collective marque la distinction entre le nationalisme et le républicanisme, et cette dernière implique deux no-

---

<sup>447</sup> J. HABERMAS, préc., note 36, p.21

<sup>448</sup> *Ibid.*

<sup>449</sup> *Ibid.*

tions de liberté. « L'indépendance nationale et l'autoaffirmation face aux nations étrangères constituent un autre type de liberté que la liberté politique authentique des citoyens *ad intra* »<sup>450</sup>. En d'autres mots, l'accès de l'État-nation à la liberté (soit l'accès d'un tel État-nation à l'indépendance) ne signifie pas l'accès des citoyens de l'État à la liberté (soit l'accès de tels citoyens aux droits politiques). Ainsi, « conceptuellement, la citoyenneté a toujours été indépendante de l'identité nationale »<sup>451</sup> parce que l'identité nationale est plus ou moins associée au lien traditionnel, tandis que la citoyenneté est avant tout liée aux libertés démocratiques.

La distinction formulée par Habermas entre l'entité prépolitique (nation) et l'entité politique (République démocratique) lui permet d'insister sur la culture politique partagée au lieu de la nationalité commune comme fondement de l'unité d'État lorsqu'il réfléchit sur la question de la réunification allemande ainsi que la question de l'identité européenne. Il convient de dire que l'histoire et la réalité de l'Allemagne lui fournissent des éléments importants quant à la formation de son patriotisme constitutionnel. Contrairement à l'Angleterre, aux États-Unis ou même à la France, l'Allemagne n'a pas eu une culture démocratique continue et stable. Pour l'Allemagne, qui a connu le malheur du nazisme, la « République fédérale » était plutôt une aspiration constitutionnelle qu'une réalité. Comment développer une culture politique « démocratique » et « universelle » avec cette histoire marquée par des catastrophes politiques ? Voilà la question posée à l'Allemagne avant de devenir une République fédérale véritable.

---

<sup>450</sup> *Ibid.* p.22

<sup>451</sup> *Ibid.*

Aux yeux d’Habermas, la constitution de l’Allemagne d’après-guerre, soit la *Loi fondamentale de la République fédérale d’Allemagne* incarne l’esprit rationnel de la culture démocratique. Il souligne que l’idée fondamentale de cette constitution est de définir et d’assurer la liberté et l’égalité de la personne. Il estime que l’identification des Allemands avec l’Allemagne – le patriotisme – se fonde sur l’identification avec la valeur normative de cette Loi fondamentale. La force morale de cette Loi fondamentale dérive alors d’une condamnation complète de l’atrocité fasciste qui a bouleversé la conscience humaine :

Our patriotism cannot deny the fact that it was only after Auschwitz – and in a certain sense only after the shock of this moral catastrophe – that democracy was able to sink roots into the motivations and the hearts of German citizens, at least those in the younger generations<sup>452</sup>.

*Notre patriotisme ne peut pas nier le fait que ce ne fut qu’après Auschwitz – et dans un certain sens seulement après le choc de cette catastrophe morale – que la démocratie a été en mesure de prendre racine dans les motivations et les cœurs des citoyens allemands, au moins ceux des plus jeunes générations.*

Il s’agit d’une réflexion profonde sur les leçons que donne l’histoire et d’un serment de ne jamais oublier le fléau du totalitarisme. Dans les 19 articles sur les droits de l’homme, écrit-il, « il ressent l’écho de l’injustice qui a été subie, et qui est mot pour mot inversée. Ces articles constitutionnels, sont une “négation déterminée” au sens hégélien et ils dessinent les contours d’un ordre social à venir »<sup>453</sup>. Selon Habermas, la constitution

---

<sup>452</sup> Cité par par Max PENSKY, «Universalism and the situated critic» dans Stephen K. WHITE (dir.), *The Cambridge companion to Habermas*, Cambridge; New York, Cambridge University Press, 1995, p.77

<sup>453</sup> *Ibid.* p.74



juste d'un État démocratique incarne un contrat social préétabli et universaliste basé sur des principes abstraits. Elle est issue de tous les consensus et des compromis concrets :

*Dans une société pluraliste, la constitution exprime un consensus formel. Les citoyens veulent régler leur vie commune en vertu de principes qui, puisqu'ils sont dans l'intérêt égal de chacun, peuvent recevoir l'assentiment justifié de tous. Une telle association est structurée par des rapports de reconnaissance réciproque dans lesquels chacun peut s'attendre à être respecté par tous comme un individu libre et égal*<sup>454</sup>.

La réunification des deux états allemands en octobre 1990 présentait une contestation nationaliste pour la conception moderne de la citoyenneté et permettait de relever la question de l'identité nationale à la nouvelle République fédérale d'Allemagne. Quelle sorte d'État-nation deviendra cette Allemagne moderne réunifiée ? Est-elle une communauté d'Allemands descendants de leurs ancêtres germaniques ou une communauté républicaine de citoyens allemands d'origines diverses ? Désirant associer le mode de vie démocratique à l'identité nationale moderne de l'Allemagne, Habermas soutient que le pays devra s'ancrer dans la vie démocratique des citoyens allemands modernes, au lieu de se confiner à la « germanité », à la nationalité ou à la tradition germanique. Il argumente que les mêmes ancêtres et la tradition culturelle commune ne sont pas une condition indispensable pour qu'un État divisé s'unifie, car si ces éléments n'arrivaient pas à éviter la division de la nation au premier abord, comment se fait-il qu'ils soient la condition de l'unité nationale ? « L'histoire de l'impérialisme européen entre 1871 et 1914, tout comme celle du nationalisme intégral du 20<sup>e</sup> siècle (sans parler du racisme nazi), illustre le triste fait que l'idée de nation a moins servi à conforter les populations

---

<sup>454</sup> J. HABERMAS, préc., note 36, p.23

dans leur loyauté envers l'État constitutionnel qu'à mobiliser les masses en faveur d'objectifs qui ne s'accordaient guère avec les principes républicains »<sup>455</sup>. L'unification dépourvue de la culture politique partagée est fragile. Une telle unification achevée pour des raisons économiques ou autres se désagrègera après tout.

Habermas considère que la constitution définit une culture politique commune fondée sur des principes universalistes. Dans une république constitutionnelle fondée sur une telle culture politique, la citoyenneté d'un individu (esprit républicain) se découpe de son attachement à un groupe culturel particulier (sentiment national). Le partage d'une même origine ethnonationale n'est pas nécessaire pour que les personnes puissent promouvoir et préserver ensemble les droits civils universels. Les citoyens, ensemble, sont réunis par des principes universels qui peuvent jeter les bases d'un sentiment d'appartenance – le patriotisme constitutionnel, qui permet une cohabitation harmonieuse malgré les différences culturelles – tout en incitant les individus et les groupes composant la société à se retrouver autour de principes politiques communs.

Cependant, Habermas ne conçoit pas les principes universels inscrits dans le patriotisme constitutionnel comme des valeurs purement politiques, indépendamment de toute considération ethnoculturelle. Il est à noter que les valeurs partagées dépassant les différences culturelles dans une société pluraliste sont souvent invoquées par des penseurs libéraux pour définir l'identité nationale en tant que lien de solidarité et d'unité sociales<sup>456</sup>. Mais comme Norman l'a contesté, l'argument qui tente d'utiliser les valeurs partagées au-delà des frontières culturelles, pour recevoir tous les citoyens,

---

<sup>455</sup> Jürgen HABERMAS, « L'État-nation européen. Passé et avenir de la souveraineté et de la citoyenneté » dans *L'intégration républicaine : essais de théorie politique*, Paris, Fayard, 1998, p.109

<sup>456</sup> Margaret GILBERT, «Shared Values, Social Unity, and Liberty», (2005) 19 *Public Affairs Quarterly*

est sans doute insuffisant parce que si ces valeurs fonctionnent bien dans un État multinational, elles fonctionneront aussi dans un État qui s'en est scindé. Autrement dit, l'unité nationale fondée sur le territoire ou les valeurs civiques ne fascine ni ne convainc les minorités en quête d'indépendance. Pour celles-ci, leurs arguments pour l'indépendance sont leur identité culturelle, non par les valeurs politiques. Ainsi, dans une démocratie libérale multinationale, les minorités cherchant l'indépendance ne peuvent pas faire emploi des valeurs partagées dites « démocratiques et libérales » parce que cet argument ne vaut rien pour la poursuite de l'autonomie<sup>457</sup>. Somme toute, les valeurs politiques partagées ne sont pas suffisantes pour l'unité sociale.

Par contre, Habermas reconnaît que les principes universalistes doivent être interprétés dans des contextes de vie et de traditions historiques particuliers. « Une culture politique libérale, écrit-il, a pour seul dénominateur commun un patriotisme constitutionnel qui aiguise en même temps une sensibilité à l'égard de la diversité et de l'intégrité des différentes formes de vie qui coexistent dans une société multiculturelle »<sup>458</sup>. Il estime que toutes les sociétés se caractérisent par une « coloration éthique » particulière, qui se reflète nécessairement dans les termes de l'intégration civique s'imposant aux citoyens<sup>459</sup>. Autrement dit, chaque société est dotée d'une culture ou d'une tradition éthique propre qui influence l'interprétation des principes universels qui s'y réalise, et ces particularités éthiques évoluent avec les changements affectant la composition culturelle de la population, ce qui amène à une redéfinition des principes politiques com-

---

<sup>457</sup> Wayne NORMAN, «The ideology of shared values: A myopic vision of unity in the multi-nation state» dans Joseph H. CARENS (dir.), *Is Quebec nationalism just?: perspectives from Anglophone Canada*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 1995

<sup>458</sup> J. HABERMAS, préc., note 36, p.29

<sup>459</sup> J. HABERMAS, « La lutte pour la reconnaissance dans l'État de droit démocratique » dans *L'intégration républicaine : essais de théorie politique*, Paris, Fayard, 1998, p.222, 230, 232

muns. Dans cette optique, la constitution apparaît comme un projet qui doit être perpétuellement réinterprété, réélaboré et poussé vers un terme infini. En d'autres termes, c'est une constitution avant tout ouverte à l'avenir plutôt que fermée et figée.

