

Introduction

La question des Lumières en Inde : un champ à revisiter?*

Ce recueil d'essais a deux objectifs : le premier est de commémorer – au sens double de rendre hommage et de remettre en lumière – l'article majeur de Sylvia Murr, hélas un peu tombé dans l'oubli, publié dans les pages de cette même collection « Puruṣārtha », il y a exactement trente ans, intitulé « Les conditions d'émergence du discours sur l'Inde au Siècle des Lumières » (Murr 1983) ; le second est d'offrir un aperçu des enquêtes en cours conduites par des chercheurs engagés dans l'étude du rôle de l'Asie du Sud dans l'Europe des Lumières et du rôle des Lumières européennes en Asie du Sud¹. Tout en suivant la ligne de pensée de S. Murr, bien qu'elle ne soit pas détachée du paradigme européocentriste, il s'agira de considérer les Lumières non comme un « produit indigène et autochtone de l'Europe », mais de montrer comment elles apparurent et furent alimentées depuis des lieux divers. Les articles de ce volume traitent en conséquence de la question de l'Asie du Sud dans l'histoire et l'historiographie des Lumières². La plupart d'entre eux ont été présentés sous forme de communications lors d'un colloque tenu à Paris en mai 2011³.

En dépit, ou peut-être aussi à cause, des débats approfondis menés au cours des trois dernières décennies et de leur portée mondiale, l'historiographie des Lumières se heurte à de fortes tensions internes. Une ligne principale de démarcation semble se situer entre ceux qui poursuivent une approche des Lumières figurant un développement intellectuel généré par l'Europe et marquant un tournant décisif de la modernité, et un groupe plus hétéroclite, associé d'un côté aux courants de la critique postmoderne et postcoloniale, travaillant à déconstruire le dessein européocentré et universel des Lumières (« les déconstructivistes »), et de l'autre, ceux qui pointent ses sources multiples et hétérotopiques de la première modernité (« les reconstructivistes »)⁴. Ces courants critiques des Lumières ont également réussi comme par un

retour de bâton à convertir ces différents groupes, selon Peng Cheah, en un « épouvantail monolithique »⁵. Pire, comme Carol Symes l'a récemment écrit, loin de démanteler la périodisation dans l'histoire (qui équivaut à une sorte de « colonisation du passé »), la critique postmoderne « a même confirmé le concept “des Lumières” et le fait qu'il contenait un “projet” » (Symes 2011 : 723).

Il est alors peu surprenant que le terme même de Lumières ait répugné, comme nous l'avons découvert, certains chercheurs sud-asianistes sollicités pour se joindre à nous dans ce projet. Le titre parodique et quelque peu ambigu du colloque (cf. n. 3) a aussi fait hausser les sourcils dans certains cercles universitaires. Ce fut un signe pour nous qu'en soulevant la question des Lumières, nous touchions à un point névralgique dans l'historiographie sud-asiatique contemporaine qui n'aborde toujours pas la question de front, et qu'il était important d'en relancer au moins le débat et d'historiciser ce sous-champ thématique dans notre volume exploratoire⁶. Il aurait été moins sujet à controverse, bien sûr, d'éviter le mot Lumières en ayant recours à un vocable tel que « un long XVIII^e siècle », mais il aurait néanmoins fallu ferrailler avec les généalogies des théories et des concepts, des « méta-récits » de la modernité, la fabrication de l'« éthos critique » (raccourci bien connu de Michel Foucault), et avec tous les outils qui ont constitué le domaine des sciences sociales contemporaines. Le concept de modernité – bien que les débats récents aient remis en question son potentiel heuristique – est intrinsèquement lié à l'explication des Lumières⁷. La modernité est peut-être plus importante d'après Frederick Cooper, en particulier dans ses « revendications » plutôt que comme un outil d'analyse, mais elle est encore débattue dans ses nombreux avatars : comme un trope, une théorie, un projet, une période, un problème, une condition, et plus encore⁸. Dans la dernière décennie environ, des chercheurs ont signalé que pour utiliser de manière responsable les termes tels que modernité et Lumières, on ne pouvait pas uniquement les appliquer à certains territoires confinés ou États-nations occidentaux, tout en laissant « le Reste (du monde) » à la marge, comme de simples destinataires des idées modernisantes et progressistes. Pour Sanjay Subrahmanyam, la modernité est « historiquement un phénomène global et conjoncturel – pas un virus qui se propage d'un endroit à l'autre⁹ », tandis qu'Anne Laura Stoler et d'autres chercheurs émanant du courant des études critiques post-coloniales ont appelé à repenser les généalogies culturelles européennes de la modernité et nous ont rappelé que la plupart des notions clé (État, citoyenneté, libéralisme et européenité) ont été forgées dans le sol colonial européen avec une participation non européenne enthousiaste (Stoler 1995 : 16). Plus récemment, Carol Gluck a fait observer dans les pages de l'*American Historical Review* que la modernité ne peut pas être exclue de

l'historiographie et que l'historicité n'est pas un simple choix des sociétés elles-mêmes. La modernité est donc, selon elle, « expérimentée différemment dans différents endroits » et possède des points communs à travers le temps et l'espace (Gluck 2011).

Dans le sillage de la réflexion sur la modernité, le mot Lumières est récemment réapparu (2010) dans les pages de l'*American Historical Review*, parce qu'il « offre de manière neuve [c'est nous qui soulignons] une riche généalogie et des ressources pour les débats contemporains [...] sur la tolérance religieuse, la démocratie, le pluralisme culturel, le cosmopolitisme et le droit international »¹⁰. Ce nouvel intérêt pour les Lumières se situe également au cœur de notre volume¹¹.

