



ASIA FOCUS

PENSER LES ENJEUX DE LA CHINE D'AUJOURD'HUI AU PRISME DE SON HISTOIRE INTELLECTUELLE

Entretien réalisé par Emmanuel Lincot, chercheur associé à l'IRIS, avec

Florent Villard / Sinologue, Professeur à Sciences Po Rennes

Mai 2023



ENTRETIEN AVEC



Florent Villard / Sinologue, Professeur à Sciences Po Rennes

Professeur à l'IEP de Rennes et chercheur au sein des laboratoires ARENES (CNRS) et IETT (Lyon 3), Florent Villard travaille dans le champ de l'histoire intellectuelle et culturelle de la Chine moderne et contemporaine.

Il répond à nos questions sur l'un de ses livres *Le Gramsci chinois Qu Qiubai. Penseur de la modernité* (Tigre de papier, 2012) et un collectif d'auteurs qu'il a codirigé avec Vanessa Frangville et Françoise Lauwaert *Mots de Chine. Ruptures, émergences, persistances* (Presses Universitaires de Rennes, 2022).

Ses recherches actuelles portent notamment sur l'articulation entre savoir météorologique et imaginaire national en Chine moderne.

PRÉSENTATION DE LA COLLECTION ASIA FOCUS

La collection « Asia Focus » propose des analyses, des entretiens avec des experts ou des acteurs, ou des notes sur des travaux majeurs produits par des spécialistes de la région. Son objectif est d'approfondir la réflexion sur des sujets d'actualité et d'offrir des éléments de compréhension sur les enjeux actuels en Asie. Les dynamiques politiques, sécuritaires, économiques, culturelles ou sociétales sont ainsi privilégiées.

Collection sous la direction de **Barthélémy Courmont**, directeur de recherche à l'IRIS, maître de conférences à l'Université catholique de Lille, et **Emmanuel Lincot**, chercheur associé à l'IRIS, professeur à l'Institut Catholique de Paris et sinologue. Elle s'inscrit dans le cadre du Programme Asie-Pacifique de l'IRIS.



PROGRAMME
ASIE-PACIFIQUE

Par son poids économique, démographique et la persistance d'une multitude de défis politiques, stratégiques et sécuritaires, l'Asie-Pacifique fait l'objet de toutes les attentions. Le programme Asie-Pacifique de l'IRIS et son réseau de chercheurs reconnu à l'échelle nationale et internationale se donnent pour objectif de décrypter les grandes dynamiques régionales, tout en analysant de manière précise les différents pays qui la composent et les enjeux auxquels ils sont confrontés.

Les champs d'intervention de ce programme sont multiples : animation du débat stratégique ; réalisation d'études, rapports et notes de consultance ; organisation de conférences, colloques, séminaires ; formation sur mesure.

Ce programme est dirigé par **Barthélémy Courmont**, directeur de recherche à l'IRIS, maître de conférences à l'Université catholique de Lille

EMMANUEL LINCOT : Pourquoi Qu Qiubai 瞿秋白 (1899-1935) reste-t-il selon vous important pour comprendre ce qui caractérise aujourd'hui la société chinoise et son évolution ?

FLORENT VILLARD : Ce qui est intéressant avec Qu Qiubai c'est que nous sommes avant la période de Yan'an, c'est-à-dire avant l'institution d'un État communiste balbutiant et d'abord très localisé à Yan'an mais qui va ensuite s'instituer à l'échelle d'une partie importante de l'ancien territoire de la dynastie des Qing après 1949. Qu pense la question d'une langue et d'une culture commune avant que la nouvelle classe dirigeante chinoise - la nomenklatura de l'État-Parti - ne s'applique à imposer d'en haut non seulement un projet politique révolutionnaire, mais aussi une culture et une langue nationale homogène. Malgré le multiculturalisme institutionnel de la Chine communiste – la reconnaissance de 56 « nationalités » – c'est en effet un état très jacobin et unitaire qui s'impose en 1949 et qui va marginaliser, et parfois éradiquer définitivement, l'immense diversité des pratiques culturelles et linguistiques présentes sur ce vaste territoire au nom de la Révolution et de la libération nationale. Qu Qiubai n'a pas eu le temps d'occuper des fonctions de direction au sein de l'appareil d'État communiste, même s'il aura été très temporairement commissaire à l'éducation dans le Soviet du Jiangxi en 1934-1935, avant sa capture et son exécution par les nationalistes en 18 juin 1935. En lisant ses écrits sur le plurilinguisme ou la diversité des formes d'une culture populaire et quotidienne (à l'intérieur de l'espace géoculturel envisagé comme celui des Han), on comprend que l'idée et la réalité d'une culture nationale homogène commune – dans sa production et dans sa consommation – sont des phénomènes tardifs.