C'est ainsi qu'Habermas propose une démocratie délibérative après avoir comparé la compréhension libérale et celle républicaine de la citoyenneté pour comprendre le processus politique. La conception républicaine de la citoyenneté définit les citoyens intégrés à la communauté politique comme les parties d'un tout par l'exercice actif de leurs droits démocratiques à la participation et à la communication. Ceci s'oppose à la compréhension individualiste et instrumentaliste de la citoyenneté du rôle du citoyen, qui « se focalise essentiellement sur les droits individuels et sur le traitement égal des individus ainsi que sur l'aptitude du gouvernement à prendre en compte les préférences des citoyens »<sup>460</sup>. À cet effet, le libéralisme perçoit le processus politique comme une négociation entre des intérêts particuliers, tandis que le républicanisme revendique une vision communautaire d'un processus politique constitutif de la communauté. Selon Habermas, l'avantage de la démocratie délibérative se trouve dans sa capacité à réaliser et à arranger, à la fois, l'exigence normative individualiste du libéralisme et la normativité collective du républicanisme<sup>461</sup>. « Je suppose écrit-il, que les sociétés multiculturelles, aussi bien éprouvée que soit leur culture politique, ne peuvent préserver leur cohésion que si la démocratie ne se monnaie pas seulement en droits libéraux et en droits à la participation politique, mais encore en droits d'intéressement social et culturel, autrement dit en jouissance profane. Il faut que les citoyens puissent connaître *la*

---

<sup>460</sup> J. HABERMAS, préc., note 36, p.26

<sup>461</sup> J. HABERMAS, *Droit et démocratie : entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997, p.321

*valeur d'usage de leurs droits*, y compris sous forme de sécurité sociale et de reconnaissance réciproque de différentes formes de vie culturelle. »<sup>462</sup> Il en résulte que la démocratie possède une force d'intégration parce que le processus démocratique permet l'expression de différentes cultures et facilite la négociation et le dialogue entre elles. Ceci contribue à la formation du consensus dépassant toutes les cultures, à savoir la culture politique. Autrement dit, le processus démocratique se charge d'assurer l'intégration sociale d'une société de plus en plus différenciée. Il souligne que cette charge ne doit pas être renvoyée au « substrat apparemment naturel d'un peuple prétendument homogène » parce qu'« une telle façade masque la culture hégémonique d'une composante dominante »<sup>463</sup>. Dans la plupart des pays, c'est la culture majoritaire qui fonde la culture politique pour des raisons historiques et « si la culture politique demande une reconnaissance depuis tous les citoyens sans égard de leur origine culturelle, et que différentes formes de vie culturelle, ethnique et religieuse doivent pouvoir coexister et communiquer à l'intérieur d'une seule et même communauté, il faut que cette fusion soit rompue »<sup>464</sup>. Cela veut dire que la culture majoritaire, en tant que sousculture au niveau prépolitique, tout comme les autres souscultures minoritaires, doit être mise à l'écart devant la culture politique commune. La culture politique commune doit rester neutre parmi des cultures ethniques. Mais cela ne signifie pas que la culture politique se détache de la culture nationale. La culture politique ne peut pas être fondée sur l'une quelconque des souscultures, majoritaire ou minoritaire ; il faut qu'elle se fonde sur une

---

<sup>462</sup> J. HABERMAS, préc., note 459, p.109 (La version anglaise : My sense is that multicultural societies can be held together by a political culture, however much it has proven itself, only if democratic citizenship pays off not only in terms of liberal individual rights and rights in political participation, but also in the enjoyment of social and cultural rights. The citizens must be able to experience *the fair value of their rights* also in the form of social security and the reciprocal recognition of different cultural forms of life. Jürgen HABERMAS, *The inclusion of the other: studies in political theory*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1998, p.118-119)

<sup>463</sup> *Ibid.* p.108

<sup>464</sup> *Ibid.* p.108-109

culture nationale qui elle-même est constituée par toutes les souscultures. Par le processus démocratique, toutes ces souscultures et les droits culturels peuvent créer l'espace pour la délibération politique. C'est ainsi qu'Habermas encourage la communication entre les différents groupes culturels pour parvenir au consensus.

Évidemment, Habermas fonde ses pensées politiques et constitutionnelles sur l'histoire et la réalité sociale de l'Allemagne ainsi que sur ses préoccupations quant au destin de l'Union européenne en voie d'intégration. Or, ses réflexions sur la question de l'identité et de l'intégration nationales ont une pertinence lorsque l'on envisage le destin de la Chine, car la Chine moderne se trouve confrontée à la question de l'intégration d'une population très diversifiée. Elle partage certaines expériences historiques avec l'Allemagne moderne – manquement d'une tradition culturelle renfermant la démocratie, sac-cage du désir démocratique par l'autocratie, désunion de la nation à cause des conflits idéologiques. La communication entre les différents groupes culturels comme partie du processus démocratique trace une voie possible pour la démocratisation chinoise. Si le PCC ne veut pas voir la Chine éclater, entraînée par le nationalisme des minorités lors de la transition démocratique, elle doit prendre acte que la promotion du patriotisme centré sur les intérêts de l'État n'arrive pas à pacifier la revendication nationaliste des minorités. La « sinité » sans une mise en délibération entre tous les citoyens chinois, se réduit à une imposition, par la majorité, de sa volonté sur les minorités qui ne s'y identifient pas. La Chine est profondément divisée par sa diversité ethnoculturelle ainsi que par ses différences idéologiques (Hong Kong, Macao et Taiwan). Si elle vise à construire un État « postnational », le patriotisme constitutionnel peut jeter une base politique pour la « réunification chinoise », la « république des cinq ethnies » et la « grande unité » comme elle les a voulues.

### 3.3.2. Le néotianxiaïsme

Proposé par Xu Ji-lin, considéré comme un intellectuel public libéral en Chine continentale, le nouveau « tianxiaïsme » est une doctrine devant répondre à la crise d'identité nationale de la Chine contemporaine. Selon Xu, la Chine d'aujourd'hui fait face à des tensions venant tant de l'extérieur que de l'intérieur. À l'extérieur, les progrès de la Chine sont la cause de perturbations incommodes dans tout l'univers ; à l'intérieur, la puissance émergente de la Chine n'arrive pas à produire une force d'attraction véritable sur les minorités frontalières<sup>465</sup>. Xu attribue cette crise nationale à la suprématie du principe de l'État-nation, une idée introduite en Chine depuis le 19<sup>e</sup> siècle et répandue aujourd'hui dans toute la société chinoise.

Ce qui se cache derrière le nationalisme, ou bien l'étatisme ambiant en Chine, c'est l'importance du « particularisme chinois ». Celui-ci se fonde sur la dichotomie épistémologique entre l'Occident et la Chine selon laquelle la Chine doit prendre une voie de modernisation qui lui est propre et elle peut ainsi profiter de ce particularisme pour contrer l'universalisme représenté par l'Occident. Xu critique ceux qui octroient à l'Occident l'universalisme et laissent à la Chine un « particularisme » de caractère traditionnel. La civilisation chinoise, explique-t-il, n'a jamais été « particulariste » ; elle a toujours été universaliste. « Penser la Chine comme ayant une culture “particulière” et réduire cette grande civilisation de cette manière, dit-il, sont en fait réducteur. »<sup>466</sup>.

---

<sup>465</sup> Ji-lin XU, « Le néotianxiaïsme: reconstruction des ordres extérieur et intérieur de la Chine », (2016) 202 *Sociology of Ethnicity* (许纪霖:《新天下主义:重建中国的内外秩序》,《民族社会学研究通讯》2016年第202期)

<sup>466</sup> Ji-lin XU, « Discussions sur le néotianxiaïsme entre Xu Jilin, Liu Qing et Bai Tongdong » (《新天下主义三人谈:许纪霖、刘擎、白彤东》, sur le blog personnel de l'auteur: [http://blog.sina.com.cn/s/blog\\_71bcc28e0102vfi2.html](http://blog.sina.com.cn/s/blog_71bcc28e0102vfi2.html)).

D'après Xu, la culture et la civilisation sont deux concepts différents. La culture appartient à un pays, une ethnie, un lieu ou une communauté particulière alors que la civilisation désigne un ensemble de valeurs universelles. La civilisation s'intéresse à « ce qu'est le Bien » alors que la culture est soucieuse de « ce qui lui appartient » ; la culture permet de se distinguer des « Autres » alors que la civilisation doit répondre ce qui est « bien » ; et ce « bien », n'est pas réservé seulement aux seuls sujets, mais il est aussi possédé pour « les Autres ». La civilisation chinoise, tout comme la civilisation gréco-romaine, dès son point de départ, s'est donné des valeurs universelles qui touchent l'humanité entière. La Chine contemporaine se donne pour vocation de se construire en une grande puissance ayant de l'influence sur le monde, ainsi que son destin l'a voulu. Pour y arriver, elle doit prouver au monde que ses valeurs de civilisation sont légitimes et universelles. La civilisation chinoise qui a persisté cinq mille ans est due à l'esprit de tolérance inscrit dans le tianxiaïsme universel. Cette philosophie a toujours réussi à transformer les civilisations étrangères qui s'en approchaient en sa propre tradition. Cependant, l'élément hiérarchique inscrit dans le tianxiaïsme traditionnel sera modifié pour s'adapter au monde d'aujourd'hui.

#### *Du tianxiaïsme au néotianxiaïsme*

Le tianxiaïsme traditionnel, comme nous l'avons démontré au chapitre 2, est d'abord une doctrine cosmopolite axée sur un idéal politique. Dans un monde divisé en une multitude d'États, l'idée de *tianxia* signifie le dépassement de ces clivages et l'aménagement d'un espace politique universel. D'ailleurs, le *tianxia* est chargé d'un sens géographique qui correspond à l'idéal de la gouvernance mondiale. Le *tianxia* est une règle générale composée de trois cercles concentriques : le premier cercle, celui de l'intérieur,



représente la région centrale gouvernée par l'empereur par le biais d'un système administratif centralisé ; le deuxième cercle, celui du milieu, représente les régions frontalières contrôlées de manière indirecte ; et le troisième cercle, à l'extérieur, représente l'ordre international organisé par le système tributaire. Cette structure triplex se base sur la hiérarchie dans laquelle le *huaxia* (les Chinois han) se trouve centre et les barbares en périphérie<sup>467</sup>.

Xu estime que le tianxiaïsme traditionnel, fondé sur la hiérarchie, ne s'adapte plus à un monde où l'égalité des nations et la souveraineté des États sont respectées. Il faut donc le mettre à jour. Alors quelles sont les nouveautés du néotianxiaïsme par rapport au tianxiaïsme ? Selon Xu, le néotianxiaïsme se caractérise d'abord par la distance qu'il prend par rapport à la hiérarchie, au sinocentrisme en somme. L'ancien tianxiaïsme place les *huaxia* au centre parce que, prétendument, ils ont reçu un mandat du Ciel pour gouverner le monde. Le nouveau *tianxia* introduit le principe d'égalité des nations qui reconnaît l'autonomie de chaque nation ; la source de leur légitimité ne vient pas d'un monde transcendant (du divin ou du Ciel), mais de l'authenticité de chaque nation. Xu avance que le néotianxiaïsme élimine les aspects négatifs du tianxiaïsme et du nationalisme. Il surmonte le sinocentrisme du tianxiaïsme tout en maintenant son universalisme ; il adhère au principe d'égalité entre les nations tout en abandonnant la suprématie de l'État-nation. L'authenticité de la nation n'est pas absolue, elle est circonscrite par le principe universel du néotianxiaïsme<sup>468</sup>.

La nouveauté du néotianxiaïsme consiste également en un idéal, celui d'en arriver à une « universalité partagée ». Xu argumente que le tianxiaïsme traditionnel, tout

---

<sup>467</sup> J.-I. Xu, préc., note 465

<sup>468</sup> *Ibid.*

comme les civilisations gréco-romaine, islamique, indienne et d'autres « civilisations axiales » telles que définies par le philosophe allemand Karl Jaspers, confiée à un peuple donné une mission particulière pour « sauver le monde en déperdition ». Autrement dit, il s'agit d'un processus, partant d'une culture particulière appartenant à un peuple jusqu'à une civilisation universelle appartenant à l'humanité entière.

Le néotianxiaïsme quant à lui, vise à remédier un tel processus partant de la particularité à l'universalité ; la nouvelle civilisation universelle ne tire plus son origine d'une certaine culture ou d'une civilisation, mais du partage de différentes cultures ou civilisations. Xu souligne que la civilisation universelle poursuivie par le néotianxiaïsme n'est pas la civilisation représentée par l'Occident et imitée par le monde non occidental, mais la partie de recoupement des valeurs publiques et des institutions sociales reconnues et partagées par différentes civilisations et cultures<sup>469</sup>. En d'autres termes, ce qui distingue l'universalité du néotianxiaïsme de celle du tianxiaïsme ou d'autres civilisations axiales, c'est qu'elle ne se fonde pas sur une certaine particularité, mais sur de multiples particularités dont aucune n'est supposée supérieure ou meilleure sur le plan axiologique que les autres. De plus, le néotianxiaïsme encourage le dialogue entre les différentes communautés pour parvenir à l'universalité partagée dans une intercommunication égale.

