



Pluralité impériale et identités subjectives dans la Chine des Qing ^[*]

Pamela Kyle Crossley

DANS *ANNALES. HISTOIRE, SCIENCES SOCIALES* 2008/3 (63^e année), PAGES 597 À 621

ARTICLE

La pluralité culturelle et institutionnelle caractérisant l'empire Qing trouvait sa source dans des entités historiques construites, que j'ai appelées ailleurs des « clientèles territoriales » (*constituencies*), c'est-à-dire les auditeurs choisis auxquels s'adressaient les divers rôles incarnés par l'empereur, et les propos qu'il tenait ^[1]. Ces entités n'étaient pas ce que nous qualifierions habituellement de « peuples » ou, plus maladroitement, « d'ethnicités ». Elles étaient constituées par les histoires écrites, les rituels accomplis, les géographies hypostasiées, les prescriptions éducatives et somptuaires sur lesquels reposaient, de manière cumulative, la subordination volontaire à l'empire Qing, sa légitimation active, ainsi qu'une vigoureuse capacité d'agir au service de ce même empire. Les clientèles territoriales de l'empire, telles qu'elles sont représentées dans les monuments, bâtiments, stèles, peintures et gravures, dans les ouvrages littéraires et dans les histoires de l'empire, furent progressivement dotées d'une existence visible et objective par des décrets et des mises en scène politiques imposés à partir du début du XVII^e siècle, dans un mouvement qui culmina sous la période Qianlong (1636-1795) ^[2]. Elles n'étaient donc ni des constructions institutionnelles ni des représentations imaginaires. Elles formaient plutôt des mosaïques de langues, d'événements et d'idées organisées de manière tellement dense qu'elles en venaient à dissimuler les infinies variations, innovations et spécificités des populations existantes. Le motif de la mosaïque correspondait bien aux structures idéologiques fondamentales du pouvoir impérial qui, en un siècle et demi d'expansion sur le continent, avait établi sa souveraineté sur tout un ensemble de

traditions politiques stables et bien définies. L'empire se devait de dégager de chacune de ces traditions un code de légitimité, et de le maintenir; et ces légitimités devaient avoir la même valeur sur un plan idéologique. J'ai, par le passé, qualifié de « simultanée ^[3] » cette relation entre des codes de légitimité et des modes d'expression coexistants, ce qui signifie de manière littérale que le pouvoir impérial s'exprimait simultanément dans plusieurs langues et agissait en adoptant plusieurs cadres culturels ^[4]. Comme l'empire était une abstraction ingénieuse de légitimités imbriquées, les clientèles territoriales représentaient beaucoup plus que les récits d'acceptation, de loyauté et de service que l'empire se devait d'écrire. La langue, la religion, le territoire et les récits historiques constituèrent un ensemble complexe définissant l'appartenance et la destinée nationales. Celles-ci étaient ainsi issues des identités *objectives*, institutionnelles et parfois même imposées au sein de l'empire. Elles formaient la matrice qui donna naissance aux identités *subjectives*, revendiquées et intériorisées, y compris aux différents nationalismes. Ces nationalismes contribuèrent au bout du compte au démantèlement de l'empire dont ils étaient issus.

La *simultanéité* faisait partie intégrante de la définition de l'empire dans la mesure où ce dernier résultait de la fusion, en 1636, de deux systèmes politiques distincts. Le plus ancien des deux était le khaghanat mongol (le Grand Khanat ou le Khan des Khans, ou le *Khaghan* mongol), dont on considérait, à l'époque Qing, qu'il remontait à l'accession au trône de Gengis-khan en 1206 et qu'il avait perduré avec les Mongols Chakhar après l'effondrement du régime mongol en Chine et la retraite des descendants de Gengis-khan vers le Nord en 1368. Lighdan, le dernier *khaghan* indépendant, conserva sa capitale à Kōkō khoto (aujourd'hui Hohhot en Mongolie-Intérieure, en République populaire de Chine). À l'Est, les Jürchen du sud de la province de Jilin avaient créé un pouvoir politique centralisé à la fin du XVI^e siècle. La tradition khanale du Nord-Est avait à cette époque opéré la synthèse entre les traditions locales de pouvoir collégial par les membres mâles d'une lignée dominante et que le langage et les coutumes politiques des khans mongols. Nurgaci, le premier khan (en mandchou : *han*) de l'ordre Jürchen à Jilin, déclara la guerre à l'empire Ming en 1618. En 1625, il contrôlait presque toute l'ancienne province Ming de Liaodong ^[5]. Hong Taiji devint le second khan des Jürchen en 1627, et entra ensuite en guerre contre Lighdan. L'affrontement se solda par la défaite de ce dernier et par la prise de sa capitale en 1634. Le régime et le pouvoir politique Chakhar ne furent pas détruits pour autant, mais amalgamés au khanat Jürchen. Les instruments, les insignes, les meubles, le personnel religieux et l'aristocratie qui avaient été les piliers du khanat furent transportés à Moukden (Shenyang), la capitale de Hong Taiji. En 1636, à la suite d'une série de changements institutionnels, juridiques et rhétoriques profonds, Hong Taiji déclara la création de l'empire Qing. Il devait lui-même, en tant que *han* co-résident des Jürchen, *khaghan* des Mongols et *chakravartin* du monde ^[6], être désormais désigné par le terme chinois de *huangdi* (mandchou : *hûwangdi*), que

l'on traduit habituellement par « empereur ».

Le pouvoir des Qing reposait tout d'abord sur la fusion du khaghanat de Gengiskhan et de l'empire du Nord-Est avec l'empire chinois. Chaque tradition se voyait respectée dans sa propre langue, avec ses rituels, et souvent dans son cadre géographique ou naturel. L'architecture impériale en incorpora les différents styles et l'empereur, lui-même fin connaisseur des diverses traditions historiques, aimait se faire passer pour l'incarnation de leurs figures les plus prestigieuses – un chasseur mongol, un prêtre taoïste, un guerrier mandchou, un érudit confucéen, un moine bouddhiste. Quand l'Europe eut rejoint les rangs des pays représentés et envoyé des jésuites et des marchands à la Cour, l'empereur Qing (par exemple l'empereur Yongzheng Yinzhen, qui régna de 1723 à 1735) fut susceptible d'apparaître en perruque poudrée, avec les bas et les chaussures à boucle d'un prince d'Europe, ou de superviser la construction de son Trianon personnel (comme le fit l'empereur Qianlong, qui régna de 1736 à 1795). Ces mascarades impériales, en tant qu'avatars culturels, moraux et politiques particuliers opéraient souvent sur un mode ludique, mais l'empereur en était toujours l'auteur autant que l'acteur. Le résultat était une démonstration du caractère transcendant, absolu et unique du pouvoir de l'empereur, qui n'alimentait jamais un particularisme dérivé, dépendant ou abstrait. L'empire des Qing était peut-être un cas extrême dans sa façon de produire ces représentations simultanées du pouvoir à destination de publics différents, mais ce n'était pas le premier de ce type en Eurasie, ni le seul à l'époque à croître par l'absorption simultanée de conquêtes territoriales ^[7].

Comme je l'ai dit de manière répétée, la *simultanéité* était indispensable à la conquête ^[8]. Les empires devaient étendre leurs territoires d'origine vers de nouveaux espaces culturels et les sujets nouvellement conquis devaient voir leur histoire et leur personnalité exprimées, en même temps, par le pouvoir. L'État conquérant pouvait de cette façon incorporer de nouvelles populations au projet impérial, ce qui constituait un avantage durable à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècle, au moment où l'empire Qing devenait un immense empire continental. Sans cela, l'empire aurait été affaibli par les restrictions apportées au pouvoir, l'affirmation d'identités subjectives ou le rejet absolu de l'autorité impériale du fait de la persistance d'un système moral indigène ostensiblement plus important. Cela était également à l'avantage des élites culturelles, qu'un contexte d'autorités simultanées protégeait d'une rétrogradation vers des positions inférieures, non orthodoxes ou subordonnées tout en leur permettant de conserver leur identité culturelle. Les traditions formalisées (c'est-à-dire, en pratique, la transmission des écrits classiques en chinois, mongol, mandchou, tibétain, ouïgour ou latin), issues ou non de conquêtes, pouvaient véritablement s'exprimer dans l'empire simultané; au-delà de la reconnaissance du pouvoir lui-même, aucune obligation culturelle absolue ne s'imposait aux sujets.

Dans la suite de l'article, je m'intéresse moins à l'émetteur de ces discours (le pouvoir impérial) qu'aux récepteurs (les publics auxquels s'adressaient implicitement les déclarations et promulgations). Très tôt, la cour des Qing mit au point un système éducatif et un système d'examens permettant d'institutionnaliser une multitude d'idiomes culturels au sein de l'État. Ce système s'appliquait également aux diverses clientèles désignées à l'extérieur de l'État, principalement par le biais des lieux d'examen, de la standardisation des langues, de la révision des histoires existantes, du lancement de nouvelles histoires, ainsi que de l'enregistrement légal des populations ^[9]. On en trouve encore aujourd'hui la trace dans l'immense héritage littéraire des Qing. Mais ce dernier ne rend pas compte de la relation complexe existant entre les clientèles culturelles et historiques construites par la Cour et les communautés réelles qui, selon les cas, rejetaient, intériorisaient ou adaptaient de manière rhétorique les éléments des entités impériales. Des débuts de la période Qing jusqu'à ses dernières années au XIX^e siècle, l'initiative historique s'est déplacée du centre, représenté par la Cour, vers les périphéries constituées par les communautés réelles dans tout l'empire. Ces dernières continuaient à vivre comme elles l'avaient fait depuis des siècles mais, à partir du XIX^e siècle, elles prirent de plus en plus le contrôle de leur passé et de leur futur.

L'ÉTAT SIMULTANÉ, OU TROIS GOUVERNEMENTS POUR UN EMPIRE

Ayant accédé au trône comme khan en 1627, Hong Taiji concentra une grande partie de son énergie à créer une bureaucratie. Son père s'était tout d'abord appuyé sur l'organisation des Huit Bannières (*jakûn gusa/baqi*) ^[10] qui formaient un quasi-État lui permettant de mobiliser des forces, de dénombrer la population, de distribuer des récompenses, de collecter des impôts et de maintenir la paix pour un coût et une attention minimales. La prise de la capitale provinciale des Ming, Moukden, lui apporta tous les attributs concrets d'une bureaucratie complète à la chinoise, et Hong Taiji sut en profiter. Il continua à développer la bureaucratie chinoise sous son contrôle, l'utilisant pour enrôler les populations récemment conquises, lever des impôts sur le peuple, et communiquer avec les cours de la dynastie Josôn de Corée et de celle des Ming pour la Chine. Cette bureaucratie présentait cependant une particularité : les fonctionnaires pouvaient y entrer après avoir passé des examens non seulement en chinois, mais aussi en mongol et en mandchou. La cour des Qing finançait la publication de traductions des classiques chinois afin que les étudiants puissent préparer les examens dans leur propre langue. Le gouvernement chinois à l'intérieur de l'empire des Qing administrait les territoires qui avaient été historiquement dominés par des empires basés en Chine et étaient perçus comme « chinois ». Après la conquête du

nord de la Chine en 1644, ce gouvernement prit également en charge les visites d'ambassade rituelles des États clients hérités des Ming. Il occupait ainsi une place entre, d'un côté, le plus ancien gouvernement Qing, les Huit Bannières, et de l'autre un troisième gouvernement dont les origines et les fonctions différaient. Par cette coexistence institutionnelle, c'était donc l'État lui-même, et pas seulement le pouvoir impérial, qui devenait ainsi simultané.