Vous insistez beaucoup sur ses références multiples faites à l'anarchisme russe et au marxisme et vous rappelez qu'il utilise souvent, alors qu'il est journaliste à Moscou, une terminologie bouddhiste pour rendre compte de la guerre civile. Alain Roux, que vous citez, parle même « d'un voyage (prenant) des allures mystiques, qui évoque l'aventure de Xuan Zang 玄奘, ramenant de l'Inde sous les Tang les sutras bouddhistes qu'il avait traduits » (p.62). Ne pensez-vous pas que le bouddhisme a joué un rôle important dans son parcours comme pour celui de son contemporain, Liang Shuming 梁漱溟 (1893-1988), aux yeux duquel cette religion et plus particulièrement le bodhisattva pouvaient-ils à eux seuls sauver la Chine ?

Ayant concentré mes recherches et mon analyse sur les écrits tardifs de Qu Qiubai (1931-1933), j'ai assez peu étudié la période pourtant fascinante de ses premiers séjours en Union soviétique. Il publiera plusieurs ouvrages sur cette expérience mêlant récits de voyage, reportages pour la presse et réflexions au fil de l'eau sur les mutations politiques majeures

que traverse la société russe à l'époque. Lorsqu'il part pour son premier voyage, il est encore imprégné de spiritualité bouddhiste et c'est intéressant de voir comment il traduit - au sens propre et figuré- la situation révolutionnaire russe à partir de ses catégories épistémologiques bouddhistes. Comme le souligne Alain Roux, sa période bouddhiste - qui précède son engagement dans le « Mouvement du 4 mai 1919 » - coïncide avec une situation familiale très difficile pour lui (suicide de sa mère, déclassement et pauvreté).¹ Il va finalement renoncer à cette mise à distance du réel en se familiarisant avec les pensées politiques anarchisantes pendant la période de foisonnement intellectuel du « mouvement du 4 mai 1919 » et, ensuite, au cours de son premier séjour à Moscou. Il est vrai que Qu interprète dans un sens presque messianique les changements politiques en Russie. On peut considérer que la dimension mystique de son engagement révolutionnaire est accentuée par sa connaissance encore très partielle des théories marxistes à l'époque. Son héritage intellectuel bouddhiste l'amène à insister sur les forces subjectives ayant porté la révolution en Russie. Les catégories du bouddhisme, au-delà de sa culture lettrée, sont évidemment centrales dans sa formation intellectuelle et c'est fascinant de voir comment elles imprègnent ses textes et se mêlent – via la traduction - avec les néologismes de la modernité venus d'Europe, de Russie et du Japon. La matrice idéologique et le langage du matérialisme historique - et notamment à travers les écrits de Boukharine – vont progressivement se substituer à ses références bouddhistes à partir du début des années 1920. À la différence d'un Liang Shuming, le bouddhisme ne me paraît pas central chez Qu Qiubai. C'est plutôt un moment dans sa trajectoire intellectuelle et idéologique.

Son rapport au Mouvement du 4 mai 1919 demeure conflictuel. Pouvez-vous nous en rappeler les causes ?

Son interprétation du « Mouvement du 4 mai 1919 » est essentielle pour comprendre non plus seulement le dirigeant politique Qu Qiubai mais le critique culturel et littéraire qui vit dans la clandestinité à Shanghai au début des années 1930. Il faut d'abord expliciter le contexte historique. Au sens strict, le « mouvement du 4 mai 1919 » désigne des manifestations patriotiques anti-impérialistes - à l'Université de Pékin d'abord, ensuite dans de nombreuses métropoles chinoises - contre les attendus du Traité de Versailles. La Chine était entrée en guerre en 1917 au côté des alliés et elle avait l'espoir de retrouver une souveraineté qui avait été largement entamée par les traités inégaux signés au XIXe siècle. Rappelons-nous qu'au moment de Versailles, le président américain Woodrow Wilson

¹ Alain Roux, Wang Xiaoling, *Qu Qiubai (1899-1935) : « des mots de trop » (duoyu de hua), l'autobiographie d'un intellectuel engagé chinois*, Paris-Louvain, Éditions Peeters, 2005, pp. 1-23

défendait le « droit des peuples à disposer d'eux-mêmes », mais ce principe ne s'appliquait pas dans les empires coloniaux. En Chine, les droits anciennement acquis par l'Allemagne sur le Shandong et la région de Qingdao sont ainsi cédés au Japon. La société chinoise urbaine est furieuse contre cette hypocrisie occidentale et la persistance de la différence coloniale. Ces décisions vont entraîner un puissant mouvement patriotique contre les impérialismes et contre le gouvernement chinois de l'époque considéré comme trop mou et sous influence japonaise. La Chine ne signera pas le Traité de Versailles.