### *Repenser l'ordre intérieur sous le ciel*

Selon Xu, l'Empire chinois en tant qu'incarnation du tianxiaïsme, montrait une flexibilité et une pluralité quand il s'agissait de la gouvernance de la diversité intérieure. Si

---

<sup>469</sup> *Ibid.*

le tianxiaïsme traditionnel correspondait à une structure hiérarchique en cercles concentriques sur le plan géographique, l'Empire chinois adoptait une gouvernance correspondante : le cercle intérieur agglomérant les Han était administré directement par la Cour impériale par un système administratif de préfectures et de comtés ; dans le cercle extérieur où les minorités résident, différentes manières de gouvernance locale étaient mises en application selon différentes traditions et spécificités ethniques pour que les minorités exercent une autonomie sur leurs propres affaires en fonction de leurs héritages, pourvu qu'elles acceptent nominalement la servitude du gouvernement central. L'empire des Qing, fondé par une minorité, les Mandchous, explique Xu, réussissait à intégrer dans l'empire le peuple agraire et le peuple nomade qui étaient inconciliables sur les plans existentiels et religieux. La grande unité établie par les Mandchous respectait les institutions confucéennes sur le territoire han et unissait le Tibet, la Mongolie et la Mandchourie par le lamaïsme. Pratiquer une telle gouvernance pluraliste sur la diversité allait de pair avec le maintien d'une identité dynastique universelle sous le symbole du trône impérial des Qing. « Les mandarins han, les princes mongols, les Bouddhas tibétains ou Tusi du Sud-ouest, écrit-il, tous s'identifiaient au monarque mandchou »<sup>470</sup>. Ainsi, le *tianxia* des Mandchous est différent de celui des Han en ce qu'il n'aspire pas à l'unité politique, culturelle et religieuse, mais à la coexistence de différentes cultures et civilisations.

Alors quelles inspirations la Chine contemporaine, ayant hérité d'un empire diversifié peut-elle tirer de ces expériences impériales ? Xu pense que la Chine actuelle a pour objectif d'établir un État-nation et de construire une nation unifiée : la nation chinoise. Cependant, la majorité han au pouvoir ne donne pas aux minorités assez d'espace pour

---

<sup>470</sup> *Ibid.*

imaginer cette nouvelle nation en cours de formation. La plupart du temps, les Han modernisés en premier se hâtent de diffuser les règles universelles de la modernité et de la culture séculière dans les régions frontalières avec cet esprit d'homogénéité inscrit dans l'idée même d'État-nation. Xu indique que la formation de la nation chinoise, dirigée si directement par la majorité han sans être ouverte aux minorités, pourra tomber facilement dans le piège du nationalisme étatique ; le groupe dominant han pratique en réalité un nationalisme ethnique identifié à la notion d'État. En Chine, dont plus de 90 % de la population est d'ethnie han, il est naturel pour cette majorité d'imaginer la nation chinoise, de manière consciente ou inconsciente, comme l'expression de sa propre histoire et de sa propre culture traditionnelle han. Autrement dit, l'émergence de la nation chinoise risque de générer une universalité identifiée à la culture han. Xu, tout comme Habermas exprime la crainte que la culture dominante et la culture plus englobante (la culture politique au-delà de toutes les souscultures chez Habermas) se confondent. Il faut donc détacher la culture han de la culture chinoise si cette dernière veut se prétendre inclusive et partagée par toutes les cultures présentes sur le territoire chinois.

Ainsi, la première leçon que l'empire des Qing nous a apprise est de laisser aux différents groupes culturels la possibilité de garder leurs particularités. La politique d'« un État, deux systèmes » formulée par Deng Xiaoping pour la réunification avec Taiwan et appliquée maintenant à Hong Kong et à Macao tire en fait sa source, selon Xu, de la gouvernance pluraliste impériale. L'application de cette politique, avance-t-il, devrait s'étendre aux minorités frontalières. Ensuite, si l'Empire chinois devait baser son unité politique sur l'identité dynastique, la Chine moderne devrait trouver une autre identité nationale permettant de réunir toutes les ethnies. Cette identité nationale, enfin, doit comporter une valeur fondamentale reconnue et partagée par tous les citoyens chinois.

Cette valeur partagée, au niveau institutionnel, est une culture politique publique représentée par la Constitution<sup>471</sup>.

Cependant, Xu n'estime pas non plus que la culture politique suffise à étayer l'identité nationale partagée (l'identification avec l'État-nation) parce que toute institution politique requiert un ensemble de valeurs éthiques basées sur la civilisation. La démocratie libérale elle-même, comme une institution politique, s'appuie sur la civilisation chrétienne. Si Habermas insiste sur la culture politique de la démocratie postnationale comme propulseur de l'intégration de l'Europe<sup>472</sup>, il néglige pourtant l'identité culturelle dans la coulisse de cette force d'intégration, à savoir une « conception culturelle » appelée la « conception européenne ». C'est exactement la civilisation fondée sur le christianisme, cet héritage spirituel de l'Antiquité et des idées des Lumières, et partagée par toute l'Europe qui constitue la fondation culturelle civilisationnelle de l'intégration européenne. De même, au sein de l'État-nation, défini comme étant à la fois une communauté politique et nationale, l'identification avec l'État-nation doit impliquer l'identité politique et l'identité culturelle. La Chine devra créer une identité politique au-delà des clivages ethniques ; elle doit aussi définir sur quelle fondation culturelle/civilisationnelle l'identité chinoise sera établie.

---

<sup>471</sup> *Ibid.*

<sup>472</sup> Selon Habermas, si la formation d'une identité veut dépasser des frontières nationales, les trois conditions suivantes doivent être satisfaites : (a) l'émergence d'une société civile européenne ; (b) la construction d'un espace public à l'échelle de l'Europe et (c) la création d'une culture politique susceptible d'être partagée par tous les citoyens européens. Voir Jürgen HABERMAS, « Conférence de Jürgen Habermas : Pourquoi l'Europe a-t-elle besoin d'un cadre constitutionnel ? », (2001) 7 *Cahiers de l'Urmis*, mis en ligne le 15 février 2004, consulté le 27 septembre 2016. <http://urmis.revues.org/10>

Évidemment, la Chine doit prendre en compte sa réalité multiculturelle, multireligieuse, et multinationale. L'identité moderne chinoise doit refléter toutes les civilisations vivantes en Chine, dont le confucianisme qui entre en concurrence avec d'autres civilisations telles que la tibétaine, l'islamique, etc. La nouvelle identité chinoise doit se fonder sur une nouvelle civilisation chinoise qui se fonde elle-même sur plusieurs autres civilisations. Pour reconstruire une civilisation chinoise, il faut que différentes civilisations appartenant à différents *minzu* dialoguent et communiquent dans un esprit d'égalité et de respect mutuel. Dans cette nouvelle civilisation chinoise, souligne Xu, le confucianisme de la majorité han ne doit pas être *a priori* placé au centre ou en priorité. La nouvelle identité chinoise doit être le recoupement de toutes les civilisations. Voilà un néotianxiaïsme appliqué à l'ordre intérieur de la Chine. C'est ainsi que l'identité chinoise sera reconnue par tous les citoyens chinois.

### **Bilan : une identité chinoise à redéfinir**

Le nationalisme chinois contemporain émerge à la suite d'une désillusion du communisme. Pour sortir d'une crise idéologique et pour reconstruire la légitimité du pouvoir, le PCC opte pour le nationalisme centré sur l'État. Étant donné l'ambiguïté sémantique du *minzu*, le nationalisme (*minzu zhuyi*), qui est susceptible de révoquer le séparatisme des minorités et le chauvinisme du groupe majoritaire, est remplacé dans le discours officiel par le patriotisme censé plus inclusif pour favoriser un nationalisme d'État.

Le patriotisme promu par le PCC est en fait un nationalisme dirigé par l'État et centré sur l'État. Par l'éducation patriotique, une mémoire collective douloureuse subie par le peuple chinois dans l'histoire moderne et une haine contre l'Étranger sont infusées aux Chinois. Cela produit un nationalisme marqué par la xénophobie. Par la propagande politique, le PCC se prétend le seul gardien des intérêts nationaux pour persuader les Chinois qu'aimer le Parti, c'est d'aimer l'État, et que la meilleure façon d'aimer l'État, c'est d'aimer l'État sous la direction du Parti.

Le patriotisme chinois se caractérise avant tout par la valorisation des intérêts de l'État, lesquels sont considérés comme suprêmes, supérieurs à l'individualité. Cela se manifeste dans une défense ferme pour la souveraineté, la sécurité nationale et l'intégrité territoriale. La compréhension de la souveraineté attache trop d'importance à la non-ingérence externe sans tenir compte de la protection interne de la liberté du peuple, détenteur de la souveraineté. La sécurité nationale se réduit à une excuse pour un contrôle global exercé par l'État sur la société ainsi qu'une restriction des libertés individuelles. L'importance donnée à l'intégrité territoriale par l'État exclut toute tolérance à l'égard du séparatisme.

Le patriotisme chinois se caractérise encore par une rupture entre le nationalisme majoritaire et le nationalisme d'État. Contrairement à une vision conventionnelle selon laquelle le nationalisme majoritaire et le nationalisme étatique coïncident, le nationalisme han concomitant à la montée du nationalisme d'État conteste le dernier. Paradoxalement, en dépit de ses efforts pour rendre le nationalisme d'État inclusif, ce dernier doit compter sur le groupe dominant ainsi que sur la culture dominante comme représentants de la culture chinoise. Il en découle que la promotion du nationalisme d'État éloigne davantage les minorités de la nation chinoise.

Évidemment, si la Chine veut maintenir l'unité nationale dans sa forme et sur le fond, il est impératif de reconstruire une identité commune partagée par toute la population. Les Chinois d'aujourd'hui sont confrontés à une grave crise identitaire. D'abord, l'absence d'une identité nationale bien définie après la déliquescence de l'identité communiste encourage les personnes à retourner à l'identité ethnique pour se retrouver. Cela nous amène à constater une identification ethnicisée chez le groupe dominant qui se prend pour les Chinois. Les Chinois sont donc associés à des attributs biologiques tels que yeux noirs, peau jaune et cheveux noirs. Enfin, une telle identité chinoise imposée aux minorités est fortement contestée par ces dernières.

Face à cette crise identitaire, une citoyenneté commune n'arrive pas à refermer la fissure interethnique dans le régime actuel. L'appel à l'affaiblissement de l'identité ethnique particulière et au renforcement de l'identité citoyenne universelle risque de faire adopter aux minorités des traits particuliers à la culture dominante. Cela se produit dans un cadre où un régime autoritaire empêche tous les citoyens d'accéder à une vraie citoyenneté, notamment au droit à la participation politique. La démocratisation de la



Chine, quant à elle, peut conduire à l'éclatement du pays, que le gouvernement chinois veut éviter à tout prix. Mais elle peut également constituer une opportunité pour répondre aux revendications nationalistes des minorités.

Enfin, pour répondre à la question de savoir comment redéfinir l'identité chinoise, nous avons examiné le patriotisme constitutionnel d'Habermas et le néotianxiaïsme de Xu Ji-lin qui se font écho. Pour nous, une nouvelle identité chinoise, redéfinie pour unir tous les *minzu*, doit se fonder sur une civilisation qui elle-même sera reconstruite à partir de toutes les civilisations présentes sur le territoire chinois par une négociation démocratique entre elles.

## Conclusion

L'idéal de l'État-nation est que les frontières culturelles se confondent aux frontières politiques. Cependant, la plupart des états modernes sont polyethniques. En conséquence, pour faire correspondre l'entité politique à l'entité culturelle, l'État s'aide de l'entité politique pour refaire l'entité culturelle. En d'autres termes, l'État a pour mission de construire une nation politique sur la base polyethnique. L'idéal de l'État-nation se transforme ainsi de « une nation, un État » en « un État, une nation ».