Le troisième gouvernement, lors de sa première formation en 1634, fut appelé le « Bureau mongol » (*monggo i yamun*). Lorsque l'empire acquit une existence formelle, en 1636, le Bureau mongol fut transformé en « Département pour l'administration des régions lointaines » (*tulergi golo i dasara, lifan yuan*), qui a été traduit par « la Cour des affaires coloniales » et la « Cour des dépendances coloniales », mais auquel le nom d'administration des frontières correspondrait mieux, parce qu'il donne un meilleur aperçu de ses compétences (à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de l'empire)^[11]. Depuis sa création jusqu'à la fin de la période Qing, les registres de l'administration des régions frontières ont été rédigés en mongol et en tibétain, et les communications étaient principalement conduites dans ces deux langues. Après la conquête de la Chine du Nord, elle supervisa toutes les rencontres diplomatiques et toutes les communications vers la Russie ou en provenance de Russie, avec laquelle les Qing avaient signé deux traités complets (en 1689 et 1727) portant sur le commerce et la surveillance des frontières (négociés en latin et signés entre égaux). L'administration des régions frontières servait d'interface avec les régimes du dalaï-lama et du panchen-lama au Tibet, avec le Qinghai et des parties de la province du Sichuan, et plus tard avec le Jebdzumdamba khutugtu (dans les faits, gouverneur des Mongols Khalkha). Elle administrait également le système de semi-autonomie locale dans certaines parties de la Chine du Sud-Ouest grâce auquel le gouvernement impérial Qing accordait des titres et une autorité conditionnelle à certains chefs locaux (*tusi*)^[12]. Le gouvernement « mongol » administrait la partie du territoire Qing qui n'était historiquement pas dominée par la Chine, tout en supervisant les communications avec les dirigeants étrangers ayant un lien historique avec l'Asie du Nord-Est et le nord du continent.

Les rituels Qing, tout comme la pratique administrative, reconnaissaient invariablement les trois gouvernements réunis en une seule figure de l'État. Les édits impériaux et les rapports internes divisaient avec concision le monde géographique et politique entre « l'extérieur » (*tulergi/wai*) – les terres et les cultures liées aux Qing par l'intermédiaire de leurs prédécesseurs mongols, ou étant entrés en communication récente avec la cour des Qing, selon ses propres critères – et « l'intérieur » (*dorgi/nei*) – le monde dominé par la culture chinoise, les provinces héritées de l'administration chinoise, la voie de communication vers les régions du monde reconnaissant déjà la centralité de la Chine. L'empereur lui-même, l'ancien collectif des Huit Bannières et, après 1729, le Grand Conseil

(*nashûn i ba/junjichu*), n'étaient ni à l'intérieur ni à l'extérieur, mais transcendaient ces deux catégories ^[13]. Les fonctionnaires de haut rang des Huit Bannières, l'administration civile intérieure et l'administration des frontières étaient toujours présents à l'occasion des sacrifices saisonniers, des processions impériales et des festivals publics auxquels assistait l'empereur. On en trouve un bel exemple dans les descriptions d'époque et les archives du palais détaillant les terrains de chasse impériaux de Chengde (la retraite impériale dans ce qui est aujourd'hui la Mongolie intérieure), où un camp de chasse mongol avait été reproduit pour le divertissement de l'empereur, de son entourage et de ses visiteurs mongols. La tente de l'empereur se trouvait au centre, entourée d'unités représentatives des Huit Bannières. À l'extérieur de la tente se trouvaient les fonctionnaires de l'administration des frontières d'un côté, accompagnés de prêtres bouddhistes, de nobles mongols et de musiciens. Les fonctionnaires du ministère des Rites (le portail traditionnel de l'empereur vers le gouvernement intérieur), accompagnés de fonctionnaires civils et de musiciens, se tenaient de l'autre côté ^[14]. Les deux gouvernements étaient mutuellement indispensables dans la mesure où ils permettaient de réaliser la double fonction intérieur/extérieur de l'empire des Qing, mais la séparation entre eux n'était pas hermétique. Dans certaines circonstances, et à certaines occasions, l'un ou l'autre pouvait être préempté par le Grand Conseil. Au Turkestan oriental, contrôlé par les forces Qing depuis 1755, le Grand Conseil éclipsait l'administration des frontières. Les provinces de Gansu et du Sichuan, toutes deux théoriquement placées sous la juridiction du gouvernement intérieur, relevaient en partie du contrôle direct du Grand Conseil. Même le terrain de chasse impérial de Mulan, qui faisait à l'origine partie du monde mongol et était un site naturel de l'administration des frontières, fut placé sous le contrôle des Huit Bannières (et indirectement du ministère de la Guerre), principalement dans le but de sécuriser l'empereur et ses terres ^[15]. Néanmoins, la division symbolique du pouvoir des Qing en trois gouvernements était effective d'un point de vue linguistique, administratif et rituel depuis les premières décennies de l'empire des Qing jusqu'au début du XIX^e siècle.

LES IDENTITÉS OBJECTIVES : LES CLIENTÈLES TERRITORIALES DE L'EMPIRE

La simultanéité des institutions impériales est le fil conduisant aux clientèles territoriales auxquelles l'empire faisait appel. Le raffinement de ces publics, la bonne volonté et la reconnaissance ostensible de ces serviteurs étaient le résultat de plusieurs décennies, et étaient la plupart du temps liés au programme de conquête. Quand prit fin l'expansion des Qing et que la Cour commença à organiser l'occupation, le développement et les nouvelles conditions de légitimité,

les généalogies et l'histoire des clientèles territoriales, qui n'avaient été jusque-là qu'ébauchées, furent profondément révisées.

En posant les premières pierres de l'empire en 1636, Hong Taiji avait imposé une réorganisation en profondeur des anciennes unités des Bannières. À l'origine, les Bannières étaient des communautés militaires au sein desquelles tous les partisans du khan et les membres de leur famille étaient inscrits. Ils vivaient ensemble, s'entraînaient ensemble, chassaient ensemble et cultivaient même la terre ensemble lorsqu'ils ne parvenaient pas à forcer des paysans à le faire. En période de guerre, ils combattaient ensemble et celui qu'ils reconnaissaient comme leur capitaine assurait la répartition du butin. En dehors des drapeaux de couleurs différentes, qui désignaient leurs chefs, il n'existait pas de différence de statut ou de fonction entre eux. Les Bannières connurent une évolution au moment de la guerre contre les Ming au Liaodong, principalement en raison de l'afflux d'un très grand nombre de captifs ou de soldats et officiers Ming déserteurs. Certains d'entre eux vinrent avec leur famille, et d'autres épousèrent des femmes Jürchen après leur arrivée. Ces soldats et leurs familles entrèrent dans les unités des Bannières. Rapidement, des unités de Bannières spécifiques furent constituées pour ces hommes parlant chinois – que le premier gouvernement Jürchen appelait les Nikan ^[16]. Certains d'entre eux savaient entretenir et manier les canons, et furent assignés à cette tâche particulière. D'autres se consacrèrent à des tâches intérieures ou bureaucratiques, notamment lorsqu'ils maîtrisaient suffisamment le chinois pour s'occuper de la correspondance avec les fonctionnaires Ming. À la fin des années 1620, la distinction entre les unités des Bannières Nikan – qui dépassaient désormais largement en nombre les autres unités en raison du succès de la conquête et de l'occupation d'une grande partie du Liaodong – et les unités Jürchen fut institutionnalisée et rationalisée.

Hong Taiji cherchait à renforcer les différences fonctionnelles et culturelles existant entre les Bannières. La complexité culturelle des provinces du Liaodong et du Jilin rendait le classement de la population entre « Jürchen » et « Nikan » non seulement difficile, mais également absurde. Hong Taiji exigea cependant qu'un tel classement soit réalisé, afin que les membres des Bannières puissent être répartis suivant cette distinction. Les documents généalogiques acquirent par conséquent une grande importance. Au sein des Bannières, ils étaient utilisés pour déterminer qui était affilié à quelle unité en fonction de sa naissance, et qui pouvait postuler à la charge héréditaire de capitaine. Ceux qui étaient dépourvus de tels documents devaient en fabriquer, et ceux qui n'étaient pas satisfaits de leur dossier généalogique – en général parce qu'il les plaçait dans une catégorie autre que mandchoue, ou au sein d'une unité des Bannières moins prestigieuse – pouvaient s'adresser au bureau des Bannières pour demander une correction ou, si besoin était, à la cour impériale. Parallèlement, le processus d'identification et

d'organisation gagna en importance en 1634, au moment où les Mongols cherchant à échapper à Lighdan ou à désertier de son armée commencèrent à affluer en masse.

L'afflux des Mongols, comme celui des Nikan qui l'avait précédé, était symptomatique de la grande ambiguïté entourant les notions d'identité et d'affiliation. Les Jürchen vivaient au contact des Mongols depuis des siècles. Beaucoup d'entre eux portaient des noms mongols et avaient des ancêtres mongols, réels ou putatifs. D'un autre côté, certains Mongols qui avaient capitulé à une date antérieure avaient intégré les anciennes Bannières sans que leur ascendance ne soit mentionnée. Ils vivaient désormais parmi les « Jürchen » sans étiquette particulière. Hong Taiji ordonna la création de Bannières mongoles sur le modèle des huit divisions existantes pour les Nikan et les Jürchen. Il ordonna par la même occasion la création de divisions prenant le contre-pied des divisions sans affiliation mongoles ou nikan : ce serait donc les Mandchous, et non les Jürchen, qui auraient recours à une ligne de démarcation pour séparer le passé du présent, et les Mandchous des autres. Les Mandchous se sont ainsi vus attribuer une existence statutaire, une généalogie, et finalement une histoire dont les Jürchen n'avaient jamais été pourvus. La division des Huit Bannières en trois clientèles ostensiblement différentes, avec des histoires, des langues et des coutumes différentes, et qui occupaient des fonctions différentes, était renforcée par un système éducatif (le domaine des Bannières, contrairement à celui de l'administration intérieure, reposait sur un nombre très restreint d'établissements d'enseignement supérieur financés par l'État pour accomplir sa mission d'acculturation) et un mode d'examen exigeant que les candidats soient testés dans la langue correspondant à leur identité légale. Une liste croissante d'ouvrages de langue élémentaires, de dictionnaires, de livres d'histoire et de maximes impériales financés par la Cour constituait l'infrastructure littéraire des différentes entités au sein des Bannières ^[17].