Mais le « Mouvement du 4 mai 1919 » va progressivement, aussi, en venir à désigner une mutation culturelle et intellectuelle plus ample et plus profonde. Nous sommes quelques années après la révolution inachevée de 1911 et il règne dans les milieux intellectuels « progressistes » de la Chine urbaine un climat iconoclaste contre l'ancienne culture des élites lettrées, son idéologie, son canon littéraire et sa langue. Cette remise en cause des fondements politico-culturels des institutions impériales s'inscrit dans le prolongement d'une tendance initiée dès la fin du XIXe siècle. Alors que la dynastie Qing agonise, on voit émerger non seulement un courant réformiste interne aux élites lettrées - défendant une monarchie parlementaire et constitutionnelle avec des intellectuels comme Liang Qichao 梁启超, Kang Youwei 康有为 ou encore Tan Sitong 谭嗣同 - mais aussi des mouvements plus radicaux, nationalistes et révolutionnaires autour de Sun Yat-sen 孙中山 ou Zhang Taiyan 章太炎.

À la fin des années 1910, cette critique de l'héritage impérial s'intensifie et elle s'accompagne d'un puissant mouvement que l'on pourrait qualifier un peu hâtivement d'« occidentalisation » : expression en usage à l'époque et qui traduit bien la vision totalisante de l'Occident que pouvaient avoir les intellectuels du « 4 mai ». L'appropriation – et la transformation - des idées, des auteurs, des genres et des courants littéraires venus d'Europe est cependant un phénomène marquant de la période. Beaucoup des acteurs intellectuels du « 4 mai » sont d'anciens étudiants revenus d'Europe, des États-Unis ou du Japon, ceux qu'on appelle les « 留学生 *liuxuesheng* ». ² Pour les intellectuels qui participent à ce mouvement de fond, il s'agit de promouvoir en Chine les pratiques, les savoirs (la « Science »), les institutions et les idéologies de la modernité issus des Lumières européennes, avec toutefois un dégradé de nuances idéologiques et d'options esthétiques qui nous rappellent le caractère très hétérogène de ce mouvement. L'un des enjeux de cette « révolution culturelle » avant l'heure se situe sur le terrain de la langue et de la littérature. Comment rompre avec la haute culture lettrée et inventer une culture nouvelle à la fois moderne et populaire/nationale ?

² Voir l'essai de Liang Hongling sur le sujet : « 留学 *Liuxue* : étudier à l'étranger. Un rite de passage vers la modernité » dans Vanessa Frangville, Françoise Lauwaert et Florent Villard, *Mots de Chine : ruptures, persistances, émergences*, Rennes, PUR, 2022, pp.137-165, et l'introduction de l'ouvrage pour une présentation critique de la période du « 4 mai ».

Qu Qiubai fut un jeune militant très impliqué dans ce mouvement. Il participera physiquement à la manifestation du 4 mai à Pékin et il est aussi très actif sur le plan éditorial (création de revues, publication d'écrits politiques, d'essais, de poèmes, de traductions, etc.). Quelques années plus tard - dans un moment historique différent pour la Chine et le mouvement révolutionnaire - il va toutefois développer des thèses très critiques sur le « 4 mai ». Nous sommes au début des années 1930 et le mouvement communiste en Chine est moribond, écrasé par les forces nationalistes de Tchiang Kai-shek 蒋介石 - notamment après la « Terreur blanche », opération policière menée le 12 avril 1927 pendant laquelle plusieurs milliers de militants communistes et syndicaux furent massacrés. Les dirigeants du mouvement vivent dans la clandestinité et se replient dans les régions montagneuses du Jiangxi. Nous sommes après l'échec des tentatives d'insurrections révolutionnaires (paysannes et urbaines) lancées par le mouvement communiste. Largement impliqué dans ces combats en tant que dirigeant du Parti, Qu Qiubai va être considéré comme l'un des responsables de ces échecs, « bouc émissaire » de l'aventurisme des dirigeants du Parti. Mis à l'écart de la direction du Parti, Qu va se repositionner sur le terrain culturel sans pour autant abandonner la question révolutionnaire.

Ses textes vont interpréter cette déroute politique du mouvement révolutionnaire comme la conséquence d'une forme d'inachèvement des mutations culturelles et littéraires qui agitent la Chine urbaine pendant les premières décennies du XXe siècle. C'est ici que sa pensée s'inscrit dans une logique nous pourrions qualifier de gramscienne : la révolution sociale et la prise du pouvoir politique passe, en amont, par une lutte pour l'hégémonie culturelle et idéologique.³ Qu va établir une critique sévère et élaborée de cette culture nouvelle issue du « 4 mai » et notamment de sa langue et de sa littérature. Éloignée des parlars du quotidien, imprégnée de la syntaxe de l'ancienne langue classique et transformée par la grammaire et le lexique issu des traductions des langues européennes, il fustige une littérature bourgeoise et « européanisée » (欧化文艺 *ouhua wenyi*) incapable d'atteindre les « masses populaires ».