Cette thèse examine tout d'abord la transition d'un empire à un État-nation moderne, axée sur l'évolution conceptuelle de *minzu*. La compréhension et l'interprétation du concept de nation, depuis son introduction de l'Europe vers la Chine via le Japon à la fin du 19<sup>e</sup> siècle, influent de manière continue sur le projet de construction nationale basé sur les legs multiethniques de l'empire des Qing. La nature fondamentalement nationale et politique du concept *minzu*, qu'il désigne la nation dans son ensemble ou chaque nation qui la constitue, permet ainsi à la Chine de manipuler de manière souple la question nationale pour servir différentes fins politiques. La même ambiguïté sémantique crée pourtant des obstacles à l'intégration nationale. La Chine se veut nationale, mais au fond elle se définit comme multinationale.

Le caractère multinational de la Chine consiste en une institutionnalisation des groupes ethnonationaux sur la base d'une reconnaissance politique à l'image de l'URSS. Ce modèle est d'autant moins efficace pour réunir la diversité que l'idéologie communiste cède place à la liberté économique. En fait, cette structure multinationale fondée sur l'autoritarisme, sur le développementalisme et sur l'accent mis sur le territoire et la

souveraineté, et non pas sur l'autonomie que ce mot peut laisser entendre, permet de rehausser l'identité nationale des minorités tout en diluant l'identité nationale chinoise. C'est ainsi que le gouvernement chinois opte pour le patriotisme plutôt que le nationalisme afin de déguiser l'étatisme. Cette tactique rhétorique reflète aussi des inquiétudes à l'égard du nationalisme des minorités.

Comme un continuum de la civilisation confucéenne, la Chine s'obstine à favoriser une grande unification politique. Du nationalisme au communisme, du communisme au patriotisme, du confucianisme au néotianxiaïsme, de l'autonomie régionale ethnique à la rétrocession de Hong Kong et de Macao selon le principe « un pays deux systèmes », des idées et des pratiques ont été mises à l'épreuve en Chine post-impériale pour adapter la diversité à l'unité. Même à cette heure tardive, la séparation par le détroit de Taiwan annonce que l'ambition à laquelle les dirigeants de ce pays se vouent, à savoir la construction d'un État-nation d'une Chine unifiée, n'est pas encore achevée. Par ailleurs, sous l'effet de la montée du nativisme à l'échelle mondiale dès l'entrée dans le 21<sup>e</sup> siècle, un nouveau nationalisme centré sur la communauté locale a émergé dans les régions marginales telles que le Tibet, le Xinjiang et Hong Kong. Ces mouvements nativistes, voire séparatistes, contestent la légitimité de l'État chinois, l'identité chinoise à prétention nationale et l'intégrité territoriale. Tout cela révèle qu'une identité chinoise partagée par tous et destinée à tout unir sur le territoire demeure encore un but à atteindre.

Malheureusement, le gouvernement chinois contemporain semble être convaincu que le maintien du régime autoritaire est le seul moyen de préserver une apparence d'unité. Le durcissement du contrôle politique sur les minorités indociles, le refus du dialogue

politique interethnique et la criminalisation catégorique de toutes tentatives séparatistes nous poussent à avoir une vision pessimiste de l'avenir de l'État-nation de Chine.

En tout état de cause, comme l'indiquent les premières phrases du célèbre roman chinois « L'Épopée des Trois Royaumes » : la tendance générale sous le ciel est qu'après une longue période de division, on tend à s'unir ; après une longue période d'union, on tend à se diviser. Unifiée ou divisée, la Chine, qui renaîtra éventuellement, saura rétablir son ordre et se retrouver dans le monde à sa propre manière.

## Bibliographie

### I. Sources bibliographiques occidentales

- Li Ki (Liji). *T. I : mémoires sur les bienséances et les cérémonies*, Chicoutimi : J.-M. Tremblay, 2004
- AKZIN, B., *State and nation*, London, Hutchinson University Library, 1964
- ANDERSON, B., *L'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte & Syros, 2002
- BARNETT, R. et S. AKINER (dir.), *Resistance and Reform in Tibet*, Hurst, 1994
- BAUBÖCK, R., «Why Stay Together?, A Pluralist Approach to Secession and Federation» dans KYMLICKA, W. et W. NORMAN (dir.), *Citizenship in diverse societies*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 383
- BELL, D., *Beyond liberal democracy: political thinking for an East Asian context*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 2006
- China's new Confucianism: politics and everyday life in a changing society*,  
Princeton, N.J., Princeton University Press, 2010
- BERLIN, I., *A contre-courant : essais sur l'histoire des idées*, Paris, Albin Michel, 1988
- BERTRAND, J. et O. HAKLAI, «Democratization and ethnic minorities» dans BERTRAND, J. et O. HAKLAI (dir.), *Democratization and Ethnic Minorities: Conflict or compromise?*, London & New York, Routledge, 2013
- BILLIoud, S., « « Confucianisme », « tradition culturelle » et discours officiels dans la Chine des années 2000 », (2007) 2007/3 | 2007 *Perspectives chinoises [En ligne]*, <http://perspectiveschinoises.revues.org/3133>
- BLUM, S.D., «Margins and Centers: A Decade of Publishing on China's Ethnic Minorities»,  
Page 365

(2002) 61 *The Journal of Asian Studies*

BØCKMAN, H., «China Deconstructs? The Future of the Chinese Empire-State in a Historical Perspective» dans BRØDSGAARD, K.E. et D. STRAND (dir.), *Reconstructing Twentieth-century China: State Control, Civil Society, and National Identity*, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 310

BOL, P.K., «Seeking Common Ground: Han Literati under Jurchen Rule», (1987) 47 *Harvard Journal of Asiatic Studies*

BOUCHARD, G., *Genèse des nations et cultures du nouveau monde : essai d'histoire comparée*, Montréal, Boréal, 2000

BOURDIEU, P., J.C. CHAMBOREDON, J.C. PASSERON et B. KRAIS, *Le métier de sociologue : pré-alables épistémologiques*, Paris, Mouton de Gruyter, 2005

BOVINGDON, G., *Autonomy in Xinjiang: Han Nationalist Imperatives and Uyghur Discontent*, East-West Center, 2004

*Uyghurs: Strangers in Their Own Land*, New York, Columbia University Press 2010

BRUBAKER, R., «Nationhood and the national question in the Soviet Union and post-Soviet Eurasia: An institutionalist account», (1994) 23 *Renewal and Critique in Social Theory*

CABESTAN, J.-P., « Les multiples facettes du nationalisme chinois », (2005) 88 *perspectives chinoises [En ligne]* : <http://perspectiveschinoises.revues.org/739>

CANOVAN, M., *Nationhood and political theory*, Cheltenham, England, Edward Elgar, 1996

CHEN, M., « La philosophie politique confucéenne face à la globalisation », (2008) 1 *Diogène*

CHEN, Q.-M., «The Taiwan Strait Crisis: Its Crux and Solutions», (1996) 36 *Asian Survey*

CHENG, A., *Étude sur le confucianisme Han : l'élaboration d'une tradition exégétique sur les classiques*, Paris, Paris : Institut des hautes études chinoises, 1985

CONFUCIUS, *Les entretiens de Confucius et de ses disciples*, Paris, Paris : Flammarion, 1994

*Le livre de la piété filiale - suivi de la traduction ancienne et des commentaires publiés par le révérend père Cibot, des missionnaires de Pe-Kin, en 1779*, Paris, Seuil, 1998

CONNOR, W., «Nation-Building or Nation-Destroying?», (1972) 24 *World Politics*

*Ethnonationalism: the quest for understanding*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1994

«A nation is a Nation, is a State, is an Ethnic Group, is a...» dans HUTCHINSON, J. et A.D. SMITH (dir.), *Nationalism*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1994

«National self-determination and tomorrow's political map» dans CAIRNS, A.C., J.C. COURTNEY et P. MACKINNON (dir.), *Citizenship, Diversity, and Pluralism: Canadian and Comparative Perspective*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2000

COULOMBE, P.A., *Language rights in French Canada*, New York, NY, P. Lang, 1997

CRANMER-BYNG, J.L., «The Chinese Attitude Towards External Relations», (1965) 21 *International Journal*

CREEL, H.G., *The origins of statecraft in China. Volume 1, The Western Chou empire*, coll. «Western Chou empire», Chicago, University of Chicago Press, 1970

CROSSLEY, P.K., *A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology*, University of California Press, 2000

«The Dayi juemi lu 大義覺迷錄 and the Lost Yongzheng Philosophy of Identity», (2012) 5 *Crossroads*

DE CILLIA, R., M. REISIGL et R. WODAK, «The Discursive Construction of National Identities», (1999) 10 *Discourse & Society*

DENG, X.-P., *Replies to the American TV Correspondant Mike Wallace* Vol. 3 (1982-1992) coll. «Selected works of Deng Xiaoping», Beijing, Foreign Languages Press, 1994

DIRLIK, A., «Confucius in the Borderlands: Global Capitalism and the Reinvention of Confucianism», (1995) 22 *boundary 2*

DOAK, K.M., *A history of nationalism in modern Japan: placing the people*, Leiden, Brill, 2007

DUMONT, L., « Une variante nationale. Le peuple et la nation chez Herder et Fichte » dans *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Éditions du Seuil, 1991,

ELLIOTT, M.C., *The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*, Stanford University Press, 2001

ENGELS, F., «What have the working classes to do with Poland?», (1866) 159 *The Commonwealth*

FENG, C.-Y., «Liberalism and Nationalism in Contemporary China», (2007) 4 *Journal of Multidisciplinary International Studies*

FITZGERALD, J., «The Nationless State: The Search for a Nation in Modern Chinese Nationalism», (1995) *The Australian Journal of Chinese Affairs*

FRANÇOIS, J., *Zhong Yong ou la régulation à usage ordinaire*, Paris, Imprimerie nationale, 1993

FUKUYAMA, F., «Confucianism and Democracy», (1995) 6 *Journal of Democracy*

GALSTON, W.A., *Liberal purposes: goods, virtues, and diversity in the liberal state*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1991



GEERTZ, C., «The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States» dans *Old societies and new States: the quest for modernity in Asia and Africa*, New York, Free Press of Glencoe, 1963,

GELLNER, E., *Nations et nationalisme*, Paris, Payot, 1989

GILBERT, M., «Shared Values, Social Unity, and Liberty», (2005) 19 *Public Affairs Quarterly*

GLADNEY, D.C., *Ethnic Identity in China: The Making of a Muslim Minority Nationality*, Orlando, Harcourt Brace College Publishers, 1998

*Dislocating China: Reflections on Muslims, Minorities and Other Subaltern Subjects*, Chicago, University of Chicago Press, 2004

GREENFELD, L., *Nationalism: five roads to modernity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992

GUO, Y.-J., *The Politics of National Identity in Post-Tiananmen China: Cultural Nationalism V. State Nationalism*, University of Tasmania, 2001

HABERMAS, J., « Citoyenneté et identité nationale : Réflexion sur l'avenir de l'Europe » dans LENOBLE, J. et N. DEWANDRE (dir.), *L'Europe au soir du siècle : identité et démocratie*, Paris, Esprit, 1992,

«The European Nation State. Its Achievements and Its Limitations. On the Past and Future of Sovereignty and Citizenship», (1996) 9 *Ratio Juris*

*Droit et démocratie : entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997

*The inclusion of the other: studies in political theory*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1998

« La lutte pour la reconnaissance dans l'État de droit démocratique » dans

*L'intégration républicaine : essais de théorie politique*, Paris, Fayard, 1998, p. 222, 230, 232