Ce premier système de pluralité au sein des Bannières convenait parfaitement aux besoins de la conquête. Par le biais des soldats des Bannières Nikan, la sujétion volontaire du monde culturel chinois était historicisée. Par le biais des soldats des Bannières mongoles, l'obligation de suivre les héritiers de Gengis-khan – même si ces héritiers étaient des Mandchous descendants de Jürchen qui avaient battu le dernier dirigeant de la lignée en Mongolie orientale – trouvait une incarnation. Par le biais des soldats des Bannières mandchoues, l'ancienne influence exercée par la lignée impériale Qing sur les Jürchen et dans les villages de l'ensemble du Nord-Est était maintenue. Mais les tensions et les contradictions devenaient plus importantes dans les clientèles territoriales au fur et à mesure qu'avancait la conquête, particulièrement chez les Mongols et les Nikan.

Les Huit Bannières mongoles se trouvèrent ainsi rapidement aux prises avec les complexités réelles des identités mongoles putatives. Les Huit Bannières

mongoles étaient indispensables à la cohérence de la première idéologie Qing dans la mesure où elles représentaient non seulement les premières bandes mongoles ayant capitulé devant les Jürchen et permis au khan de dépasser la dimension de chef local Jürchen, mais également la fusion entre le khaghanat Chakhar et le khanat Jürchen, qui avait constitué la première forme de l'État. Les effectifs des Huit Bannières mongoles étaient peu nombreux comparés à ceux des Mandchous, et surtout des Nikan. D'origine locale, ils ne formaient qu'une petite population orientale dont les liens avec la Mongolie centrale étaient faibles. Seules la complaisance, par le biais de quotas d'examen et de promotions, ainsi que la primauté rituelle qui leur était accordée, expliquent la visibilité importante dont ils bénéficiaient au sein du monde des Bannières. Cependant les chefs mongols de Mongolie centrale, et plus particulièrement occidentale, les considéraient avec mépris. Lorsque les Qing entrèrent en guerre contre le chef des Mongols occidentaux en 1690, le rôle joué par les Mongols des Huit Bannières sur le terrain, ainsi que leur présence à la Cour, donna aux empereurs Qing du XVIII^e siècle des raisons d'espérer que les Mongols prêteraient l'oreille à la demande de loyauté envers l'esprit de Gengis-khan. L'empereur Kangxi (qui régna de 1662 à 1722) pensait être désormais personnellement dépositaire de cet esprit ^[18]. D'après conflits avec les Mongols occidentaux s'ensuivirent, qui se terminèrent par leur défaite en 1697. Les populations mongoles nouvellement conquises ne furent cependant pas absorbées par les Huit Bannières. Elles furent organisées en agences territoriales assez souples, et maintenues à portée de main des empereurs Qing qui prétendaient être Gengiskhan, le chef mongol éternel. Au XVIII^e siècle, de nouvelles guerres avec les Mongols occidentaux se produisirent, les Qing s'avançant encore plus à l'ouest et au sud. La résistance des Mongols occidentaux (les Dzungars) entraîna le Turkestan oriental et le nord du Tibet dans le conflit. Les Qing furent finalement victorieux en 1755, ce qui eut pour conséquence l'occupation militaire permanente du Turkestan oriental et du Tibet, ainsi que l'invalidation historique des Dzungars, dont le nom fut banni des écrits officiels, ne demeurant plus que comme référence historique.

Pour les soldats des Bannières Nikan – qui, après 1642, étaient devenues les Bannières de soldats chinois (*Hanjun*

15

漢軍

) – la transition qui s'était opérée au XVIII^e siècle de la conquête à l'occupation avait également permis de séparer le bon grain de l'ivraie. En tant que locuteurs chinois, ils étaient qualifiés d'un point de vue administratif pour aider le gouvernement de conquête; en tant que soldats des Bannières d'ascendance chinoise, ils incarnaient ce à quoi devaient ressembler tous les Chinois conquis. Dans les premières décennies de la lutte des Qing pour le contrôle de la Chine du Sud en particulier, des pouvoirs extraordinaires furent accordés aux chefs des Bannières chinoises sélectionnés pour gouverner les zones pacifiées jusqu'à ce

que les Qing puissent redonner une position centrale au pouvoir et établir un gouvernement civil normal. Néanmoins, quelques-uns de ces gouverneurs d'occupation indépendants préférèrent conserver leurs pouvoirs spéciaux, et trois d'entre eux se révoltèrent lorsque l'empereur Kangxi décida de démanteler les gouvernements provinciaux de conquête en 1673. Les Qing parvinrent à mater les rebelles au bout de plus de dix ans de conflit, mais ils se méfiaient désormais des chefs des Bannières chinoises. Peu de temps après, ces derniers furent l'objet de restrictions administratives : leurs quotas furent réduits dans les examens, de même que dans les postes à pourvoir et les promotions, tandis que les incitations à quitter les Bannières pour retourner à la vie civile se multipliaient. Au milieu du XVIII^e siècle, l'empereur Qianlong exigea que leur histoire soit réécrite, dans le but de souligner leur duplicité et leur opportunisme^[9]. Et à la fin du XVIII^e siècle, leur identité historique avait été effacée, l'empereur ayant déclaré que les civils chinois et les soldats des Bannières chinoises ne formaient qu'un seul et même peuple. Alors que les soldats des Bannières chinoises avaient constitué la première des entités impériales, ils furent rejoints, du fait de la conquête, non seulement par les civils chinois (les *min* chinois), généralement représentés par des symboles et des rituels ostensiblement confucéens, mais aussi par les Tibétains et les Ouïgours.

Le Tibet formait un cas à part parmi les clientèles territoriales dans la mesure où cette clientèle était la seule à n'être composée pratiquement d'aucun peuple. La religion tibétaine jouait déjà un rôle important dans le khanat Jürchen. Ses rituels mettaient en valeur les cérémonies d'investiture à Moukden, et les khans soutenaient en échange les sanctuaires des lamas. Après la défaite de Lighdan, le rôle central des enseignements des lamas tibétains dans l'administration et la représentation de l'empire fut renforcé. La langue tibétaine revêtit une importance personnelle pour l'empereur Qianlong, et elle devint l'une des cinq langues présentes dans les dictionnaires impériaux, sur les plaques architecturales impériales, et dans une sélection d'édits impériaux.

L'administration des frontières proclama le droit des dalaï-lamas (et plus tard des panchen-lamas) d'administrer certaines terres situées au Tibet, et les commissaires militaires Qing basés à Lhassa devaient à la fois surveiller et renforcer l'autorité lama. Néanmoins, la plupart des peuples du Tibet n'étaient visibles pour les Qing que par le biais des listes et des comptes rendus des tributs versés par les barbares des frontières. Le Tibet était une clientèle territoriale vide; c'était certes une langue, un regroupement d'autorité spirituelle et politique, une force mystique de conscience impériale, un ensemble de témoignages architecturaux, mais ce n'était ni un territoire, ni une histoire, ni un peuple. De manière tout aussi étonnante, l'axe tibéto-mongol d'autorité politique et religieuse élaboré en Mongolie au XVI^e siècle, qui était un élément si fondamental du pouvoir des Qing lui-même, pâtissait de cette représentation. Les langues tibétaine et mongole suivaient désormais des cours parallèles, de même que leurs

histoires et leur statut par rapport au trône.

Sur de nombreux points, les Ouïgours ^[20] représentent un cas encore plus étrange. Le Turkestan oriental, où ils vivaient depuis des siècles avec d'autres peuples d'origine turque, était sous domination mongole depuis un siècle et demi lorsque les Qing occupèrent la région par la force en 1755, au cours de la dernière phase de leur guerre contre les Dzungars (descendants politiques et culturels des Oïrats de Mongolie occidentale). Un grand nombre de peuples différents habitaient cette région – Turcs, Mongols, Perses, Indiens et Chinois – mais les Ouïgours étaient les plus nombreux. Après la conquête du Turkestan oriental, que les Qing commencèrent à appeler la « nouvelle région frontière » (*ice jecen, xinjiang*), l'empereur Qianlong décida de placer la culture ouïgoure sous sa protection personnelle et de faire ajouter quelques structures de style vaguement inspiré par l'Asie centrale dans les jardins de l'enceinte impériale ^[21]. Ce que traduisait, de manière fameuse, la légende de Xiang Fei (la Concubine Parfumée), offerte comme un présent des Ouïgours nouvellement conquis à l'empereur et par conséquent amoureusement confinée dans les appartements de ce dernier, pour le distraire et l'instruire. La légende entourant Xiang Fei est cependant révélatrice d'un processus plus nuancé d'intégration et de représentation impériales. Comme pour les conquêtes de la Chine et de la Mongolie, la conquête définitive du Xinjiang dépendait de la capacité des Qing à diviser les forces en présence et à obtenir le concours d'au moins une des parties en conflit pour l'emporter sur l'autre. Les Ouïgours furent inondés de titres et d'émoluments en récompense de leur obligeance; la véritable femme derrière la légende de Xiang Fei, qui leur était apparentée, obtint le titre de concubine impériale pour récompenser sa famille. Un autre privilège fut que la Cour donna la permission à une communauté musulmane de s'installer presque sous la porte occidentale de la Cité interdite, tout près de la résidence habituelle de Xiang Fei. Ajoutant un trait de pinceau à l'idéogramme de la clientèle territoriale ouïgoure, la langue ouïgoure devint l'une des langues représentées dans le lexique impérial pentaglotte, le *Wuti Qingwen jian* (

五體清文鑒

).