Les échecs des soulèvements de la fin des années 1920 s'expliquent pour lui par une incapacité à diffuser au sein des « masses » les idéologies progressistes susceptibles d'entraîner le mouvement révolutionnaire. Les genres, l'esthétique et la langue de cette culture urbaine moderne sont étrangers aux « masses populaires ». Il existe une différence culturelle interne à l'espace chinois qu'il interprète à la fois en termes de classe sociale et de spatialité. Il propose même la métaphore hautement symbolique de « Grande Muraille » pour représenter

³ Sur les correspondances idéologiques et même biographiques entre Gramsci et Qu Qiubai, voir Florent Villard, *Le Gramsci chinois Qu Qiubai : Penseur de la modernité*, Lyon, éditions Tigre de papier, 2012, pp.38-45, Liu Kang, *Aesthetics and Marxism : Chinese Aesthetic Marxists and their Western Contemporaries*, Durham, Duke University Press, 2000 et Alain Roux, *op.cit.*, pp.1-23.

l'écart entre la culture de ces élites urbaines progressistes et celle, diverse et vernaculaire, du reste de la population. Qu Qiubai considère que les idées révolutionnaires doivent être diffusées à travers les formes culturelles et esthétiques des « masses populaires ». Il effectue un travail presque ethnographique pour identifier les genres de la culture populaire qui pourraient être les supports de la constitution par le bas d'une culture révolutionnaire : livrets illustrés, spectacles de marionnettes, contes oraux, théâtre d'ombres, etc.⁴ Sa critique du « 4 mai » ne relève toutefois pas du nationalisme culturel pour au moins deux raisons importantes : d'une part, il ne fustige pas l'euphémisation culturelle en tant que telle - synonyme de « modernisation », elle est selon lui un processus historique nécessaire et inévitable - mais sa confiscation par la bourgeoisie urbaine. D'autre part, il considère que cette appropriation de la modernité - qui contient en son sein les idées, les valeurs et le langage de la révolution - doit se réaliser par le bas en se métissant avec la vie littéraire, artistique et linguistique des « masses » dans toutes leurs diversités.

Ce Mouvement qui a été si important durant toute l'histoire chinoise du XXe siècle est désormais, et chaque année davantage, marginalisé par la propagande de Xi Jinping 习近平

. Pourquoi ?

Le centenaire du « mouvement du 4 mai 1919 » fut commémoré avec fastes par Xi Jinping en 2019, mais il est vrai que son héritage apparaît comme politiquement problématique pour l'État-Parti aujourd'hui. Il faut se garder d'une interprétation simpliste et anachronique d'un mouvement qui fut complexe, foisonnant et parcouru par des tendances très hétérogènes. Il y a toutefois deux phénomènes propres à ce moment qui apparaissent comme antinomiques avec les positions idéologiques et historiographiques du pouvoir à Pékin. D'une part, c'est évidemment la dimension démocratique : même si l'expérience démocratique institutionnelle (élections libres) n'a duré que quelques mois (1912-1913), cette période voit se déployer dans la société urbaine chinoise une série d'idées, de principes et de valeurs qui s'inscrivent dans une tendance clairement libérale, au sens politique du terme : promotion de la démocratie représentative, défense des libertés académiques, de la liberté d'expression et de la presse, des « droits de l'homme », égalité des sexes, etc. La critique systématique, et souvent radicale, de l'imaginaire institué et de la pensée héritée constituent une tendance indiscutable de la période. Cet esprit démocratique – auto-institution de la société et promotion de l'autonomie individuelle et collective - est évidemment contraire aux pratiques et aux valeurs portées actuellement par Xi Jinping et le régime au pouvoir à Pékin.

⁴ Voir le chapitre « Une pensée politique de la culture populaire » dans *Le Gramsci chinois*, pp.83-161.

L'autre dimension cruciale pour penser cette période, c'est la perspective universaliste dans laquelle s'inscrivent les courants de pensée du « 4 mai ». Des libéraux aux marxistes en passant par les anarchistes, une partie importante des intellectuels de la période ont intériorisé la téléologie évolutionniste du discours moderne qui a dominé les philosophies de l'histoire en Europe depuis le XVIIIe siècle. Les relectures critiques contemporaines de l'historiographie postcoloniale ont dévoilé l'eurocentrisme de ce récit. Mais en Chine, dans les années 1920, les intellectuels de la période pensent l'histoire des sociétés humaines en termes de progression matérielle et morale linéaire en inscrivant la Chine sur cette échelle temporelle envisagée comme universelle. La promesse de modernité est à l'époque indissociable d'un imaginaire cosmopolite et internationaliste, même si de nombreux débats agitent les milieux intellectuels sur l'occidentalisation de la Chine.⁵ Il existait notamment des tendances culturelles plus conservatrices, on peut penser à des philosophes comme Liang Shuming 梁漱溟 ou Zhang Junmai 张君勱.