« L'État-nation européen. Passé et avenir de la souveraineté et de la citoyenneté » dans *L'intégration républicaine : essais de théorie politique*, Paris, Fayard, 1998,

« Conférence de Jürgen Habermas : Pourquoi l'Europe a-t-elle besoin d'un cadre constitutionnel ? », (2001) 7 *Cahiers de l'Urmis [En ligne]*, <http://urmis.revues.org/10>

HARRISON, J.P., *Modern Chinese Nationalism*, Hunter College of the City University of New York, 1969

HE, B.-G., «Why is Establishing Democracy so Difficult in China: The Challenge of China's National Identity Question», (2003) 35 *Contemporary Chinese Thought*

«Confucianism Versus Liberalism over Minority Rights: A Critical Response to will Kymlicka 1», (2004) 31 *Journal of Chinese philosophy*

«Minority Rights with Chinese Characteristics» dans HE, B. et W. KYMLICKA (dir.), *Multiculturalism in Asia*, Oxford, Oxford University Press, 2005,

HOBSBAWM, E., *Nations et nationalisme depuis 1780 : programme, mythe, réalité*, Paris, Gallimard, 1992

HOROWITZ, D.L., *Ethnic groups in conflict*, Berkeley, University of California Press, 1985

HUNTINGTON, S.P., *Qui sommes-nous ? : identité nationale et choc des cultures*, Paris, Paris : O. Jacob, 2004

JIANG, Q., « Le confucianisme de la « Voie royale », direction pour le politique en Chine contemporaine », (2009) 31 *Extrême-Orient Extrême-Occident*

KATEB, G., «Is Patriotism a Mistake?», (2000) 67 *Social Research*

KAUP, K.P., *Creating the Zhuang: Ethnic Politics in China*, London, Lynne Rienner Publishers,

2000

KEDOURIE, E., «Nationalism and Self-Determination» dans HUTCHINSON, J. et A.D. SMITH (dir.), *Nationalism*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1994,

KING, A.Y.-C., «Administrative Absorption of Politics in Hong Kong: Emphasis on the Grass Roots Level», (1975) 15 *Asian Survey*

KOSTERMAN, R. et S. FESHBACH, «Toward a Measure of Patriotic and Nationalistic Attitudes», (1989) 10 *Political Psychology*

KRATOCHWIL, F., «Citizenship: On the Border of Order» dans LAPID, Y. et F.V. KRATOCHWIL (dir.), *The Return of culture and identity in IR theory* Boulder, Colo., Lynne Rienner Pub., 1997, p. 182

KYMLICKA, W., «Nation-building and minority rights: Comparing West and East», (2000) 26 *Journal of Ethnic and Migration Studies*

*La citoyenneté multiculturelle : une théorie libérale du droit des minorités*, Montréal, Boréal, 2001

«The Paradox of Liberal Nationalism» dans *Politics in the Vernacular*, Oxford; New York, Oxford University Press 2001, p. 114-115

«Multiculturalism and Minority Rights: West and East», (2002) 3 *Journal on ethnopolitics and minority issues in Europe*

«Identity Politics in Multination States» dans European Commission for Democracy through Law, Council of Europe et Moldavie. Ministerul Afacerilor Externe (dir.), *State Consolidation and National Identity*, Strasbourg, Council of Europe Publishing, 2005

*Multicultural Odysseys*, New York, Oxford University Press, 2007

«Multicultural citizenship within multination states», (2011) 11 *Ethnicities*

KYMLICKA, W. et W. NORMAN, «Citizenship in culturally diverse societies: Issues, contexts, concepts» dans KYMLICKA, W. et W. NORMAN (dir.), *Citizenship in diverse societies*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 30-41

LARMORE, C., *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, «Normes, action et institutions», Université Laval, Phares, 2010

LEIBOLD, J., *Reconfiguring Chinese Nationalism: How the Qing Frontier and its Indigenes Became Chinese*, New York, Palgrave Macmillan, 2007

LEMAIRE, G. et G. PROSPER., *Dictionnaire de poche Français-Chinois : suivi d'un dictionnaire technique des mots utilisés à l'arsenal de Fou-tcheou/Han-Fa yuhui bian lan*, Shanghai, American Presbyterian Press, 1874

LEVENSON, J.R., «T'ien-hsia and Kuo, and the "Transvaluation of Values"», (1952) 11 *The Far Eastern Quarterly*

*Liang Ch'i-ch'ao and the mind of modern China*, Berkeley, University of California Press, 1967

LI, Z.-J., «Traditional Chinese World Order», (2002) 1 *Chinese Journal of International Law*

LINZ, J.J., « Construction étatique et construction nationale », (1997) *Pôle Sud*

LIU, X.-B., *Vivre dans la vérité*, Paris, Gallimard, 2012

LOBSCHIED, W., *English and Chinese Dictionary, with the Punti and Mandarin Pronunciation*, Part III, Hong Kong, Daily Press Office, 1869

LOTHAIRE, F., *La Chine et ses minorités : les Ouïghours entre incorporation et répression*, Paris, L'Harmattan 2006

MA, R., «A New Perspective in Guiding Ethnic Relations in the Twenty-first Century: 'De-  
Page 372

politicization' of Ethnicity in China», (2007) 8 *Asian Ethnicity*

«Reflections on the debate on China's ethnic policy: my reform proposals and their critics», (2014) 15 *Asian Ethnicity*

«The Soviet Model's Influence and the Current Debate on Ethnic Relations», (2010) 5 *Global Asia*

MACLURE, J., « Entre le culturel et le civique : les voies (accidentées) de l'accommodement raisonnable », (2005) *Cités*

MATTEN, M.A., «“China is the China of the Chinese”: The Concept of Nation and its Impact on Political Thinking in Modern China», (2012) 51 *Oriens Extremus*

MAURRAS, C., *Mes idées politiques*, Paris, Fayard, 1937

MCCARTHY, S.K., *Communist multiculturalism: ethnic revival in southwest China*, Seattle, University of Washington Press, 2009

MENCIUS, *Mencius*, Éd. de poche.. coll. « Livre de Mencius », Paris, Payot & Rivages, 2008

MILL, J.S., *Considérations sur le gouvernement représentatif*, Paris, Gallimard, 2009

MILLER, D., *On nationality*, Oxford, Clarendon Press, 1995

*Citizenship and national identity*, Cambridge, UK Polity Press, 2000

«Nationality in divided societies » dans GAGNON, A.-G. et J. TULLY (dir.), *Multinational democracies*, New York, Cambridge University Press, 2001

MUCCHIELLI, A., *L'identité*, 1<sup>e</sup> éd., Paris, Presses universitaires de France, 1986

MULLANEY, T.S., *Coming to terms with the nation: ethnic classification in modern China*, Berkeley, University of California Press, 2011

NOIRIEL, G., « Socio-histoire d'un concept. Les usages du mot « nationalité » au XIXe siècle », (1995) *Genèses*

NOOTENS, G., *Désenclaver la démocratie : des huguenots à la paix des braves*, Montréal, Québec Amérique, 2004

NORMAN, W., «The ideology of shared values: A myopic vision of unity in the multi-nation state» dans CARENS, J.H. (dir.), *Is Quebec nationalism just?: perspectives from Anglophone Canada*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 1995,

ORWELL, G., «Notes on nationalism» dans *England, Your England and Other Essays* London, Secker and Warburg, 1945

PAINE, S.C.M., *Imperial Rivals: China, Russia, and Their Disputed Frontier*, Armonk, NY, M.E. Sharpe, 1996

PENSKY, M., «Universalisme and the situated critic» dans WHITE, S.K. (dir.), *The Cambridge companion to Habermas*, Cambridge; New York, Cambridge University Press, 1995, p. 77

PINES, Y., «Changing views of tianxia in pre-imperial discourse», (2002) 43 *Oriens Extremus*

PRIMORATZ, I., «Patriotism: A Two-Tier Account» dans KLEINIG, J., S. KELLER et I. PRIMORATZ (dir.), *The Ethics of Patriotism: A Debate*, Malden, MA; Oxford, UK, John Wiley & Sons, 2014

PYE, L.W., «China: Erratic State, Frustrated Society», (1990) 69 *Foreign Affairs*

R.L.G., «Translation of nations, peoples, countries and mínzú», *The Economists*, 2013

RAWSKI, E.S., *The Last Emperors: A Social History of Qing Imperial Institutions*, University of California Press, 1998

RHOADS, E.J.M., *Manchus and Han: Ethnic Relations and Political Power in Late Qing and*

*Early Republican China, 1861–1928*, University of Washington Press, 2000

ROSSABI, M. (dir.), *China among equals: the middle kingdom and its neighbors, 10th - 14th centuries*, Berkeley, Calif., University of California Press, 1983

RUGGIERO, G.D., *The history of European liberalism*, Boston, Beacon Press, 1927

SANDER, R.H., «A Systemic Analysis of Affirmative Action in American Law Schools», (2004) *57 Stanford Law Review*

SAUTMAN, B., «Preferential policies for ethnic minorities in China: The case of Xinjiang», (1998) *4 Nationalism and Ethnic Politics*

«Ethnic Law and Minority Rights in China: Progress and Constraints», (1999) *21 Law & Policy*

«Scaling Back Minority Rights: The Debate about China's Ethnic Policies», (2010) *46 Stanford Journal of International Law*

«A US/India Model for China's Ethnic Policies: is the Cure Worse than the Disease?», (2014) *9 East Asia Law Review*

SCHAAR, J.H., «The case for patriotism» dans *Legitimacy in the modern state*, New Brunswick U.S.A., Transaction Books, 1981

SCHNAPPER, D., *La communauté des citoyens : sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 1994

SEILER, D.-L., *La méthode comparative en science politique*, Paris, Armand Colin, 2004

SÉRIOT, P., « La pensée ethniciste en URSS et en Russie post-soviétique », (2006) *Strates* le 19 juillet 2007, (le 25 mars 2015)

SERRUY, H., «Foreigners in the Metropolitan Police during the 15th Century», (1961) *8 Oriens*

*Extremus*

SEYMOUR, M., «Introduction: Questioning the Ethnic / Civic Dichotomy » dans COUTURE, J., K. NIELSEN et M. SEYMOUR (dir.), *Rethinking nationalism*, Calgary, University of Calgary Press, 1998

SHI, T.-J., *The cultural logic of politics in mainland China and Taiwan*, New York, NY, Cambridge University Press, 2015

SIMARD, D., « Contribution de l'herméneutique à la clarification d'une approche culturelle de l'enseignement », (2003) 28 *Revue des sciences de l'éducation*

SIMON, P.-J., *Pour une sociologie des relations interethniques et des minorités*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006

SLEZKINE, Y., «The USSR as a Communal Apartment, or How a Socialist State Promoted Ethnic Particularism», (1994) 53 *Slavic Review*

SMITH, A.D., *The ethnic revival*, Cambridge, England, Cambridge University Press, 1981

*The ethnic origins of nations*, Oxford, Blackwell, 1986

*National identity*, Reno, University of Nevada Press, 1991

«National identity and the idea of European unity», (1992) 68 *International Affairs 1944-1995*

*Nationalism: Theory, Ideology, History*, Cambridge; Malden, Mass., Polity, 2013

STÉPHANE, G., *La part manquante - Échanges et pouvoirs chez les Drung du Yunnan (Chine)*, Nanterre, Société d'ethnologie 2012

SUNY, R.G., *The revenge of the past: nationalism, revolution, and the collapse of the Soviet*



*Union*, Stanford, Calif., Stanford University Press, 1993

TAGUIEFFE, P.-A., « Nationalisme et antinationalisme. Le débat sur l'identité française » dans CORDELLIER, S. (dir.), *Nations et nationalismes*, Paris, La découverte, 1994