VERS LES IDENTITÉS SUBJECTIVES : LES OUÏGOURS SANS L'ISLAM, ET APRÈS L'ISLAM

Le fait que la clientèle territoriale ouïgoure ait été tardivement inventée est important pour notre propos, mais le contraste frappant, qui existe entre cette dernière et la représentation de l'entité mongole, demande à être éclairci. Dans le cas mongol, l'histoire et la religion étaient des facteurs qui se renforçaient

mutuellement pour constituer la grande saga de la juste domination des Qing sur les Mongols. De par leur maîtrise de l'héritage et de la conscience de Gengis-khan, les Qing se comportaient comme les maîtres naturels du monde mongol. La conquête de la Mongolie occidentale (et de son annexe, le Turkestan oriental) était présentée comme relevant de la mise au pas de rebelles butés, étroits d'esprit et égoïstes par de véritables chefs. Les Qing avaient occupé le centre moral de l'éthique politique mongole. Et le corollaire en était l'occupation du centre spirituel de la religion tibétaine, en tant que disciples et protecteurs des lamas incarnés. D'une manière assez similaire, en surpassant l'idéal de gouvernement bienveillant des anciens et sages rois (les modèles de Confucius), les Qing prétendaient occuper le centre moral de la Chine. Mais dans le cas des Ouïgours, tout devait disparaître entièrement : l'éthique, la religion, et les repères moraux. Car les Qing connaissaient suffisamment l'islam pour savoir qu'ils ne pourraient jamais en occuper le centre moral. L'islam était un obstacle absolu à la volonté des empereurs d'occuper un point de transcendance unique vers lequel convergeaient tous les systèmes moraux. Certains Mongols pouvaient peut-être accepter la représentation que les Qing se faisaient d'eux-mêmes en tant que successeurs de Gengis-khan. Certains Chinois pouvaient peut-être admettre la représentation que les Qing se faisaient d'eux-mêmes en tant qu'avatars de la bienveillance et de la civilisation confucéenne. Mais aucun musulman, aussi disposé fût-il à reconnaître la réalité du pouvoir des Qing, ne pourrait jamais accepter de les placer au centre de son univers moral.

C'est ainsi qu'apparaît la circularité conceptuelle de la construction par les Qing d'entités historiques et rituelles. Tout ce qui renforçait la légitimité et mettait en valeur les liens entre les dirigeants Qing et les peuples conquis se voyait accorder une place centrale. Tout ce qui niait cette légitimité et faisait obstacle à ces liens était susceptible d'être caché ou ignoré. Dans le cas des Ouïgours, leur langue fut très fortement mise en avant, quelques gestes furent faits en direction de l'architecture, des collaborateurs de premier rang furent nommés et récompensés. Mais il n'y eut pas de nouvelle édition impériale de la littérature religieuse ouïgoure, alors que les Qing avaient financé de nouvelles éditions sophistiquées des liturgies bouddhistes et d'exégèses en mongol. La Cour avait également financé de nouvelles études historiques sur les origines des Mandchous et des Mongols, qu'elle avait placés sur la liste des lectures approuvées, aux côtés des classiques du confucianisme. Mais l'histoire ouïgoure – c'est-à-dire l'histoire de la conquête du Turkestan oriental, en premier lieu par les Dzoungars, puis par les Mandchous – n'apparaissait que sous la forme du récit de sa conquête par les Qing, en mandchou et en chinois^[22]. La religion était le révélateur exposant les limites du magistère moral des Qing sur le Xinjiang, qui agitait peut-être la surface toujours troublée de l'occupation militaire Qing sur le territoire.

Le problème que soulève la clientèle territoriale silencieuse des Ouïgours conduit à un problème plus profond, celui de la reconnaissance de l'islam par les Qing dans toute la Chine (ainsi que dans certaines parties de la Mongolie et du Tibet). Les spécialistes de l'islam de la dernière période impériale ont parfois opposé l'attitude de certains empereurs Ming, qui reconnaissaient librement la présence musulmane et leur prééminence en matière de commerce, tout en tissant parfois des relations proches avec certaines communautés ^[23], à la réticence des Qing à aller au-delà de certaines exhibitions monumentales. À l'exception du troisième empereur Ming, Yongle, qui régna de 1403 à 1424, les empereurs de l'ancienne dynastie montraient peu d'intérêt pour le principe de simultanéité propre au pouvoir eurasiatique, et le fait qu'ils se soient accommodés de l'influence islamique semble par conséquent paradoxal. Mais la tolérance des Ming vis-à-vis de l'islam et des communautés musulmanes était, en général, assez mesurée. L'empire des Ming reposait sur une idéologie de civilisation plutôt monolithique, à la mode chinoise, et les Ming avaient tendance à se décrire comme les représentants déterminés de cette civilisation. La rhétorique impériale des Ming, qui se caractérisait par un particularisme satisfait, était généralement exempte de la posture morale à caractère universel et supra-culturel des empereurs Qing, particulièrement sensible sous l'empereur Qianlong au XVIII^e siècle. La cour des Ming s'autorisait la générosité envers les communautés ou les individus qui étaient dans l'erreur, étrangers ou portés vers l'étranger, tant qu'ils ne perturbaient pas l'ordre social.

Il est possible que l'aisance des Ming vis-à-vis d'une population islamique importante et très dispersée sur leurs territoires soit en partie due à leurs prédécesseurs mongols. Ceux-ci, pour leur part, s'inscrivaient nettement dans la tradition de l'exercice du pouvoir simultané, et leur capacité à s'adapter non seulement aux musulmans, mais également au droit islamique dans leurs empires au Moyen Âge aurait pu laisser présager une attitude tout aussi ouverte de la part des Qing. Mais la simultanéité et le cosmopolitisme des Mongols étaient très différents de ceux des Qing. Les Mongols, particulièrement à la période de Gengis-khan, mais même ultérieurement sous certains régimes, cultivaient une attitude indifférente vis-à-vis des systèmes moraux en compétition, se percevant à la fois comme supérieurs et comme spécifiquement Mongols. Les Qing développèrent progressivement, en plusieurs étapes, une approche distincte, notamment sous les empereurs Yongzheng et Qianlong, au XVIII^e siècle. Ils transcendaient de manière rhétorique les particularismes culturels, exigeant d'occuper le centre moral de toutes les civilisations (lesquelles, selon eux, n'étaient pas en nombre illimité). Tout comme les Mongols, ils toléraient la présence de Chinois à la Cour. Contrairement aux Mongols, ils tenaient à incarner les plus hautes vertus chinoises, à organiser l'expression artistique chinoise et à présider à l'histoire chinoise. Comme les Mongols, ils toléraient la présence de chrétiens à la Cour. À l'inverse des Mongols, les Qing débattaient avec le Vatican de

l'autorisation accordée aux jésuites de tolérer le culte des ancêtres chinois; ils ordonnaient aux artistes jésuites de les peindre dans le style (et parfois le costume) des monarques européens, et recrutèrent des dessinateurs européens pour concevoir et construire des palais qui puissent rivaliser avec ceux de n'importe quel prétendant européen. La géométrie du pouvoir simultané des Qing était sérieusement gênée par l'islam dans la mesure où les Qing ne pouvaient pas se décrire comme des *imams* ni comme des *qadis*, ne pouvaient pas faire revivre le califat ou inviter davantage que quelques *khôjas* complaisants au banquet. À l'issue d'un important travail de mise en forme, les habitants du Turkestan pouvaient être représentés comme une clientèle territoriale profondément « revue et corrigée ». L'islam lui-même était banni et relégué dans un périmètre appartenant au passé; pour le présent, il relevait de la barbarie.

D'un point de vue numérique, les Ouïgours du Xinjiang, constamment surveillés par les Qing (ce qui était le contraire de la relation recherchée par les Qing, qui auraient voulu être constamment sous le regard des Ouïgours), ne regroupaient probablement pas plus d'un tiers de tous les musulmans de l'empire. La majorité musulmane, les Hui ^[24], vivait dans la partie intérieure de l'empire, héritée des Ming, culturellement chinoise, théoriquement sous la juridiction du gouvernement intérieur. Les Hui parlaient chinois, s'habillaient comme les Chinois, et se mariaient avec des Chinois. Bref, c'était des Chinois qui, selon leur degré de religiosité, étaient plus ou moins immunisés par rapport aux prétentions des Qing à la centralité morale absolue. Les Qing avaient tendance – et cette tendance s'accrut au cours du XVIII^e siècle – à décrire tous les musulmans (les Ouïgours, les Hui, les Kazakhs, les Ouzbeks, les Dongans, les Tadjiks, les Hors, et d'autres encore) comme étant profondément violents, rebelles, portés sur le vol, le viol et le meurtre. Les spécialistes ont avancé plusieurs explications à cela. Il est possible que l'expérience des Qing au moment de la pacification puis de l'occupation du Xinjiang, ait influencé leur vision des musulmans en général. La conquête n'avait pas été facile. Ensuite, d'énormes dépenses avaient été nécessaires pour maintenir l'ordre sur le territoire occupé (qui ne deviendrait une province que plus de cent ans plus tard) et l'ouvrir au commerce, et ces dépenses avaient continué à progresser jusqu'au XIX^e siècle. Il n'est pas absurde de faire le lien entre ces difficultés et les changements survenus dans l'attitude de l'empire des Qing. Le plus frappant est que la cour des Qing, dont le code pénal interdisait les discriminations entre musulmans et non-musulmans avant 1762, les autorisa après cette date ^[25]. Des disparités similaires – prescrivant en général des peines plus sévères pour les crimes – existaient dans le droit chinois, de même que dans les codes du Nord-Est dont étaient issues les premières lois des Qing, et reposaient habituellement sur la caste ou sur le genre. La prise en compte de différences de caractère religieux ou culturel dans l'ensemble du code pénal était une nouveauté. Le changement de politique de la Cour trouvait peut-être également sa source dans la pression exercée de manière continue par les

rapports savants, lesquels insistaient depuis le XVII^e siècle sur le rôle subversif de l'islam, sur la brutalité innée des communautés musulmanes, sur les dangers que représentaient les groupes de jeunes islamiques et sur la résistance des musulmans à l'acculturation. Depuis des dizaines d'années, bien avant 1762, érudits et fonctionnaires insistaient sur le fait que l'islam en tant que religion et les musulmans en tant que groupe social représentaient un danger pour l'État et pour l'ordre public. Il est possible que la cour des Qing se soit laissée persuader par ces arguments au fil du temps, particulièrement après que la conquête du Xinjiang ait placé des millions de musulmans sous l'autorité nouvelle des Qing.