Comme je l'ai dit précédemment, c'est une période qui se singularise par une intense circulation et traduction des idées, des concepts et des textes venus d'Europe, de Russie, des États-Unis et bien sûr du Japon. Inondée de néologismes, la langue du « 4 mai » témoigne des phénomènes d'hybridation et d'appropriation qui s'opèrent dans l'espace géo-historique chinois. À rebours de cette époque, le « rêve chinois » d'un Xi Jinping se situe dans une perspective beaucoup plus isolationniste et nativiste sur le plan intellectuel. Les « valeurs occidentales » - dont le contenu est finalement assez proche des slogans dominants du « 4 mai » - sont un épouvantail brandi régulièrement dans la propagande officielle. Et le nationalisme culturel ambiant valorise un imaginaire, des références historiques, des concepts ou des auteurs internes à un supposé socle civilisationnel chinois. Dès lors, lorsque les autorités chinoises commémorent aujourd'hui cette période, elles adoptent une approche révisionniste qui minore l'esprit cosmopolite et démocratique du « 4 mai » pour ne conserver que la dimension - réelle en effet - patriotique et anti-impérialiste de la période. L'historiographie officielle chinoise insiste sur le caractère transitoire du « 4 mai », moment de bascule d'une révolution bourgeoise vers la révolution communiste et prolétarienne guidée par l'avant-garde du Parti communiste fondé en 1921.

Lorsqu'on pense à la notion de modernité en Chine, celle-ci est associée à celle de progrès, mais certainement pas à l'idée d'une émancipation individuelle et politique. Y voyez-vous un échec du projet que portait Qu Qiubai ?

⁵ Sur les usages du concept de « moderne » en Chine au XXe siècle, je renvoie au texte suivant : « 现代 *Xiandai* : usages polysémiques et enjeux idéologiques autour des mots de la modernité en Chine » in *Mots de Chine*, op. cit., pp.59-86.

Qu Qiubai porte à l'évidence un projet d'émancipation qui est, à l'époque, celui du communisme. À l'opposé d'une approche maoïste jacobine sur les « formes nationales » et la « langue officielle », ses thèses sur la langue commune et la culture populaire s'inscrivaient toutefois dans une pensée anti-hégémonique qui visait à donner un pouvoir d'agir culturel aux « masses populaires » (QQB parle de « pouvoir de direction » ou 领导权 *lingdaoquan*) en se situant au niveau des pratiques culturelles et linguistiques quotidiennes de ces populations. Bien sûr, l'objectif ultime de cette lutte pour l'hégémonie culturelle était de donner un nouveau contenu idéologique à cette culture populaire pour mener à son terme un projet révolutionnaire. Il lutte pour une *révolution à venir* et il n'aura pas eu le temps de faire l'expérience de la *révolution au pouvoir* qui à l'évidence renoncera bien vite à l'émancipation individuelle et collective... Dans son logiciel intellectuel marxiste-léniniste, il y a bien une lutte pour l'émancipation collective des « masses populaires », mais l'histoire nous a appris qu'une fois au pouvoir les dirigeants communistes sacrifiaient à la fois les libertés individuelles et le projet démocratique au nom d'un idéal de société et d'un déterminisme historique profondément hétéronomes. Qu'aurait pensé Qu Qiubai de la Campagne de rectification contre les intellectuels à Yan'an, du Mouvement anti-droitiste à la suite des Cent Fleurs, de la Révolution culturelle, etc. ? Nous sommes ici dans la spéculation.

Comment voyez-vous l'avenir politique de la Chine ?

Les sinologues et les « China Watchers » n'ont jamais cessé de se tromper dès qu'il s'agit de pronostiquer l'avenir politique de la Chine. Nous sommes dans des temps tellement incertains et les paramètres sont si nombreux que je ne me risquerai pas à faire des hypothèses forcément hasardeuses. La question de la légitimité du régime est toutefois une dimension qui peut nous éclairer sur l'avenir de la Chine à court et à moyen terme. Depuis le massacre de Tian'anmen, cette légitimité reposait principalement sur la croissance économique et une augmentation – ou *a minima* une préservation – du niveau de vie d'une majorité de la population chinoise. L'intégration progressive des Chinois dans le capitalisme de la consommation avec la constitution d'une classe moyenne d'*homo oeconomicus* gouvernée par l'attrait de la marchandise et de son spectacle a permis jusqu'ici de faire tenir une société pourtant confrontée à une accumulation de difficultés et d'injustices : corruption généralisée des élites, inégalités sociales massives, exploitation au travail, absence de droits civiques et politiques, crise environnementale majeure, etc.