TAMIR, Y., *Liberal nationalism*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1993

TAN, S.-H., «Authoritative Master Kong (Confucius) in An Authoritarian Age», (2010) 9 *Dao*

TAYLOR, C., *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, 1992

THIESSE, A.-M., *La création des identités nationales : Europe XVIIIe-XXe siècle*, Paris, Seuil, 1999

THORAVAL, J., « L'usage de la notion d'« ethnicité » appliquée à l'univers culturel chinois », (1999) *Perspectives chinoises*

TOCQUEVILLE, A.D., *De la démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard, 1986

TRAUZETTEL, R., «Sung patriotism as a first step toward Chinese nationalism», (1975) *Crisis and prosperity in Sung China*

TU, W.-M., «Confucian Traditions in East Asian Modernity», (1996) 50 *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*

VANDERMEERSCH, L., *Wangdao ou la voie royale : recherches sur l'esprit des institutions de la Chine archaïque. Tome I, structures culturelles et structures familiales*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1977

VIROLI, M. et S. GROSBY, «For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism», (1997) 20 *Ethnic and Racial Studies*

WANG, H., *China from empire to nation-state*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2014

WANG, L.-X. et T. SHAKYA, *The struggle for Tibet*, Verso, 2009

WARD, C., «The Limits of "Liberal Republicanism": Why Group-Based Remedies and Republican Citizenship Don't Mix», (1991) 91 *Columbia Law Review*

WAYNE, N., « Les paradoxes du nationalisme civique » dans BEINER, R., G. LAFOREST, P.D. LARA, C.C.I.D. CERISY-LA-SALLE et C.D. CERISY (dir.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Cerisy-la-Salle : Paris : Sainte-Foy, Québec, [Cerisy-la-Salle] : Centre culturel international de Cerisy-la-Salle [Paris] : Cerf ; [Sainte-Foy, Québec] : Presses de l'Université Laval, 1998

WEBER, M., *Économie et société*, Paris, Pocket, 1995

WHITE, S.D., «State Discourses, Minority Policies, and the Politics of Identity in the Lijiang Naxi People's Autonomous County» dans SAFRAN, W. (dir.), *Nationalism and Ethnoregional Identities in China*, London; Portland, Ore: Frank Cass., 1998

WILLIAMS, B.F., «A Class Act: Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain», (1989) 18 *Annual Review of Anthropology*

WIMMER, A. et B. MIN, «From empire to nation-state: Explaining wars in the modern world, 1816-2001», (2006) 71 *American Sociological Review*

YOUNG, I.M., *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, 1990

ZENGZI, *La grande étude avec le commentaire traditionnel de Tchou Hi*, Paris, Cerf, 1984

ZHANG, Y.-D., « Orient-extrême : les réinterprétations en Chine des théories postcoloniales », (2001) 1 *Revue de littérature comparée*

ZHAO, G., «Reinventing China: Imperial Qing Ideology and the Rise of Modern Chinese National Identity in the Early Twentieth Century», (2006) 32 *Modern China*

ZHAO, S.-S., «A State-Led Nationalism: The Patriotic Education Campaign in Post-Tiananmen China», (1998) 31 *Communist and Post-Communist Studies*

*A nation-state by construction: dynamics of modern Chinese nationalism*, Stanford, California, Stanford University Press 2004

ZHAO, S.-S. (dir.), *Construction of Chinese Nationalism in the Early 21st Century: Domestic Sources and International Implications*, London & New York, Taylor & Francis, 2014

ZHENG, Y.-N., *Discovering Chinese Nationalism in China: Modernization, Identity, and International Relations*, Cambridge University Press, 1999

## II. Sources bibliographiques chinoises

« Le manifeste de la Société de réunification et de républicanisme » (1911) dans THE SECOND HISTORICAL ARCHIVES OF CHINA (dir.), *Comprehensive Collection of Archival Papers on History of Republic of China*, 3, Nanjing, Jiangsu Ancient Books Publishing House, 1991 《共和统一会宣言书》(1911), 收录于中国第二历史档案馆:《中华民国史档案资料汇编(第三辑)》, 江苏古籍出版社, 南京, 1991年

« L'Acte de l'abdication de l'empereur des Qing » (1912) dans THE SECOND HISTORICAL ARCHIVES OF CHINA (dir.), *Comprehensive Collection of Archival Papers on History of Republic of China*, Nanjing, Jiangsu Ancient Books Publishing House, 1991 《清帝退位授袁世凯全权组织临时共和政府谕》(1912), 收录于中国第二历史档案馆:《中华民国史档案资料汇编(第二辑)》, 江苏古籍出版社, 南京, 1991年

« Chronique des événements en Chine-Décret du président provisoire Yuan Shi-Kai », *Eastern Miscellany*, 8, 12, 1912 《中国大事记·临时大总统袁世凯命令》, 《东方杂志》第8卷, 第12号, 1912年

« Déclaration du deuxième congrès national du Parti communiste chinois » et « Résolution portant sur l'impérialisme international et la Chine ainsi que le Parti communiste chinois » dans Département du front uni du Comité central du PCC (dir.), *La documentation compilée*

*sur la question nationale : du juillet 1927 au septembre 1949*, La Maison d'édition de l'école du parti du Comité central 1991 《中国共产党第二次全国代表大会宣言》与《关于“国际帝国主义与中国和中国共产党”的决议》，收录于中共中央统战部编：《民族问题文献汇编（1921年7月—1949年9月）》，北京，中共中央党校出版社，1991年

« La Constitution provisoire de la République de Chine » (1912) dans THE SECOND HISTORICAL ARCHIVES OF CHINA (dir.), *Comprehensive Collection of Archival Papers on History of Republic of China*, 2, Nanjing, Jiangsu Ancient Books Publishing House, 1991 《中华民国临时约法》（1912），收录于中国第二历史档案馆：《中华民国史档案资料汇编（第二辑）》，江苏古籍出版社，南京，1991年

« La réponse réaliste et le choix stratégique de la Chine après le grand changement de l'URSS » signé par la Section idéologique et théorique du Quotidien de la jeunesse de la Chine, *Printemps de la Chine*, janvier, 1992 中国青年报思想理论部：《苏联巨变之后中国的现实应对与战略选择》，《中国之春》，1992年1月号

AZUMA, H., *La Théorie de l'Etat*, Tokyo, Zenrin Yakushokan, 1899 吾妻兵治：『国家学』、東京：善隣訳書館、1899年、22—24ページ

BASTID-BRUGUIÈRE, M., « L'origine de la conception de l'Etat en Chine moderne - sur la traduction du guo jia lun de Bluntschili », (1997) 4 *Modern Chinese History studies* 巴斯蒂：《中国近代国家观念溯源——关于伯伦知理〈国家论〉的翻译》，《近代史研究》1997年第4期

CALLAHAN, W.A., « The Limits of Chinese Nationalism: China Threat Theory' and Identity Construction [in Chinese] », (2005) 11 *Shijie jingji yu zhengzhi [World Economics and Politics]* 威廉·卡拉汉：《中国民族主义的界限——“中国威胁论”：建构认同的一种手段》，《世界经济与政治》2005年第11期

CHANG, N.-D., « L'Evolution de la doctrine de nationalisme depuis le 19ème siècle », *L'Hebdo Lion Réveillé* 138, 1927 常乃德：《十九世纪以来国家主义在学理上之发展》，《醒狮周报》

1927年第138期

*La Brève histoire du Zhonghua minzu*, Shanghai, Aiwon Bookstore, 1928 常乃德：《中华民族小史》，爱文书局，上海，1928年

CHEN, J.-Y., « La Construction d'une société harmonieuse dans un État multinational et la résolution de la question ethnique - une critique sur la dépolitisation et la culturalisation de la question ethnique », (2005) 5 *World Ethno-national Studies* 陈建樾：《多民族国家和谐社会的构建与民族问题的解决——评民族问题的“去政治化”与“文化化”》，《世界民族》2005年第5期

CHEN, M., Les réponses de Chen Ming aux questions du *Nouvel Express* à propos de la série *Télé Général Shi Lang*. 《陈明就〈施琅大将军〉电视剧答〈新快报〉记者问》，<http://www.china-review.com/sao.asp?id=17374>

CHEN, M., « Nouvelles réflexions sur l'étude du confucianisme (religieux) - religion civile et la construction de la conscience nationale chinoise » dans ZENG, Y. et W.-M. TANG (dir.), *La sinité de la Chine : débat sur orthodoxie et hétérodoxie*, 9, Shanghai, Shanghai People's Publishing House, 2012 陈明：《儒教研究新思考——公民宗教与中华民族意识建构》，载曾亦、唐文明编：《中国之为中国——正统与异端之辨》2012年5月版，上海人民出版社

CHEN, Y., «The Temptation of Nationalism and Vacancy of Value System», (2006) 1 *Modern China Studies* 陈彦：《民族主义诱惑与认同危机》，《现代中国研究》，2006年第1期

«The Paradox of Contemporary Chinese Nationalism and its characteristics » dans CHEN, Y. et Y.-S. ZHENG (dir.), *Globalization and Identification - The Paradox of Contemporary Chinese Nationalism (in traditional Chinese)*, Hong Kong, City University of Hong Kong Press, 2012 陈彦：《中国当代民族主义的悖论及其特征》，载陈彦、郑宇硕主编：《认同与全球化——当代中国民族主义悖论》（繁体中文），香港，香港城市大学出版社，2012年

CHENG, Y.-H., « Des propos racistes en Chine contemporaine », *Beijing Cultural Review*, 4, 2011 程映鸿：《评当代中国的种族主义演说》，《文化纵横》，2011年第4期

DENG, Z.-L., *Quel chemin prendront-elles les sciences juridiques chinoise ? Plan sur la construction de la perspective idéale du droit chinois*, 2ème édition, Beijing, The Commercial Press, 2011 邓正来：《中国法学向何处去？——建构“中国法律理想图景”时代的论纲》（第二版），商务印书馆，北京，2011

FEI, X.-T., « La question de la catégorisation ethnique en Chine », (1980) 1 *Social Science in China* 费孝通：《关于我国的民族识别问题》，《中国社会科学》，1980年01期

*La structure de la diversité dans l'unité de la nation chinoise*, Beijing, Central University for Nationalities Press, 1989 费孝通：《中华民族多元一体格局》，北京，中央民族大学出版社，1989年

*La structure de la diversité dans l'unité de la nation chinoise*, Beijing, Central University for Nationalities Press, 1999 费孝通：《中华民族多元一体格局》，修订版，北京，中央民族大学出版社，1999年

FENG, J.-Y., « La construction de l'État-nation : les frontières de la Chine avant et après la Révolution Xinhai », (2011) 3 *China's Borderland History and Geography Studies* 冯建勇：《构建民族国家：辛亥革命前后的中国边疆》，《中国边疆史地研究》，2011年第3期

FU, S.-N., *L'Histoire du Nord-est*, Beijing, l'Institut de recherche de l'histoire et de la linguistique de l'Academia Sinica 1932 傅斯年：《东北史纲》，中央研究院历史语言研究所，北平，1932

« À l'attention de GuJiegang » dans OUYANG, Z.-S. (dir.), *Œuvres complètes de Fu Si-nian*, Changsha, Hunan Education Publishing House, 2003 傅斯年：《致顾颉刚》（1939），收录于欧阳哲生：《傅斯年全集》，湖南教育出版社，长沙，2003

GAN, Y., « La voie chinoise : trente années et soixante années », (2007) 6 *Dushu* 甘阳：《中