Deux autres facteurs au moins sont également importants. Le premier a à voir avec les tendances essentialisantes apparues au milieu du XVIII^e siècle. Les empereurs Kangxi (1662-1722) et Yongzheng (1723-1735) croyaient en général dans les pouvoirs de l'acculturation, de l'assimilation et de la transformation morale, particulièrement pour les populations dont les destins culturels avaient déjà été tranchés par leur situation sur les territoires des Ming ^[26]. La cour de Qianlong (1736-1795) évolua sur tous les fronts, bien qu'à des rythmes différents, vers un discours essentialisant dans lequel la transformation morale des peuples soumis était soit évitée grâce à la confiance exprimée en l'autorité impériale transcendante (ce qui était la position de la Cour concernant les Mongols, les Mandchous et les Chinois), soit considérée comme une impossibilité naturelle (comme dans le cas des Hui). En matière de régulation sociale, ce discours essentialisant prit la forme d'une insistance sur la généalogie. Dans la phase de transition menant de l'expansion à l'occupation permanente, la cour des Qing cherchait impatientement d'autres moyens que le mérite militaire pour sécuriser le statut des élites issues de la conquête, ainsi que de la haute bourgeoisie civile qui soutenait le régime. Depuis plusieurs décennies, les affiliations généalogiques, les statuts et les privilèges héréditaires avaient gagné en importance au sein des Huit Bannières. Le fait que, à l'ère Qianlong, les hommes des Bannières Nikan soient considérés comme « chinois » allait dans le même sens qu'une série de réformes administratives disposant que les hommes des Bannières qui ne pouvaient prouver leur ascendance mandchoue pouvaient difficilement continuer à faire partie des effectifs et des garnisons. En même temps que progressait l'influence des généalogies, des rituels et des monuments (bâtiments, stèles, etc.), la cour de Qianlong avait de plus en plus tendance à attribuer des qualités objectives permanentes, héréditaires – des attributs raciaux – aux clientèles territoriales ainsi qu'aux autres groupes. Bien qu'ils n'aient pas formé une telle clientèle, les Hui subirent ce processus de racialisation. Dans les arrêts de la Cour, les musulmans étaient désormais décrits comme des personnes dont non seulement le comportement, mais également la nature, se caractérisaient par la violence, le non-respect des lois et la déloyauté. Contrairement à d'autres peuples du sud-ouest et du sud de la Chine, les musulmans semblaient inassimilables, et même inacculturables. La politique officielle avait par conséquent de plus en plus recours

à des mesures d'isolation, de discrimination, d'intimidation prophylactique et de surveillance.

Les tendances essentialisantes et racialisantes du discours culturel et historique de l'ère Qianlong ne permettent néanmoins pas d'expliquer pourquoi les musulmans étaient définis comme étant extérieurs à la civilisation et situés d'une certaine façon en deçà des sentiments humains normaux. Comme ne manquaient pas de le souligner les Qing, les musulmans étaient souvent, pris individuellement, des personnes hautement morales, dignes de confiance et sages. Certains d'entre eux parvenaient à des positions très élevées. Ces réussites individuelles s'expliquaient généralement, selon certains responsables Qing, par leur séparation d'avec la communauté musulmane, qui permettait en quelque sorte d'éviter que leur véritable nature ne soit stimulée. Un responsable Qing, qui s'exprimait en 1750 sur la droiture d'un autre responsable – qui se trouvait être musulman et candidat à un poste dans une zone majoritairement musulmane en Chine du Nord-Ouest –, se prononça en sa défaveur en arguant : « Que se passera-t-il s'il [commence à] faire preuve de sympathies religieuses ^[27] ? » On trouve au XVIII^e siècle dans les discours officiels des Qing de nombreuses descriptions semblables des musulmans issus du peuple, doublées d'une grande méfiance vis-à-vis des musulmans de rang élevé. La chronologie, entre autres facteurs, démontre que la désignation des musulmans et de l'islam en tant que catégorie imperméable aux normes de la sensibilité spirituelle, morale et éthique habituelle était directement liée à l'incapacité de la Cour à transformer les musulmans en entité impériale. Une culture dont le centre moral ne pouvait être occupé par l'empereur Qing était par définition immorale. Un peuple qu'on ne pouvait présenter comme répondant à la centralité, à la bienveillance et à l'intuition suprêmes de l'empereur Qing était nécessairement composé d'exclus malveillants et bestiaux.

IDENTITÉS SUBJECTIVES, COMMUNAUTÉS ET ETHNICITÉ

J'ai comparé, il y a quelques années, les Mandchous et les Hui en tant qu'exemples d'ethnicités modernes en Chine qui ne se conformaient pas aux critères objectifs appliqués aux minorités (*shaoshu minzu*) de la République populaire. Il s'agissait d'ethnies principalement urbaines qui ne pouvaient être aisément associées à la politique de territorialisation ethnique (*homeland policy*) (les zones autonomes) imposées par l'État. Elles étaient sinophones et pouvaient facilement passer pour des groupes non minoritaires si elles le souhaitaient ^[28]. Dans ce contexte, je fus frappée par la modernité des aspects affectifs de l'ethnicité – un lien historique délibéré, une affiliation consciente avec d'autres individus partageant le même sentiment d'identité. Ces aspects affectifs me semblaient comparables à ce que l'on appelle habituellement « l'ethnicité » dans les sciences sociales. De telle sorte

que les Mandchous et les Hui me semblèrent plus proches les uns des autres et plus éloignés de beaucoup d'autres groupes minoritaires de la République populaire de Chine. Cette caractérisation est valable pour les cinquante dernières années, mais les Mandchous et les Hui, en tant que groupes identitaires, se trouvaient dans des situations très différentes il y a deux cents ou trois cents ans. La comparaison souligne les effets durables de l'idéologie impériale Qing, et les chemins différents empruntés par les identités objectives et subjectives sous l'empire.

Jusqu'au XIX^e siècle, la cour des Qing maintenait les hommes des Bannières mandchoues dans l'obligation expresse de savoir lire et écrire en langue mandchoue, de posséder certaines compétences militaires, et de résider dans les garnisons des Huit Bannières. Bien évidemment, ces exigences légales étaient régulièrement transgressées dans la plupart des garnisons. L'État n'organisait quasiment aucune éducation élémentaire qui aurait permis de soutenir ou de diffuser l'apprentissage de la langue; l'économie de l'administration des Bannières se réduisait à quelques installations possédant des terres, de l'équipement, des munitions, ainsi que les instructeurs nécessaires à l'entraînement militaire; de plus, depuis le milieu du XVIII^e siècle, les hommes des Bannières de toutes catégories avaient la possibilité de demander la permission de vivre et de travailler à l'extérieur des garnisons, de « quitter les Bannières et de revenir à la vie civile » (

出旗便民

). On trouve de plus dans les archives Qing de nombreuses plaintes concernant des hommes des Bannières s'étant enfuis de leurs garnisons, ou ayant disparu à l'occasion des nombreux transferts organisés à grande échelle entre les garnisons en Chine et les plantations d'État dans le Nord-Est ^[29]. Dans l'état actuel de nos connaissances, il ne semble pas que la population croissante des hommes des Bannières radiés ou fugitifs dans la Chine du XVIII^e siècle (c'est-à-dire au sud de la grande muraille) ait formé des communautés. Plusieurs anecdotes semblent au contraire indiquer qu'ils avaient tendance à se fondre dans les communautés civiles chaque fois que cela leur était possible. Ce qui peut se comprendre aisément comme relevant de considérations de sécurité. S'il était identifié, un fugitif des Bannières, particulièrement s'il était mandchou, risquait d'être sévèrement puni. Les recherches sur les XVII^e et XVIII^e siècles ont néanmoins généralement révélé l'existence de communautés chez les esclaves fugitifs, en particulier en Amérique latine ^[30]. Ces derniers encouraient des risques beaucoup plus importants que les fugitifs des Bannières. Mais ils étaient liés par une identité et des incitations communautaires suffisamment fortes pour établir non seulement des communautés, mais également fonder des identités durables qui, avec l'avènement de la modernité, deviendraient le socle de l'ethnicité. De manière encore plus révélatrice, on constate que non seulement les Mandchous

ne lisaient ni n'écrivaient en général de manière spontanée en mandchou, qu'ils ne s'exprimaient pas non plus en mandchou standard à l'extérieur des garnisons, mais qu'ils ne pouvaient pas non plus être contraints de le faire à l'intérieur. Les personnes capables de parler et d'écrire en mandchou formaient dans les garnisons une minorité sur le déclin, composée principalement d'officiers ou de personnes issues de lignées prestigieuses. Elles étaient de ce fait en contact avec la Cour ou ses représentants, lesquels les auraient réprimandés – et leur auraient sans doute fait payer une amende ou imposé une peine plus sévère – si elles s'étaient montrées incapables de s'exprimer dans cette langue.

La volonté et la capacité des Mandchous, qu'ils fassent ou non partie des Bannières, à former et à maintenir en Chine des communautés soudées par les coutumes, la conscience de partager une ascendance et un héritage communs, sont particulièrement évidentes au XIX^e siècle. Avant cette date, les Mandchous manifestaient en Chine une conscience de leur langue, de leur ascendance, de leurs origines géographiques, et de leur relation particulière avec la cour des Qing. Mais aller jusqu'à soutenir, comme cela a été fait, que l'intériorisation des prescriptions impériales concernant l'identité était « ethnique » dans les environnements situés sous le contrôle et la protection de la Cour et sous la coercition intermittente de la loi revient à négliger, jusqu'à un point frisant l'absurdité, les processus de formation des communautés, d'identification et d'affiliation qui sous-tendent les ethnicités modernes^[31]. Il est difficile d'imaginer quel moyen auraient pu utiliser les Mandchous pour affirmer de manière consciente et convaincante leur identité avant le déclin de la tutelle impériale. Au XIX^e siècle cependant, le soutien financier et politique de la Cour aux communautés des garnisons s'était fortement érodé; certaines communautés étaient quasiment abandonnées par l'administration centrale. Certaines garnisons de la côte, qui avaient été identifiées pour leurs mauvaises prestations pendant la guerre de l'Opium (1839-1842), furent l'objet de critiques de la Cour et d'humiliations. Pendant la guerre des Taiping (1850-1864), les armées rebelles opérèrent des descentes régulières contre les garnisons proches du Yangzi, contraignant les familles des Bannières – hommes et femmes de tous âges – faiblement armées et mal ravitaillées, à défendre leur vie sans aide significative de la Cour. Dans ce contexte de pauvreté relative, de désaveu politique sélectif, et de violentes attaques sporadiques issues de la société chinoise, il est possible de discerner l'émergence d'une conscience de soi mandchoue. Cette dernière s'exprimait en chinois ou en dialecte chinois, au sein des villes chinoises; son expression monumentale était typique de l'architecture mémoriale chinoise, et elle était orientée politiquement vers la capitale Qing à Beijing.

Alors qu'il devenait de plus en plus clair, après 1896, que l'empire entrait dans sa phase terminale, toutes les clientèles territoriales, y compris les Mandchous, virent éclore un sentiment, une rhétorique et des actions nationalistes plus ou

moins prononcés. Ce qui signifie que les militants de ces mouvements cherchaient à dissocier la patrie d'origine qui leur était attribuée, de l'ordre politique émergeant dont l'orientation apparaissait clairement chinoise. Ils disposaient pour cela d'outils puissants : des orthographes, des syllabaires, des dictionnaires, des traductions des classiques chinois, des récits de leurs origines, ainsi que des copies des généalogies. Le tout avait été soigneusement financé et mis en forme par la cour des Qing au XVIII^e siècle, et relayé par la stimulation sentimentale – de la nostalgie à l'orgueil, puis à l'indignation, face à l'affirmation supposée de centralité et de supériorité chinoises. La plupart de ces mouvements sécessionnistes bénéficiaient également de soutiens intéressés à l'étranger : la Russie et le Japon dans le cas de la Mongolie, le Japon dans celui de la Mandchourie, la Russie et la Grande-Bretagne dans celui du Tibet.