Les difficultés économiques récentes - antérieures à la pandémie – pourraient venir remettre en cause ce combo fragile qui mélange la stabilité politique, la fierté nationale, la promesse d'élévation sociale, le confort moderne et les « joies » de la société marchande. Au-delà des

enjeux économiques, une partie de la jeunesse chinoise - il est vrai, sans doute, plutôt celle des classes moyennes urbaines - a entrepris ces dernières années une critique culturelle des injonctions du capitalisme de la consommation, comme le montre la viralité du mouvement de résistance passive « 躺平 *tangping* » (« resté allongé ») qui défend une éthique très politique de l'oisiveté contre la course à la réussite et à la compétition de tous contre tous.⁶ C'est sans doute cette même partie de la jeunesse qui s'est soulevée timidement, mais significativement – et sur une géographie très étendue - il y a quelques mois pour dénoncer la politique de « zéro covid » en lançant parfois d'audacieux slogans visant la légitimité de l'Etat-Parti et de son leader Xi Jinping.

On peut penser que Xi Jinping avait d'une certaine façon anticipé ces difficultés en décidant dès son premier mandat de considérablement renforcer l'éducation et la propagande idéologique, en développant un puissant discours nationaliste et en réprimant très fortement toutes les velléités de contestation sociale ou politique, en particulier dans la région ouïghoure et à Hong Kong. L'agenda géopolitique international - et en particulier la question de l'invasion de Taiwan – constitue des leviers que le régime serait susceptible d'activer en cas de difficultés internes. Les gesticulations militaires récentes autour de Taiwan ne s'adressent pas qu'aux Taïwanais et aux Américains, elles visent aussi à entretenir les passions tristes du nationalisme sur le continent.

Dans une perspective de plus longue durée, il me semble évident que l'avenir politique de la Chine s'inscrit, comme le nôtre, dans le tempo d'une histoire de la planète, de l'anthropocène et du nouveau régime climatique. Les conflits territoriaux, les querelles géopolitiques et les guerres économiques occultent un péril environnemental auquel l'humanité devrait faire face en commun, même s'il y a évidemment une responsabilité historique écrasante des sociétés occidentales. En Chine, malgré un langage politique et des choix industriels (développement des énergies renouvelables) qui soulignent une prise de conscience de la crise environnementale, l'État-Parti n'a pas entrepris de changement de paradigme dans son rapport à la civilisation techno-industrielle. Le « rêve chinois » dont le président actuel Xi Jinping s'est fait le parangon depuis son arrivée au pouvoir en 2013, est un « rêve » de progrès, d'innovation techno-industrielle, de croissance économique et de puissance militaire. Au regard de la trajectoire historique occidentale, cette promesse de « modernisation » n'a rien d'inédit et pourrait même paraître légitime si elle n'était pas devenue anachronique à l'heure du changement climatique anthropique.⁷ L'État-Parti ne retient ainsi de l'héritage

⁶ Voir Marine Brossard, « Lying Flat : Profiling the *Tangping* Attitude » *Made in China*, 8 janvier 2023 : <https://madeinchinajournal.com/2023/01/08/lying-flat-profiling-the-tangping-attitude/>

⁷ Voir l'excellent essai de Dipesh Chakrabarty sur le changement climatique, l'histoire et la critique postcoloniale : *Après le changement climatique, penser l'histoire*, Paris, Gallimard, 2023 (2021).

« moderne » que le « système technicien » après avoir délaissé, il y a déjà bien longtemps, l'autre promesse « moderne », celle de l'auto-institution démocratique de la société.⁸

Anne Cheng s'interroge sur l'existence encore à ce jour d'une civilisation chinoise. Comment la confusion systématique entre la culture et la propagande du Parti vous fait-elle réagir ?

Ces catégories de « civilisation » et de « culture » sont problématiques à bien des égards. Leur degré d'abstraction, leur polysémie et leur historicité les rangent dans la catégorie des concepts au sens de Reinhart Koselleck.⁹ Nous nous confrontons à ce type de mots dans l'ouvrage récent que nous avons codirigé avec Françoise Lauwaert et Vanessa Frangville. Au lieu de chercher à identifier une substance ou d'identifier une réalité historique, sociale ou politique derrière ces catégories identitaires - l'illusion d'un sens propre -, il me paraît plus intéressant d'essayer de tracer les variations de leurs usages et de leurs significations en fonction des contextes, des auteurs et des époques.

Par exemple, dans l'article dédié à la notion de « civilisation » (文明 *wenming*) de notre ouvrage, Thomas Boutonnet s'est penché sur les usages contemporains du terme par le pouvoir politique chinois. Ainsi, lorsque le terme désigne une organisation sociale envisagée comme supérieure dans une perspective universelle, il est adossé en Chine contemporaine à une gouvernamentalité qui vise à discipliner les « Chinois » dans le sens souhaité par l'État-Parti. Cette définition normative de la « civilisation » possède en Chine une histoire indissociable de la modernité, de l'histoire coloniale occidentale et de la circulation des idées, des normes et des valeurs entre les élites lettrées de la fin des Qing et le Japon de l'ère Meiji – nous pourrions bien sûr aussi réfléchir à cette idée de civilisation dans la haute culture lettrée de la période impériale, idée intimement associée à des pratiques littéraires, esthétiques et ritualistes envisagées comme supérieures à celles de populations « barbares » situées symboliquement et spatialement à la marge de ladite civilisation. Mais, dans des temps plus récents, l'équation « civilisation = moderne = occidentale » va constituer un postulat dominant en Chine à partir de la fin du XIX^e siècle.