国道路：三十年与六十年》，《读书》2007年第6期

GAO, J.-Y., « La position que les compatriotes devront prendre envers la question mongole » *L'Hebdo du Pilote*, 1922(3), dans Les archives centrales (dir.), *Sélection des documents du Comité central du Parti Communiste chinois*, 1, La Maison d'édition de l'école du parti du comité central, Beijing, 1989 君宇：《国人对于蒙古问题应持的态度》，《向导周报》，1922年第3期，收录于中央档案馆编：《中共中央文件选集》（一），北京，中央党校出版社，1989年

GE, J.-X., *L'unité et la séparation : des révélations de l'histoire chinoise*, Beijing, SDX Joint Publishing Company, 1994 葛剑雄：《统一与分裂：中国历史的启示》，生活·读书·新知三联书店，北京，1994年

GE, Z.-G., *Reconstruire la narration de l'histoire relative au « Zhongguo »*, Beijing, Zhonghua Publishers, 2011 葛兆光：《宅兹中国：重建有关“中国”的历史论述》，北京，中华书局，2011年

*Rethinking China: Its territory, People, Culture and History*, Hong Kong, Oxford University Press, 2014 葛兆光：《何為中國·疆域、民族、文化與歷史》，牛津大學出版社，香港，2014年，第85頁

« L'Incorporation des barbares dans la Chine - discours sur la « Chine » et la « nation chinoise » au milieu académique chinois dans les années 1920 et 1930 » dans le Comité éditorial de Reflexion (dir.), *Reflexion*, 27, Taipei, Linking Publishing, 2014 葛兆光：《纳「四裔」入「中华」：1920-1930年代中國學界有關「中國」與「中華民族」的論述》，載思想編輯委員會：《思想27》，聯經出版公司，台北，2014

GONG, R.-R., « Des bizarreries aux universités chinoises », *Financial Times Chinese*, 03 juin, 2015, mise en ligne à <http://www.ftchinese.com/story/001062308?full=y> 龚刃韧：《中国大学目睹之怪现状》，《金融时报》中文网，2015年6月3日

GU, J.-G., « La nation chinoise est une entité », (1939) 9 *Journal Yishi-hebdomataire des Frontières* 顾颉刚：《中华民族是一个》，《益世报·边疆周刊》1939年第9期

HAO, S.-Y., « La recherche textuelle de la source et les courses du mot minzu en chinois », (2004) 6 *Ethno-National Studies* 郝时远：《中文“民族”一词源流考辨》，《民族研究》2004年第6期

« La construction de la société harmonieuse socialiste et la relation ethnique », (2005) 3 *Ethno-National Studies* 郝时远：《构建社会主义和谐社会与民族关系》，《民族研究》2005年第3期

HARRELL, S., « Des difficultés à l'égard de la traduction du concept de minzu », (2010) 108 *Chinese Social Science Today* 郝瑞：《“民族”概念翻译中的难题》，《中国社会科学报》2010年7月22日第108期

HE, Q.-L., «Why hasn't Rule by Law Improved Human Rights in China: The Very Nature of Law on State Security», (2008) 2008 *Modern China Studies* 何清涟：《“依法治国”为何未能促进中国人权的进步？——剖析《国家安全法》等法律的反人权特质》，《当代中国研究》，2008年第1期

HU, A.-G. et L.-H. HU, «The Second-generation Ethnic Policy: Toward Integrated Ethnic Fusion and Prosperity», (2011) 5 *Journal of Xinjiang Normal University (Edition of Philosophy and Social Sciences)* 胡鞍钢、胡联合：《第二代民族政策：促进民族交融一体和繁荣一体》，《新疆师范大学（哲学社会科学版）》2011年5期

«China Dream: It Belongs to Everyone of the Chinese Nation», (2013) 28 *Journal of Tsinghua University (Philosophy and Social Sciences)* 胡鞍钢、胡联合：《中国梦的基石是中华民族的国族一体化》，《清华大学学报（哲学社会科学版）》2013年第4期第28卷

HU, C.-H., *Le Régionalisme et l'autonomie des provinces unifiées dans les premières années de la République de Chine*, Beijing, China Social Science Press, 2011 胡春惠：《民初的地方



主义与联省自治》，中国社会科学出版社，北京，2011年

HUANG, C.-L. et L.-Z. CHEN, *La Question nationale durant la guerre de résistance contre le Japon*, Hankou, Canton, Chongqing, Liming Bookstore, 1938 黄操良、陈廉贞：《抗战时期的中国民族问题》，黎明书局，汉口、广州、重庆，1938年

HUANG, G.-X. et L.-Z. SHI, *L'identification ethnique en Chine*, Beijing, The Ethnic Publishing House, 1995 黄光学、施联朱：《中国的民族识别》，民族出版社，北京，1995年

JIN, B.-H., Y.-G. BI et Y.-W. HAN, « Minzu et zuqun, les concepts complémentaires ou subversifs? », (2012) 2 *Heilongjiang National Series* 金炳镐、毕跃光、韩艳伟：《民族与族群：是概念的互补还是颠覆？》，《黑龙江民族丛刊》，2012年第2期

KANG, X.-G., *Le Gouvernement bienveillant : la troisième voie du développement politique de la Chine.*, Singapour, World Scientific Publishing, 2005 康晓光：《仁政：中国政治发展的第三条道路》，新加坡：八方文化创作室，2005年

LAI Y.-Z., « Le dilemme de Beijing face à l'indépendance du Kosovo », (2008) 4 *Taiwan International Studies Quarterly* 赖怡忠：《中國面對科索沃獨立的尷尬處境》，台灣國際研究季刊，第4卷，第3期，2008年/秋季號

LI, D.-Z., *Du nouveau nationalisme de zhonghua (1917)*, 1, coll. « Recueil d'ouvrage de Li Da-Zhao », Beijing, People's Publishing House, 1984 李大钊：《新中华民族主义》（1917），收录于《李大钊文集》（上），人民出版社，北京，1984年

*Du pan asianisme et du nouveau asianisme (1919)*, 1, coll. « Recueil d'ouvrage de Li Da-Zhao », Beijing, People's Publishing House, 1984 李大钊：《大亚细亚主义与新亚细亚主义》（1917），收录于《李大钊文集》（上），人民出版社，北京，1984年

LI, H., « La Rectification du nom du nationalisme » dans la Société savante de la Chine jeune (dir.), *Recueil des essais du nationalisme*, Shanghai, Zhonghua Bookstore 1925 李璜：《国家

主义正名》，载少年中国学会编：《国家主义论文集》，中华书局，上海，1925年

« L'Explication du nationalisme » dans la Société savante de la Chine jeune (dir.), *Recueil des essais du nationalisme*, Shanghai, Zhonghua Bookstore, 1925 李璜：《释国家主义》，载少年中国学会编：《国家主义论文集》，中华书局，上海，1925年

*De l'Existence de la nation*, Shanghai, Zhongguo Bookstore, 1929 李璜：《国家存在论》，中国书局，上海，1929年

LI Y.-L., « Le vrai rapport entre la souveraineté et les droits de l'homme », *Journal du peuple* (édition d'outre-mer), octobre 30 2010 李云龙：《主权与人权的真实关系》，人民日报海外版，2010年10月30日，第04版 [en ligne] [http://paper.people.com.cn/rmrbhwb/html/2010-10/30/content\\_657494.htm?div=-1](http://paper.people.com.cn/rmrbhwb/html/2010-10/30/content_657494.htm?div=-1)

LIANG, Q.-C., *Sur la similarité et la différence de l'évolution des idées nationales (1901)* coll. « Œuvres collectées du Yinbingshi, Recueil 6 », Beijing, Zhonghua Book Co., 2003 梁启超：《国家思想变迁异同论》（1901），收录于《饮冰室合集·文集之六》，中华书局，北京，2003年

*Du nouveau citoyen (1902)* coll. « Œuvres collectées du Yinbingshi, Collection spéciale 4 », Beijing, Zhonghua Book Co., 2003 梁启超：《新民说》（1902），收录于《饮冰室合集·专集四》，中华书局，北京，2003年

*Des doctrines de Bluntschili, grand politologue (1903)* coll. « Œuvres collectées du Yinbingshi, Recueil 13 », Beijing, Zhonghua Book Co., 1903 梁启超：《政治学大家伯伦知理之学说》（1903），收录于《饮冰室合集·文集之十三》，中华书局，北京，2003年

*De la question de construction de la nouvelle Chine (1911)* coll. « Œuvres collectées du Yinbingshi, Recueil 27 », Beijing, Zhonghua Book Co., 2003 梁启超：《新中国建设问题》（1911），收录于《饮冰室合集·文集之二十七》，中华书局，北京，2003年

LIU, J.-N., « Fédéralisme, solution libérale pour une grande puissance » dans WANG, D.-D. (dir.), *Freedom and order, perspectives from Chinese scholars*, Beijing, China Social Science Press, 2002 刘军宁：《联邦主义：自由主义的大国方案》，收录于汪丁丁（编）：《自由与秩序：中国学者的观点》，北京，中国社会科学出版社，2002年6月

« Une réflexion sur l'autonomie régionale ethnique à partir de l'Incident Kunming » *The Wall Street Journal (version chinoise)*, 04 mars, 2014, mise en ligne à <http://cn.wsj.com/gb/20140304/LJN190214.asp> 刘军宁：《从昆明事件反思民族区域自治政策》，华尔街日报中文版，2014年3月4日

LIU, Q.-B. (dir.), *Le Recueil de Yang Du*, 1, Changsha, Hu'nan Renmin Publishing House, 1986 刘晴波主编：《杨度集》（一），湖南人民出版社，长沙，1986年

LOU, G.-P., « Il n'y a qu'une nation chinoise - un examen historique sur la rectification et l'abolition d'appellations des minorités ethniques à l'ère de République de Chine », (2013) 1287 *Journal du minzu de Chine* 娄贵品：《只有一个中华民族——民国时期改废少数民族称谓的历史考察》，《中国民族报》2013年11月15日总第1287期

« Whether There Will Be a Scene of Secession in China in the 21st Century? (in Chinese) », (2011) 38, 39 *Leaders* 马戎：《21世纪的中国是否存在国家分裂的风险》，《领导者》2011年第38、39期

« La question ethnique et la catégorisation d'ethnie dans les années 1950 », (2012) 3 *Northwestern Journal of Ethnology* 马戎：《中国地民族问题与20世纪五十年代的“民族识别”》，《西北民族研究》2012年第3期

« Reflections on the debate on China's ethnic policy: my reform proposals and their critics », (2014) 15 *Asian Ethnicity* 马戎：《对苏联民族政策实践效果的反思——读萨尼教授的〈历史的报复〉》，《领导者》2011年第38、39期

QIU, F., « Le constitutionnalisme et le bien-être du peuple confucéens », (2011) 6 *Open Times*

秋风：《儒家宪政民生主义》，《开放时代》2011年6月号

RUI, Y.-F., *Les essais sur la nation chinoise et sa culture*, 1, Taipei, Yee Wen Publishing Company, 1972 芮逸夫：《中國民族及其文化論稿》，藝文印書館，台北，1972年

SHEN, S.-w., «China's Regional Ethnic Autonomy From The International Perspective. », (2010) 1 *Journal of Yunnan University Law Edition* 沈寿文：《国际视野下的中国民族区域自治权》，《云南大学学报法学版》2010年第1期

SUN, Y.-s., *La proclamation du président provisoire*, 2, coll. « Œuvres complètes de Sun Yat-sen », Beijing, Zhonghua Book Company, 1981 孙中山：《临时大总统宣言书》，《孙中山全集（第二卷）》，中华书局，北京，1981年

*Trois principes du peuple*, 5, coll. « Œuvres complètes de Sun Yat-Sen », Beijing, Zhonghua Book Co., 1981 孙中山：《三民主义》，《孙中山全集（第五卷）》，中华书局，北京，1981年