Le résultat fut l'indépendance, mais sous certaines formes, pour une période limitée, au cas par cas. Après la répression d'un mouvement séparatiste au moment de la révolution chinoise de 1911-1912, les nationalistes de Mandchourie parvinrent enfin à réaliser leur objectif séparatiste en tant qu'État client des Japonais, de 1932 jusqu'à la défaite du Japon en 1945. En 1911, la lignée spirituelle assurant la direction religieuse de la Mongolie, institutionnalisée sous les Qing (le Jebdzumdamba khutugtu), prit la tête d'un État mongol indépendant et théocratique. Il put demeurer une figure nationaliste prestigieuse pendant un certain temps, et ce même après que la révolution communiste de 1921 eut donné naissance à la République populaire de Mongolie. Au Tibet, un processus compliqué et artificiel, initié par des agents de l'empire britannique, eut pour résultat une indépendance formelle du Tibet après 1905. Cette dernière ne prit véritablement sens qu'après que la milice locale ait réussi à repousser en 1911 une campagne chinoise destinée à mettre fin au sécessionnisme tibétain. Le dalaï-lama revint au Tibet. Jusqu'à la révolution communiste de 1949, la Chine était désunie et accaparée par les troubles internes, ce qui permit au Tibet d'être non seulement indépendant en pratique, mais aussi d'élaborer ses propres institutions de gouvernance intérieure et de diplomatie internationale. Même après 1949, l'autonomie administrative du Tibet fut respectée par la Chine, jusqu'à ce qu'une suite d'événements ne conduise à l'occupation militaire du Tibet par la Chine, puis à la suppression des ordres religieux tibétains en 1959. En 1965, le statut du Tibet au sein de la Chine était normalisé en tant que région autonome du Tibet. Dans le cas du Xinjiang enfin, plusieurs soulèvements avaient été les signes avant-coureurs, à la fin du XIX^e siècle, de la volonté d'indépendance. Le plus marquant avait été la création par Yakub Beg de l'État rebelle de Kachgar, supprimé par les Qing en 1877. Après cette date, les gouverneurs de la nouvelle province (1884) du Xinjiang – qu'ils soient Qing, indépendantistes, ou théoriquement liés à la République de Chine – avaient tous administré cette région comme si elle était, en pratique, indépendante. Entre 1933 et 1943, la province connut une indépendance de fait sous le nom de République du

Turkestan oriental. Le seigneur de la guerre chinois Sheng Shicai gouverna alors le Xinjiang en satrape. Comme le Tibet, le Xinjiang subit l'occupation militaire de la République populaire de Chine dans les années 1950, avant d'être administrativement réorganisé comme région autonome.

Comment expliquer que la province ouïgoure du Xinjiang ait aspiré à l'indépendance après avoir été une clientèle territoriale de l'empire Qing pendant des siècles, alors que d'autres régions musulmanes (même celles qui, à l'image du Gansu et du Yunnan, connurent de puissants soulèvements musulmans au XIX^e siècle) ne développaient pas de mouvements nationalistes visibles ? Cette question permet d'éclairer la différence fonctionnelle existant entre nationalité et ethnicité, entre les clientèles territoriales de l'empire, idéologiquement construites et objectivement imposées, et les communautés vivant au sein de l'empire, productrices à la fois de culture et d'identité subjectives. La coïncidence entre les clientèles territoriales des Qing et les mouvements nationalistes ou sécessionnistes dans les dernières années de l'empire est significative, mais n'exprime probablement pas de relation de cause à effet. Après tout, les clientèles territoriales reposaient sur des traditions littéraires, religieuses, philosophiques et politiques qui préexistaient aux Qing, et qui ont sans doute entretenu un lien, même ténu, avec les cultures vivantes des communautés de l'empire. Les mouvements nationalistes purent se réapproprier les œuvres monumentales littéraires et historiques qui sont indispensables à tout mouvement nationaliste. En tant que clientèles territoriales, ils avaient de plus bénéficié pendant des siècles de l'affirmation publique et répétée de leur caractère national – subordonné aux empereurs Qing, certes, mais qui formait en retour la substance même de l'empire. Le fait que de petites communautés mandchoues, et de beaucoup plus grandes communautés mongoles et tibétaines^[32] aient vécu dans la dernière partie du XIX^e siècle comme des ethnies, dont les cultures, peu connues, dénuées de légitimité et non protégées, étaient suffisamment distinctes de la culture populaire chinoise pour être considérées comme non orthodoxes n'est nullement contradictoire. C'est en quelque sorte la capacité déclinante des Qing à faire respecter l'orthodoxie culturelle par ces communautés, et à exiger qu'elles se comportent comme des clientèles territoriales de l'empire, qui rendit indirectement visible la liberté acquise par ces communautés, à la fin du XIX^e siècle, de mettre en pratique leurs cultures distinctes^[33]. La volonté des mouvements nationalistes de revendiquer, et finalement d'intérioriser, les prescriptions d'identité de l'empire Qing au début du XX^e siècle est frappante. Elle n'était cette fois pas le résultat d'une pression morale exercée par l'empire, mais un moyen d'atteindre la légitimité dans un contexte caractérisé par l'effondrement des systèmes de formalité et de coercition. Cette dynamique présente une certaine similitude avec les mouvements nationalistes émergents dans les empires ottoman, moghol, austro-hongrois et russe en cours d'affaiblissement.

Le cas des Hui permet cependant d'illustrer ce qu'était l'identité subjective sous les Qing et quel a été son héritage en termes d'ethnicité aux XX^e et XXI^e siècles. Tout comme les Mongols et les Tibétains, comme les élites religieuses des peuples d'origine turque de Mongolie, du Xinjiang et du Tibet, les Hui se caractérisaient par une riche tradition littéraire et par une longue histoire. Mais la spécificité religieuse des Hui, de même que leur localisation à l'intérieur de la Chine proprement dite (les anciennes frontières des Ming) les avaient préservés d'une conquête préalable par les Qing et de leur intégration au régime impérial en tant que clientèle territoriale. Le rejet des Hui, considérés comme immoraux, non civilisés et déloyaux, fut particulièrement intense dans la seconde partie du XVIII^e siècle, lorsque l'exercice du pouvoir simultané des Qing atteignit le comble du raffinement. Par voie de conséquence, pendant toute la période Qing, les communautés musulmanes de Chine durent se nourrir, élever des animaux et, dans certains cas, se défendre elles-mêmes. Elles fonctionnaient comme des communautés capables de se reproduire et de se définir elles-mêmes (à l'intérieur des formes universelles qu'elles acceptaient volontairement), que l'on peut qualifier d'ethniques par comparaison avec les communautés chinoises (Han) officiellement reconnues qu'elles côtoyaient. Elles renforçaient leurs différences avec la majorité et leurs affinités avec les autres musulmans, avec lesquels elles communiquaient, difficilement et parfois de façon ingénieuse, sur de longues distances. Pendant toute la période Qing, elles constituèrent un monde culturel à part qui, non seulement, ne bénéficiait pas du soutien de l'empire, mais était également en butte à sa froideur persistante et à son hostilité fréquente. Les institutions Hui se conformaient sur plusieurs points fondamentaux aux tropes généalogiques sur lesquels les communautés érudites chinoises – dont certaines vivaient également dans une tension permanente avec l'orthodoxie impériale^[34] – s'étaient construites depuis des siècles. Elles cherchaient à développer le plus d'affinités possibles avec les concepts chinois de lignée, de moralité et de cosmologie. Ce qui ne répondait clairement pas à une stratégie d'acculturation ou d'assimilation, mais était l'expression authentique d'une poussée vers l'ethnicité en réaction à la nationalité caractéristique des Hui au XVIII^e siècle. C'était une communauté construisant sa propre cohérence, une identité se définissant elle-même, comme l'avaient fait sur une plus petite échelle les Mandchous en Chine, et ce, uniquement lorsque les pressions de la prescription et de la protection impériales avaient diminué.

Comparer la dynamique identitaire des Mandchous et des Hui au milieu et à la fin de la période Qing souligne l'intérêt de définir avec soin les termes d'« ethnicité » et de « nationalité » lorsque nous abordons l'histoire contemporaine. L'héritage identitaire des empires du début de l'ère moderne – dans les travaux érudits, l'architecture, les œuvres monumentales et les conceptions géographiques – non seulement en Eurasie orientale, mais également dans d'autres parties du monde, pouvait être facilement adapté, dans certaines circonstances, par les mouvements

revendiquant l'autonomie. Et ce n'est pas aller trop loin que d'affirmer que l'héritage des identités normatives impériales, avec leurs critères linguistiques, religieux, géographiques ostensiblement objectifs, et leurs récits historiques communs, constitue en fait la source des idéologies nationalistes qui ont contribué à la désintégration des empires eux-mêmes. De ce point de vue, le nationalisme de la fin du XIX^e siècle et de la plus grande partie du XX^e siècle n'apparaît pas comme étant l'antithèse de l'empire mais comme son ultime aboutissement. De telles histoires nationales peuvent être courtes ou sporadiques (comme dans le cas des Mandchous) mais sur le plan de leurs principes de base, tout comme de leur relation au projet culturel qui était celui des empires du début de l'ère moderne, elles partagent les mêmes idéologies objectives que les programmes nationaux contemporains qui ont prospéré (comme dans le cas de la Chine). On observe à l'inverse que les identités « ethniques » modernes trouvent leurs sources non seulement dans les mouvements nationalistes disparus du début du XX^e siècle, mais également dans la longue lutte pour le maintien de communautés auto-générées et autodéfinies dans un contexte d'hostilité impériale ^[35]. Dans cette perspective, les Hui sont plus proches de l'expérience des Perses, des juifs ou d'autres communautés musulmanes de la diaspora en Eurasie au début de l'ère moderne, ou encore des Miao, des Yao, des Dai et d'autres communautés indigènes en Chine. C'est la redécouverte de ces histoires qui nous fournit aujourd'hui la grille de lecture permettant de comprendre ce que signifie être une communauté marginale, hétérodoxe, locale, autosuffisante et parfois informelle dans un empire, son sens historique ainsi que les risques politiques encourus.