Parallèlement à l'introduction en Chine par le truchement du Japon de cette idée d'une civilisation moderne universelle, les lettrés réformistes de la fin des Qing introduisent dans les textes chinois des catégories nationales, ethniques et même raciales qui vont accompagner le développement d'un discours et d'un imaginaire identitaire et particulariste inédit autour de

⁸ Sur l'intérêt de la pensée de Jacques Ellul pour interroger la trajectoire historique chinoise récente, voir Gregory Lee dans l'essai « Le cadeau empoisonné de Versailles ou la Chine à la manivelle de l'orgue de barbarie », *Vacarme*, n°72, 4, 2012 : <https://www.cairn.info/revue-mouvements-2012-4-page-79.htm>.

⁹ Reinhart Koselleck, *Le futur passé : contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, EHESS, 1990 (1979).

la « Chine » en tant que communauté nationale. Dans une intertextualité passionnante avec l’imaginaire orientaliste des Européens sur la Chine, la mythologie nationaliste va construire cette idée d’une entité chinoise plurimillénaire homogène sur le plan culturel, linguistique et même ethnique.¹⁰

Si l’on s’en tient à l’histoire des concepts, la « civilisation chinoise » (中华/中国文明 *zhonghua/zhongguo wenming*) est une catégorie qui appartient à la modernité et qui relève d’une forme d’anachronisme - au moins dans les termes - pour des périodes antérieures à la fin du XIXe siècle. Sans nier l’évidence d’éléments de continuité politico-culturelle de longue durée au sein d’un territoire aux frontières instables et poreuses, il apparaît fondamental pour des raisons à la fois historiographiques et politiques de renoncer à percevoir la Chine comme un « tout quintessentiel ». ¹¹ Je pense que cette notion nous empêche de mener le nécessaire travail critique pour mieux comprendre la complexité, l’hétérogénéité et la diversité des trajectoires historiques au sein de l’espace chinois. Pire encore, ces notions de « culture » ou « civilisation chinoise » sont aujourd’hui, comme vous le dites, des catégories centrales du discours identitaire, nationaliste et révisionniste du régime de Pékin. Dans son cours au Collège de France intitulé « La Chine est-elle encore une civilisation », Anne Cheng décrit très bien comment le savoir académique - notamment l’Archéologie - se trouve mobilisé pour légitimer un discours politique autour de la « civilisation chinoise ». Les fouilles archéologiques sont interprétées dans le but de renforcer l’antériorité, l’unicité et la continuité de la « civilisation chinoise ». ¹² Je mesure l’intensité de cette propagande à la façon dont certains de mes étudiants chinois (et français...) hypostasient ces catégories comme si elles étaient naturelles. À travers le système éducatif, la culture de masse ou les médias, - et en fonction de ses priorités idéologiques ou géopolitiques – l’État-Parti peut ensuite donner le contenu qu’il souhaite à ces catégories identitaires ainsi naturalisées.

Le projet de construire un État-nation comme le caressait de ses vœux Qu Qiubai n’a-t-il pas échoué au profit d’un projet néo-impérial parfaitement assumé par le Parti communiste et dont Ouïgours et Tibétains font quotidiennement les frais en se voyant retirer leurs droits réels en tant que minorités ethniques et par le fait de subir une sinisation accélérée de leur culture ?

¹⁰ Voir à ce sujet les travaux de Gregory Lee, *China Imagined: From Western Fantasy to Spectacular Power*, London, Hurst Publisher, 2018 et, en français, l’entrée « 中国 Zhongguo, Chine : Qu’est-ce que « la Chine » et depuis quand existe-t-elle ? » dans *Mots de Chine*, op. cit., pp.115-136.

¹¹ Anne Cheng, *La Chine pense-t-elle ?*, Paris, Collège de France, 2009 : <https://books.openedition.org/cdf/184>

¹² <https://www.college-de-france.fr/agenda/cours/la-chine-est-elle-encore-une-civilisation-suite-et-fin/la-chine-est-elle-encore-une-civilisation-suite-et-fin-1>

C'est un truisme de dire que les frontières territoriales reconnues des États-nations contemporains sont toutes le produit de l'histoire. Ces formes politiques modernes que sont les nations impliquent toujours d'imaginer la congruence entre un territoire, un peuple-nation et un État. Comme le souligne Benedict Anderson, à la différence notable des empires aux ambitions universelles, les nations sont des communautés imaginées comme limitées, territorialement et humainement. Elles sont le produit de contingences historiques, de rapports de forces militaires et géopolitiques et de bricolages idéologiques divers et variés. La Chine ne fait pas exception.