*Trois principes du peuple- le nationalisme*, 9, coll. « Œuvres complètes de Sun Yat-Sen », Beijing, Zhonghua Book Co., 1981 孙中山：《三民主义·民族主义》，《孙中山全集（第九卷）》，中华书局，北京，1981年

*Discours prononcé lors de la fondation spéciale au siège social d'une succursale du KMT à Canton*, 5, coll. « Œuvres complètes de Sun Yat-Sen », Beijing, Zhonghua Book Co., 1985 孙中山：《在中国国民党本部特设驻粤办事处的演说》，《孙中山全集（第五卷）》，中华书局，北京，1985年

*Le Manifeste du premier congrès national du KMT*, 9, coll. « Œuvres complètes de Sun Yat-Sen », Beijing, Zhonghua Book Co., 1986 孙中山：《中国国民党第一次全国代表大会宣言》，《孙中山全集（第九卷）》，中华书局，北京，1986年

TIAN, F., *L'Étude sur le système juridique autonome des localités*, Beijing, Law Press China, 2008 田芳：《地方自治法律制度研究》，法律出版社，北京，2008年，第381页

WANG, D., « De la situation présente de la Révolution », (1907) 17 *Journal du Peuple* 汪东：  
《革命今势论》，《民报》第17号，1907年

WANG, H., *La montée des pensées modernes chinoise*, 2, Beijing, SDX Joint Publishing Company, 2008 汪晖：《现代中国思想的兴起》，第二部上卷，《帝国与国家》，生活·读书·新知三联书店，北京，2008年

WANG, J.-w., « Peuple appartenant à la nation », (1905) 1 *Journal du Peuple* 汪精卫：《民族的国民》，《民报》第1号，1905年

« Tous les constitutionnalistes mandchouism, veuillez écouter », (1906) 5 *Journal du Peuple* 汪精卫：《希望满洲立宪者盍听诸》，《民报》第5号，1906年

WANG, K., *La construction de l'Etat-nation chinois - la mise en pratique de la théorie occidentale d'Etat-nation en Chine moderne*, La deuxième session de la conférence sur la Chine moderne et l'érudition mondiale, Beijing, Social Sciences Academic Press(CHINA), 2010 王珂：《构筑“中华民族国家”——西方国民国家理论在近代中国的实践》，《近代中国与世界——第二届近代中国与世界学术谈论会论文集（第一卷）》，社会科学文献出版社，北京，2010年

« Minzu, une méprise en provenance du Japon – examinatio historique sur l'essence des premières pensées nationalistes en Chine », (2010) 70 *Sociology of Ethnicity* 王珂：《“民族”，一个来自日本的误会——中国早期民族主义思想实质的历史考察》，《民族社会学研究通讯》，2010年第70期

« L'État-nation et la question nationale – une réflexion historique sur la question nationale depuis l'époque moderne en Chine », (2010) 60 *Sociology of Ethnicity* 王珂：《国民国家与民族问题——关于中国近代以来民族问题的历史思考》，《民族社会学研究通讯》，2010年第60期

WANG, M., *La Résistance actuelle et comment s'en tenir à la Résistance durable pour l'aboutissement de la victoire*, coll. « Sélection des propos de Wang Ming », Beijing, People's Press, 1982 王明：《目前抗战与如何坚持持久战争取得最后胜利》（1938），载《王明言论选集》，人民出版社，北京，1982年

WU, X.-L., « La Revue sur la théorie du nationalisme », (2004) 03 *Journal of China Youth College For Political Sciences* 吴小龙：《国家主义理论评析》，《中国青年政治学院学报》，2004年03期

XIAO, G.-Q., « La crise de Kosovo et le nationalisme chinois au 21<sup>e</sup> siècle », (2001) 1 *Modern China Studies* 萧功秦：《科索沃危机与二十一世纪中国的民族主义》，《当代中国研究》，2001年第1期

XU, F., « Le constitutionnalisme et la culture démocratique de l'après-guerre en Allemagne : la vision constitutionnelle de Habermas », (1998) 6 *Twenty-first Century* 徐僂：《战后德国的宪政与民主政治文化：哈贝马斯的宪政观》，《二十一世纪》，1998年6月号

XU, J.-L., « Discussions sur le néotianxiaïsme entre Xu Jilin, Liu Qing et Bai Tongdong » 《新天下主义三人谈：许纪霖、刘擎、白彤东》，sur le blog personnel de l'auteur : [http://blog.sina.com.cn/s/blog\\_71bcc28e0102vfi2.html](http://blog.sina.com.cn/s/blog_71bcc28e0102vfi2.html).

XU, J.-L., « Le néotianxiaïsme : reconstruction des ordres extérieur et intérieur de la Chine », (2016) 202 *Sociology of Ethnicity* 许纪霖：《新天下主义：重建中国的内外秩序》，《民族社会学研究通讯》2016年第202期

YAO, X.-Y., «Reflections on the Chinese Nation Identity Crisis and the Rebuilding in Chinese Mainland», (2012) 09 *Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies* 姚新勇：《前路茫茫，還是柳暗花明？中華民族認同的危機與再造之反思》，台灣社會研究季刊，201209 (88期)

« Un examen sur le nationalisme ethnique en Chine continental », (2012) 118 *Sociology of Ethnicity* 姚新勇：《中国大陆“种族民族主义”观察》，民族社会学研究通讯，

2012年第118期

YU, J.-J., « L'Interprétation du nationalisme », *l'Hebdo Lion Réveillé*, 51, 1925 余家菊：《国家主义释疑》，《醒狮周报》1925年第51期

« La base psychologique du nationalisme », *l'Hebdo Lion Réveillé*, 118, 1927  
余家菊：《国家主义之心理的基础》，《醒狮周报》1927年第118期

YU, Y., « Du nationalisme », (1903) 1 *Zhejiangchao* 余一：《论民族主义》，《浙江潮》第1期，1903年

ZHANG, B.-S., « Le conflit ethnique dans le contexte de régime autoritaire » dans CHEN, Y. et Y.-S. ZHENG (dir.), *Globalization and Identification - The Paradox of Contemporary Chinese Nationalism (in traditional Chinese)*, Hong Kong, City University of Hong Kong Press, 2012  
张博树：《威权政体语境内的民族冲突》，载陈彦、郑宇硕主编：《认同与全球化——当代中国民族主义悖论》（繁体中文），香港，香港城市大学出版社，2012年

*La question du Tibet dans la transition démocratique chinoise* Hong Kong, Suyuan Books, 2014 张博树：《中国民主转型中的西藏问题》，香港，溯源书社，2014年

ZHANG, H.-F., « La question des minorités ethniques domestiques pendant la Résistance », (1938) 2 *L'Hebdo Masses* 章汉夫：《抗战时期的国内少数民族问题》，《群众周刊》第2卷第12期，1938年

ZHANG, T.-Y., « L'Explication de la République de Chine », (1907) 15 *Journal du Peuple* 章太炎：《中华民国解》，《民报》第15号，1907年

ZHAO, G., « La reconstruction du discours de l'empire multiethnique des Qing en temps fort dans le contexte de mondialisation primitive » dans YANG, N.-Q. (dir.), *Le nouveau contexte pour la recherche de l'histoire des Qing*, 5, Beijing, Zhonghua Book Co., 2011 赵刚：早期全球化背景下盛清多民族帝国的大一统话语重构，杨念群主编：《新史学》第5卷《清史研究的新境》，北京，中华书局，2011年

ZHENG, K.-M., *Le contexte intellectuel japonais dans les idées éclairées de Liang Chi-chao*, shanghai, shanghai Bookstore Publishing House, 2003 郑匡民：《梁启超启蒙思想的东学背景》，上海书店出版社，上海，2003年

ZHOU, E.-L., *Les non-croyants et les croyants doivent se respecter* coll. « Œuvres sélectionnées de Zhou En-lai sur le front uni », Beijing, People's Press, 1956 周恩来：《信教的与不信教的要相互尊重》（1956），见《周恩来统一战线文选》，人民出版社，北京，1984年

*L'autonomie régionale ethnique contribue est favorable à l'union ethnique et le progrès commun*, coll. « Œuvres sélectionnées de Zhou En-lai sur le front uni », Beijing, People's Press, 1957 周恩来：《民族区域自治有利于民族团结和共同进步》（1957），见《周恩来统一战线文选》，人民出版社，北京，1984年

ZHOU, L.-Y., « L'évolution historique du « patriotisme » dans le « Journal du peuple » », (2014) *21st Century* 周陆洋：《〈人民日报〉“爱国主义”的历史变迁》，《二十一世纪》，2014年2月号



## Annexe 1 : La carte des ethnies chinoise



Annexe 2 : La liste des ethnies de Chine d'après le Recensement démographique de 2010.

Ethnie	Population	Taux	Remarques
Han	1 220 844 520	91,51 %	
Zhuang	16 926 381	1,2700 %	
Hui	10 586 087	0,7943 %	Ils pratiquent l'islam.
Mandchous	10 387 958	0,7794 %	
Ouïghours	10 069 346	0,7555 %	
Miao	9 426 007	0,7072 %	
Yi	8 714 393	0,6538 %	
Tujias	8 353 912	0,6268 %	
Tibétains	6 282 187	0,4713 %	
Mongols	5 981 840	0,4488 %	Majorité de la Mongolie.
Dong	2 879 974	0,2161 %	
Bouyi	2 870 034	0,2153 %	
Yao	2 796 003	0,2908 %	
Bai	1 933 510	0,1451 %	
Coréens	1 830 929	0,1374 %	Majorité de la Corée du Nord et de la Corée du Sud.
Hani	1 660 932	0,1246 %	
Li	1 463 064	0,1098 %	
Kazakhs	1 462 588	0,1097 %	Majorité du Kazakhstan.
Dai	1 261 311	0,0946 %	Majorité de la Thaïlande.
She	708 651	0,0532 %	
Lisu	702 839	0,0532 %	
Dongxiang	621 500	0,0466 %	
Gelao	550 746	0,0413 %	
Lahu	485 966	0,0365 %	
Va	429 709	0,0322 %	
Sui	411 847	0,0309 %	
Naxi	326 295	0,0245 %	
Qiang	309 576	0,0232 %	
Tu	289 565	0,0217 %	
Mulao	216 257	0,0162 %	
Xibe	190 481	0,0143 %	
Kirgiz	186 708	0,0140 %	Majorité du Kirghizistan.
Jingpo	147 828	0,0111 %	
Daur	131 992	0,0099 %	
Salar	130 607	0,0098 %	
Blang	119 639	0,0090 %	
Maonan	101 192	0,0076 %	
Tajik	51 069	0,0038 %	Majorité du Tadjikistan.

Pumi	42 861	0,0032 %	
Achang	39 555	0,0030 %	
Nu	37 523	0,0028 %	
Ewenki	30 875	0,0023 %	
Gin	28 199	0,0021 %	Majorité du Viet Nam.
Jino	23 143	0,0017 %	
De'ang	20 556	0,0015 %	
Bonan	20 074	0,0015 %	
Russes	15 393	0,0012 %	Majorité de la Russie.
Yugur	14 378	0,0011 %	
Ouzbeks	10 569	0,0008 %	Majorité de l'Ouzbékistan.
Monba	10 561	0,0008 %	
Oroqen	8 659	0,0006 %	
Derung	6 930	0,0005 %	
Hezhen	5 354	0,0004 %	
Gaoshan	4 009	0,0003 %	
Lhoba	3 682	0,0003 %	
Tatar	3 556	0,0003 %	

Étrangers naturalisés	1 448	0,0001 %	
Ethnies non identifiées	640 101	0,0480 %	