Traduit de l'anglais par Sophie Noël

NOTES

[*] L'auteur utilise un vocabulaire qui lui est propre, en particulier *constituencies*, que nous rendons ici par « clientèles territoriales » qui, dans un État démocratique moderne, désignent l'électorat d'une circonscription, mais qui ont plus généralement le sens de « clientèle ». Il désigne plus précisément ici les groupes humains et culturels que l'empire dote d'une identité historique visible et reconnue, et évoque le soutien que ces groupes apportent sous des formes diverses au pouvoir impérial en échange de cette reconnaissance. La notion de *simultaneity*, centrale dans sa théorie du pouvoir impérial Qing, a été traduite littéralement par « simultanété », celle de *subjectivity* par « identité subjective » pour l'opposer, comme le fait l'auteur, à « identité objective ». Tous ces termes sont définis dans l'introduction. Nous remercions Jérôme Bourgon pour son aide (NDLR).

[1] Voir Pamela Kyle CROSSLEY, *A translucent mirror : History and identity in Qing imperial ideology*, Berkeley, University of California Press, 1999, particulièrement l'introduction et les chap. 5 et 6.

[2] Je détaille ce processus dans *A translucent mirror...*, *op. cit.* Ce processus

commence avec les généalogies de Nurgaci (qui régna de 1616 à 1626), se poursuit avec la pétition généalogique de 1688, et culmine avec les importantes entreprises littéraires de la période Qianlong.

- [3] Pamela Kyle CROSSLEY, « The rulerships of China », *American Historical Review*, 97-5, 1992, p. 1468-1483; *Id.*, *A translucent mirror...*, *op. cit.* Voir aussi Patricia BERGER, *The empire of emptiness : Buddhist art and political authority in Qing China*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2003, et Mark C. ELLIOTT, « La Chine moderne. Les Mandchous et la définition de la nation », *Annales HSS*, 61-6, 2006, p. 1447-1478.
- [4] En réalité, les textes ne sont pas toujours identiques et une langue venait en premier par rapport à l'autre. Le choix de celle-ci dépendait de la partie du gouvernement dont elle était l'émanation et de l'objectif du texte écrit. Pour une présentation sommaire du contexte, voir Joseph F. FLETCHER Jr., « Manchu sources », in D. LESLIE *et al.* (dir.), *Essays on the sources for Chinese history*, Canberra, Australian National University Press, 1973, p. 141-146; Pamela Kyle CROSSLEY et Evelyn S. RAWSKI, « A profile of the Manchu language in Ch'ing History », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 53-1, 1993, p. 63-102; Mark C. ELLIOTT, « The Manchu-language archives of the Qing dynasty and the origins of the palace memorial system », *Late Imperial China*, 22-1, 2001, p. 1-70.
- [5] Sur les débuts de la formation du pouvoir Jürchen dans cette région avant l'émergence de l'État Qing, voir Gertraude ROTH LI, « State building before 1644 », in W. J. PETERSON (dir.), *The Cambridge history of China*, vol. 9, *The Ch'ing Empire to 1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 9-72; P. K. CROSSLEY, *A translucent mirror...*, *op. cit.*, p. 89-276; Mark C. ELLIOTT, *The Manchu way : The eight banners and ethnic identity in late imperial China*, Stanford, Stanford University Press, 2001, p. 47-88.
- [6] Le trope du « roi qui tourne la roue » dans la pensée politique bouddhiste a une longue histoire et a été adapté de multiples façons par divers régimes dans toute l'Asie. Voir Romila THAPAR, *Ancient Indian social history : Some interpretations*, New Delhi, Orient Longman, 1978, p. 49-55; Samuel Martin GRUPPER, « The Manchu imperial cult of the early Ch'ing dynasty : Texts and studies on the tantric sanctuary of Mahâkâla at Moukden », Ph. D., Indiana University, 1980; Stanley J. TAMBIAH, *Culture, thought and social action : An anthropological perspective*, Cambridge, Harvard University Press, 1985, p. 322-325; Ruth W. DUNNELL, *The great state of white and high : Buddhism and state formation in eleventh-century Xia*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1996; Kwangsu LEE, *Buddhist ideas and rituals in early India and Korea*, New Delhi, Manohar Publishers, 1998; Evelyn S. RAWSKI, *The last emperors : A social history of Qing imperial institutions*, Berkeley, University of California Press, 1998, p. 268-259. P. K. CROSSLEY, *A translucent mirror...*, *op. cit.*, p. 223-245; James L. HEVIA, « Rulership and Tibetan Buddhism in eighteenth century China : Qing Emperors, lamas and audience rituals », in J. ROLLO-KOSTER (dir.), *Medieval and early modern ritual : Formalized behavior in Europe, China and Japan*, Leyde/Boston, Brill, 2002, p. 279-301; Johan ELVERSKOG, *Our great Qing : The Mongols, Buddhism and the state in late imperial China*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2006. Le lecteur doit savoir que les spécialistes des Yuan souhaitent que soit souligné le fait que les Mongols du XIV^e siècle avaient une vision plus complexe des relations entre le bouddhisme et le pouvoir. L'imaginaire du *chakravartin* servait les objectifs Qing; elle n'était pas une condition indispensable à l'exercice du pouvoir simultané, qui prit une multitude de formes en Eurasie.
- [7] Pour une discussion directe de ces thèmes, voir Gene R. GARTHWAITE, *The*

Persians, Malden, Blackwell, 2004, p. 12-16 et 147-185; Andrew J. NEWMAN, *Safavid Iran : Rebirth of a Persian empire*, Londres, I. B. Tauris, 2006, p. 14-15. Pour des éléments antérieurs à mes arguments, voir David M. FARQUHAR, « Emperor as *bodhisattva* in the governance of the Ch'ing Empire », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 38-1, 1978, p. 5-34; Michael CHERNIAVSKY, « Khan or Basileus : An aspect of Russian mediaeval political theory », *Journal of the History of Ideas*, 20-4, 1959, p. 459-476.

- [8] Le lien entre la conquête et un certain degré de simultanée m'est tout d'abord apparu en lisant Michael CHERNIAVSKY, *Tsar and people : Studies in Russian myths*, New York, Random House, 1969 (qui s'inspirait lui-même d'Ernst H. KANTOROWICZ, *The Kings' two bodies : A study in mediaeval political theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957). Malgré le scepticisme de nombreux universitaires quant au travail tant d'E. Kantorowicz que de M. Cherniavsky, leurs observations (qui relèvent plus de l'implicite que de l'explicite) concernant la relation dynamique entre la structure idéologique du pouvoir et les concepts d'identités populaires culturelles ou « nationales » sont importantes. On retrouve ces idées dans la façon d'aborder d'autres monarques du début de l'ère moderne : Mía J. RODR? GUEZ-SALGADO, *The changing face of empire : Charles V, Philip II and Habsburg authority, 1551-1559*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1988; Gülru NECIPOGLU, *Architecture, ceremonial and power : The Topkapi Palace in the fifteenth and sixteenth centuries*, New York/Cambridge, Architectural History Foundation/MIT Press, 1991; Thomas N. CORNS (dir.), *The royal image : Representations of Charles I*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1999; Peter BURKE, *The fabrication of Louis XIV*, New Haven, Yale University Press, 1992; Cemal KAFADAR, *Between two worlds : The construction of the Ottoman state*, Berkeley, University of California Press, 1995; Susan FRYE, *Elizabeth I : The competition for representation*, New York, Oxford University Press, 1993; Paul Kléber MONOD, *The power of kings : Monarchy and religion in Europe, 1589-1715*, New Haven, Yale University Press, 1999; John WATKINS, *Representing Elizabeth in Stuart England : Literature, history, sovereignty*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2002.
- [9] Pour plus de détails, voir Pamela Kyle CROSSLEY, « Manchu education », in B. A. ELMAN et A. WOODSIDE (dir.), *Education and society in late imperial China, 1600-1900*, Berkeley, University of California Press, 1994; *Id.*, « The conquest elites of the Ch'ing empire », in W. J. PETERSON (dir.), *The Cambridge History of China*, vol. 9, *op. cit.*, p. 310-359.
- [10] Les unités des bannières – qui combinaient l'administration militaire avec le recensement des familles – étaient la première forme d'organisation politique sous Nurgaci. Entre 1582 et 1642 elles devinrent les Huit Bannières, chacune d'entre elles étant verticalement divisée entre colonnes mandchoues, mongoles, chinoises, et dans certains cas, musulmanes. Les recherches existantes sur les Huit Bannières sont anciennes; pour une approche récente, voir Pamela Kyle CROSSLEY, *Orphan warriors : Three Manchu generations and the end of the Qing world*, Princeton, Princeton University Press, 1990; *Id.*, *A translucent mirror...*, *op. cit.*; Edward J. M. RHOADS, *Manchus & Han : Ethnic relations and political power in late Qing and early republican China, 1861-1928*, Seattle, University of Washington Press, 2000; M. C. ELLIOTT, *The Manchu way...*, *op. cit.*
- [11] Sur l'histoire de l'administration des frontières, voir Ning CHIA, « The Lifan yuan and the Inner Asian rituals in the early Qing (1644-1795) », *Late Imperial China*, 14-1, 1993, p. 60-92; Nicola DI COSMO, « Qing colonial administration in Inner Asia », *International History Review*, 20-2, 1998, p. 287-309.
- [12] Sur l'évolution du système *tusi*, voir Laura HOSTETLER, *Qing colonial enterprise :*

Ethnography and cartography in early modern China, Chicago, The University of Chicago Press, 2001, p. 117-120; John E. HERMAN, « The cant of conquest : Tusi offices and China's political incorporation of the southwest frontier », in P. K. CROSSLEY, H. F. SIU et D. S. SUTTON (dir.), *Empire at the margins : Culture, ethnicity and frontier in early modern China*, Berkeley, University of California Press, 2006, p. 135-168, *Id.*, *Amid the clouds and mist : China's colonization of Guizhou, 1200-1700*, Cambridge, Harvard University Asia Center, 2007, p. 103-143; Charles Patterson GIERSCH, *Asian borderlands : The transformation of Qing China's Yunnan frontier*, Cambridge, Harvard University Press, 2006, p. 11-12.