Quand, à la fin du XIXe siècle, les plus progressistes parmi les membres des élites lettrées commencent à imaginer d'instituer une nation chinoise sur les ruines de l'État Qing, les contours du territoire et surtout du « peuple chinois » sont très incertains. Différentes versions se confrontent allant de la nation-race limitée aux Hans à la nation-citoyenneté, plus inclusive avec des populations historiquement considérées par la haute culture lettrée comme périphérique sur le plan géographique et culturel. L'anti-mandchouisme et l'introduction des thèses raciales (venues d'Europe) ont amené les premiers nationalistes chinois à proposer une définition biologique de la nation chinoise. Mais le problème était qu'avec le postulat d'une équivalence entre les Hans et les Chinois, les frontières territoriales de la Chine allaient se trouver limitées à ce qu'on appelle souvent improprement la « Chine historique » (c'est-à-dire le centre-est, l'est et le sud-est du territoire actuel). La République de Chine va donc dépasser cette définition exclusive de la nation en imaginant une « république des cinq peuples » (五族共和 *wuzu gonghe*) qui intégrait des populations dont la diversité ethnique, culturelle et linguistique était très importante, surtout dans ses parties nord, nord-ouest et sud-ouest (les « cinq peuples » étant les Hans, les Huis, les Mongols, les Tibétains et les Mandchous). Dans la constitution de 1912, il était précisé que le territoire de cette nouvelle nation devait correspondre aux anciennes possessions de l'Empire des Qing. Cette première version du récit national s'est construite autour de la fiction d'une communauté organique au sein de laquelle la multitude des ethnies « minoritaires » auraient été dans un processus historique d'assimilation par la majorité Han.¹³ Ce discours et son application politique concrète impliquaient de fait une logique coloniale aux fondements de la construction nationale chinoise.

Dans ses écrits sur la question de la langue commune au début des années 1930, Qu Qiubai établit une distinction nette entre les Hans et les autres. En phase avec la ligne du Parti communiste chinois dans les années 1930, il défend le droit à l'autodétermination pour les

¹³ Voir Vanessa Frangville, « 民族 minzu, nation, nationalité, ethnique, race. Le défi de l'unité dans la diversité » dans *Mots de Chine, op. cit.*, pp.87-113.

populations non-Han. Nous savons qu'une fois arrivés au pouvoir, les communistes vont rapidement considérer la Mongolie-Intérieure, le Xinjiang et le Tibet comme des composantes de la République populaire en concédant à ces populations une (très relative) autonomie administrative et culturelle. Malgré une dimension multinationale inspirée de l'Union soviétique, la version communiste de l'État-nation chinois ne remettait pas en cause cette logique coloniale initiée au début de la République de Chine. Si rien de fondamental n'a changé sur le plan institutionnel et idéologique, nous sommes aujourd'hui dans une nouvelle phase d'assimilation plus violente de ces minorités qui se traduit, notamment pour les Ouïghours, par des dispositifs répressifs dont nous pouvons légitimement considérer qu'ils ont des visées génocidaires.

Ce qui est fascinant avec Qu Qiubai c'est qu'il considère que la diversité culturelle et linguistique en Chine ne se confond pas seulement avec la diversité ethnique. Il ne remet pas en cause la pertinence de la catégorie des « Hans » en tant que telle, mais sa réflexion sur les langues locales l'amène à relativiser le caractère unitaire et homogène du groupe ethnique majoritaire. Dès lors, c'est l'identité de la « Chine historique » que les écrits de Qu Qiubai viennent questionner.¹⁴ C'est une réflexion audacieuse - et même subversive dans le contexte contemporain - mais elle est en phase avec les anthropologues les plus sérieux qui sont assez unanimes pour dire que la catégorie des « Han » en tant que groupe ethnique est une construction savante, politique et administrative assez récente qui occulte la grande diversité culturelle et linguistique existante à l'intérieur de ce groupe.

¹⁴ Voir cet article qui interroge l'imaginaire national de Qu Qiubai: « 'Class', 'Race' and Language: Imagining China and the Discourse on the Category 'Han' in the Writing of Marxist Revolutionary Qu Qiubai (1899-1935) », *Asian Ethnicity*, Volume 11, Issue 3, 2010, pp.311-324. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14631369.2010.510873>

L'expertise stratégique en toute indépendance



PROGRAMME
ASIE-PACIFIQUE



2 bis, rue Mercœur - 75011 PARIS / France

+ 33 (0) 1 53 27 60 60

contact@iris-france.org

iris-france.org



L'IRIS, association reconnue d'utilité publique, est l'un des principaux think tanks français spécialisés sur les questions géopolitiques et stratégiques. Il est le seul à présenter la singularité de regrouper un centre de recherche et un lieu d'enseignement délivrant des diplômes, via son école IRIS Sup', ce modèle contribuant à son attractivité nationale et internationale.

L'IRIS est organisé autour de quatre pôles d'activité : la recherche, la publication, la formation et l'organisation d'évènements.