- [13] Le Grand Conseil, le nom conventionnellement utilisé pour nommer cette institution, fut créé en différentes étapes entre 1729 et 1733 pour permettre à l'empereur de mieux contrôler les campagnes militaires et surveiller directement les parties rétives de l'empire. Sur l'histoire du Grand Conseil, voir Beatrice S. BARTLETT, *Monarchs and ministers : The Grand Council in Mid-Ch'ing China, 1723-1820*, Berkeley, University of California Press, 1991.
- [14] Philippe FORÊ T, *Mapping Chengde : The Qing landscape enterprise*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2000, p. 47.
- [15] Mark C. ELLIOTT et Ning CHIA, « The Qing hunt at Mulan », in J. A. MILLWARD *et al.* (dir.), *New Qing imperial history : The making of inner Asian empire at Qing Chengde*, Londres, Routledge, 2004, p. 66-83, voir p. 70.
- [16] P. K. CROSSLEY, *A translucent mirror...*, *op. cit.*, p. 57-88. Pour mon interprétation de l'ancienne façon de désigner les unités de Nikan, *ujen cooha*, voir *ibid.*, p. 96, n. 20. J'ai proposé en 1989 que le terme « Chinois-guerrier » soit utilisé comme traduction littérale du terme administratif employé pour décrire ces unités (*hanjun baqi*)
- (漢軍八旗)
- . D'autres traductions furent proposées par la suite et une majorité de spécialistes de cette période préfère encore utiliser rien de moins que l'expression « Hommes des Bannières chinoises » (*Chinese Bannermen*). Ce qui revient à mon avis à suivre les prescriptions révisionnistes établies par la Cour au XVIII^e siècle, tout en occultant l'histoire et l'importance de ces institutions.
- [17] P. K. CROSSLEY, « The conquest elites of the Ch'ing empire », *art. cit.*
- [18] Sur la complexité de l'affiliation chez les Mongols, sur les politiques développées par les Qing pour encourager leur acculturation interne, et sur les conflits entre groupes mongols sur la question de la loyauté envers les Qing, voir P. K. CROSSLEY, *A translucent mirror...*, *op. cit.*, p. 311-326; *Id.*, « Making Mongols » in P. K. CROSSLEY, H. F. SIU et D. S. SUTTON (dir.), *Empire at the margins...*, *op. cit.*, p. 52-82; *Id.*, « The conquest elites of the Ch'ing empire », *art. cit.* Pour une discussion portant sur les textes et les représentations dans la Mongolie des Qing, pimentée par les tensions entre un traditionalisme mongol de plus en plus conscient et l'imposition par les Qing d'une identité monolithique, voir J. ELVERSKOG, *Our great Qing...*, *op. cit.*
- [19] P. K. CROSSLEY, *A translucent mirror...*, *op. cit.*, p. 116-128 et 290-296.
- [20] En anglais, l'auteur utilise l'orthographe Uyghur, adoptée par James Millward et d'autres, suivant Henry G. Schwarz (NDLR). Il existe des variantes, et le terme lui-même, utilisé avant le XX^e siècle, est anachronique. Pour une explication sur ce point, voir James A. MILLWARD, « A Uyghur Muslim in Qianlong's court : The meaning of the Fragrant Concubine », *The Journal of Asian Studies*, 53-2, 1994,

p. 427-458, ici p. 428.

- [21] J. A. MILLWARD, « A Uyghur Muslim in Qianlong's court... », art. cit.
- [22] Pour une histoire récente de la conquête et du contrôle de la Dzungarie et du Xinjiang, voir James A. MILLWARD, *Beyond the pass : Economy, ethnicity and empire in Qing Central Asia, 1759-1864*, Stanford, Stanford University Press, 1998; Peter C. PERDUE, *China marches west : The Qing conquest of Central Eurasia*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 2005; Laura J. NEWBY, *The Empire and the Khanate : A political history of Qing relations with Khoqand, 1760-1860*, Leyde/Boston, Brill, 2005.
- [23] Voir Zvi BEN-DOR BENITE, « The Marrano emperor : The mysterious bond between Zhu Yuanzhang and the Chinese Muslims », in S. SCHNEEWIND (dir.), *Long live the Emperor : Uses of the Ming founder across six centuries of East Asian history*, Minneapolis, Society for Ming Studies, 2007, p. 275-308.
- [24] De même que le terme « Ouïgour », il s'agit d'un anachronisme, utilisé par commodité. La plupart des historiens spécialisés expliquent les termes Qing et leurs variantes pour les musulmans sinophones vivant dans les anciens territoires Ming. Voir Dru C. GLADNEY, *Muslim Chinese : Ethnic nationalism in the People's Republic*, Cambridge, Council on East Asian Studies/Harvard University Press, 1991; Jonathan N. LIPMAN, *Familiar strangers : A history of Muslims in Northwest China*, Seattle, University of Washington Press, 1997; *Id.*, « 'A fierce and brutal people': On Islam and Muslims in Qing law » in P. K. CROSSLEY, H. F. SIU et D. S. SUTTON (dir.), *Empire at the margins...*, op. cit., p. 83-112, particulièrement p. 86-88.
- [25] J. N. LIPMAN, « 'A fierce and brutal people'... », art. cit., p. 93-95.
- [26] L. HOSTETLER, *Qing colonial enterprise...*, op. cit., p. 115-117; Anne CSETE, « Ethnicity, conflict and the state in the early to Mid-Qing : The Hainan highlands, 1644-1800 », in P. K. CROSSLEY, H. F. SIU et D. S. SUTTON (dir.), *Empire at the margins...*, op. cit., p. 229-252. Au cours des périodes Ming et Qing, la Cour n'avait pas d'opinion arrêtée sur la question de savoir si certaines parties de la Chine du Sud-Ouest étaient assimilables ou irrémédiablement barbares. Voir Donald S. SUTTON, « Ethnicity and the Miao frontier in the eighteenth century », in P. K. CROSSLEY, H. F. SIU et D. S. SUTTON (dir.), *Empire at the margins...*, op. cit., p. 469-508; Leo K. SHIN, *The making of the Chinese state : Ethnicity and expansion on the Ming borderlands*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2006; C. P. GIERSCH, *Asian borderlands...*, op. cit.
- [27] J. N. LIPMAN, « 'A fierce and brutal people'... », art. cit., p. 90.
- [28] Comme l'a souligné Dru C. GLADNEY, « Muslim tombs and ethnic folklore : Charters for Hui identity », *The Journal of Asian Studies*, 46-3, 1987, p. 495-532, même la religion est un élément fongible dans l'identité Hui moderne.
- [29] Pour une bonne description de la vie des fugitifs, voir Joanna WALEY-COHEN, *Exile in Mid-Qing China : Banishment to Xinjiang, 1758-1820*, New Haven, Yale University Press, 1991, p. 7-8 et 182-184 et sur les fugitifs des Bannières, plus particulièrement, voir p. 117.
- [30] Le cas le plus célèbre est celui de la communauté d'esclaves fugitifs de Palmares, au Brésil, mais on trouve des cas tout aussi importants chez les Seminoles d'Amérique du Nord et dans la communauté Mandinga au Mexique. Il existe également des cas analogues en Chine, des communautés de métayers fugitifs

aux communautés de travailleurs migrants, dont aucune ne bénéficiait du soutien de l'État, que ce soit sur le plan financier ou symbolique. Elles présentent toutes les deux un caractère ethnique marqué. Pour une étude classique, voir Emily HONIG, *Creating Chinese ethnicity : Subei people in Shanghai, 1850-1980*, New Haven, Yale University Press, 1992.

- [31] M. C. ELLIOTT, *The Manchu Way...*, *op. cit.*, p. 16-25 et 345-356 et *Id.*, « La Chine moderne... », art. cit., p. 1459-1463. Voir aussi Robert Kent GUY, « Who were the Manchus ? A review essay », *The Journal of Asian Studies*, 61-1, 2002, p. 151-164.
- [32] Sur l'auto-définition sociale et culturelle des Mongols à cette période, voir J. ELVERSKOG, *Our great Qing...*, *op. cit.*, p. 127-165 et William R. JANKOWIAK, *Sex, death, and hierarchy in a Chinese city : An anthropological account*, New York, Columbia University Press, 1993.
- [33] C'est le thème principal de P. K. CROSSLEY, *Orphan Warriors...*, *op. cit.* Sur les usages de cet argument, localisé et amélioré, pour comprendre la construction du nationalisme chinois, voir par exemple Judith WYMAN, « The ambiguities of Chinese antiforeignism : Chongqing, 1870-1900 », *Late Imperial China*, 18-2, 1998, p. 86-122; Gray TUTTLE, *Tibetan Buddhists in the making of modern China*, New York, Columbia University Press, 2005, et William Charles WOOLRIDGE Jr., « Transformations of ritual and state in nineteenth century Nanjing », Ph. D., Princeton University, 2007.
- [34] Zvi BEN-DOR BENITE, *The dao of Muhammad : A cultural history of Muslims in late imperial China*, Cambridge, Harvard University Press, 2005.
- [35] Ceci est pour moi un développement et une confirmation de mes arguments de 1990, qui soulignaient le fait que le concept d'ethnicité ne renvoie pas à une conception éternelle des différences d'identité ou de culture, mais dépend du contexte social, culturel et politique dans lequel s'expriment les identités : Pamela Kyle CROSSLEY, « Thinking about ethnicity in early modern China », *Late Imperial China*, 11-1, 1990, p. 1-35.

RÉSUMÉ

Français La pluralité de l'empire des Qing se manifestait à la fois dans les rituels de l'empereur, sa cour, ses histoires et ses monuments et dans la construction historique des cultures dont l'empire tirait sa légitimation. Le résultat fut, à la fin du XVIII^e siècle, l'objectivation par les textes et les rituels d'un nombre fini d'identités historiques, correspondant d'abord aux cultures qui avaient été instrumentalisées dans les conquêtes des Qing de 1616 à 1755. Cependant ces identités objectivées, à la fois historiques et rituelles, existaient parallèlement à des cultures plus subjectives et locales, inscrites dans la vie quotidienne, non seulement pour les Mandchous, les Mongols et les Hans, mais aussi pour les

peuples qui n'avaient jamais eu d'existence officielle dans l'historiographie des Qing, en particulier les diverses communautés musulmanes réparties dans l'empire. Au moment de la crise de l'empire, à la fin du XIXe et au début du XXe siècle, les identités objectives produites par le pouvoir impérial ont fourni une ressource disponible pour la construction d'identités nationales et ont nourri les mouvements nationalistes.

English English abstract on Cairn International Edition

PLAN

L'État simultané, ou trois gouvernements pour un empire

Les identités objectives : les clientèles territoriales de l'empire

Vers les identités subjectives : les Ouïgours sans l'islam, et après l'islam

Identités subjectives, communautés et ethnicité

AUTEUR

Pamela Kyle Crossley

Dartmouth College

Mis en ligne sur Cairn.info le 01/08/2008

[< PRÉCÉDENT](#)[SUIVANT >](#)

Pour citer cet article

Distribution électronique Cairn.info pour Éditions de l'EHESS © Éditions de l'EHESS. Tous droits réservés pour tous pays. Il est interdit, sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, de reproduire (notamment par photocopie) partiellement ou totalement le présent article, de le stocker dans une banque de données ou de le communiquer au public sous quelque forme et de quelque manière que ce soit.

Cairn.info