Par conséquent, la question peut être ainsi reformulée : comment des historiens, des européenistes et sud-asianistes ainsi que des historiens de l'histoire globale voient-ils la contribution de « l'Inde » dans la configuration des idées et des pratiques que nous appelons les Lumières ? Cette question, bien sûr, en soulève une autre plus générale qui est de savoir si certaines zones géographiques ont contribué davantage aux Lumières que d'autres. Alors que les Lumières professaient et justifiaient leur aspiration globale sur la base d'objectifs communs en matière morale et épistémique, quelle a été la part de l'Asie du Sud ? Comment les Lumières en tant que « projet » relient-elles ainsi des champs différents du savoir/science, différentes temporalités, différentes régions et différents acteurs, et encore une fois quelle est la place de l'Asie du Sud sur l'échiquier ? Comment le fameux « esprit philosophique » désignant la compréhension réflexive de sa propre place spécifique (européenne) dans l'histoire assimile-t-il et utilise-t-il les ressources sud-asiatiques, et avec quelles conséquences¹² ? Et enfin, comment l'historiographie, en fonction de divisions régionales, nationales et linguistiques distinctes, reflète-t-elle l'évolution des attitudes vis-à-vis des Lumières et de son champ mondial, et comment opère-t-elle pour révéler, consolider, inventer, dénoncer ou masquer les sujets et les relations ? Nous ne pouvons pas fournir de réponses à toutes ces questions, mais il importe de les poser.

L'indianisme français et les Lumières

Situons brièvement l'œuvre de Sylvia Murr dès lors qu'elle incarne une certaine érudition française qui a manqué les débats critiques sur la postmodernité/postcolonialité et qu'elle a suivi un programme de recherche différent en matière de discipline et d'épistémologie, manifeste également dans les pages de la collection « Puruṣārtha ». Le colloque de Paris en mai 2011 et ce volume qui en émane ont été précisément conçus pour rassembler autour

d'une même table diverses trajectoires intellectuelles et réseaux (anglophones, britanniques et indiens, et européens) engagés dans des études sur les Lumières suivant des perspectives historiographiques différentes, dans le but de faciliter la communication entre eux et de faire apparaître de nouvelles connexions. L'œuvre de Sylvia Murr au cours de sa phase d'érudition « indianiste » (1970-1989) a été centrée sur la démonstration que l'Inde était une source négligée des Lumières et que l'Europe n'en n'était pas la seule source. En une douzaine d'articles et un livre en deux tomes, elle a analysé des textes peu connus sur l'Inde, datant des XVII^e et XVIII^e siècles, écrits par les voyageurs, les missionnaires et leur auditoire savant, souvent divisé et querelleur en France (érudits, libertins et philosophes et autres lettrés), cherchant à comprendre la configuration intellectuelle d'un certain « discours » sur l'Inde, qui à long terme allait donner corps aux disciplines intellectuelles nouvellement constituées telle que l'indologie et l'anthropologie. Publiés au début de l'année 1978 quand l'*Orientalisme* d'Edward Said, sous l'influence directe de la théorie de la connexion savoir-pouvoir de Michel Foucault, a commencé sa conquête du monde scientifique anglophone, les textes de S. Murr ont suivi une tradition française parallèle de philosophie et d'épistémologie de la science incarnée par les travaux de Georges Canguilhem, lui-même professeur de Foucault. Son cas est intéressant parce qu'elle a travaillé tant à l'intérieur du paradigme du « grain fin » de l'interprétation textuelle propre à la philologie et à l'indologie, de l'analyse d'un discours que nous associons à Foucault et à Michel de Certeau, mais, dans le même temps, elle a résolument privilégié le travail d'archives et une sorte d'empirisme historique. Toutefois, elle est restée imperméable au « tournant (*turn*) » linguistique anglophone, au déconstructionnisme et aux théories critiques postcoloniales. *Avant la lettre*, elle a essayé de « faire sens des textes (*making sense of texts*) » comme Sheldon Pollock a récemment redéfini la mission principale de la philologie (Pollock 2009 : 934).

Bien que travaillant sur des « fragments » dans le même sens qu'Anne Laura Stoler qui a écrit sur des documents similaires, la théorie représentationnelle de la connaissance (*representational theory of knowledge*) de Murr l'a amenée à les traiter comme des textes intégraux « entiers ». En réalité, elle a su, à merveille, reconstituer un texte à partir de diverses versions fragmentaires et identifier son « auteur » (Murr 1987). Là encore, sa méthode était visiblement « constructiviste » et elle a combiné la quête du matériau d'archives et des documents non étudiés ainsi que des analyses suivant les protocoles des indologues français (M. Biardeau, Ch. Malamoud), des anthropologues (L. Dumont, M. Mauss) et des philosophes/sociologues. Elle a étudié les Lumières en Inde et l'Inde dans les Lumières sans s'interroger sur l'empire et le colonialisme. En fait, la recherche française dans les années 1980 ne s'est pas tournée vers

les études critiques du colonialisme, que ce soit le colonialisme britannique ou français. Il y a une certaine ironie à ce que le fondement des modèles de la critique postcoloniale/postmoderne du discours et de la connaissance soit issu des courants philosophiques français et que la fusion particulière de ces perspectives théoriques soit devenue à la mode avec l'*Orientalisme* de Said¹³. Ranajit Guha et les *Subaltern Studies* représentent une autre fusion de courants théoriques français et européens, du tiers-monde marxiste et des courants indiens qui ont constitué les études postcoloniales critiques avec un profil sociologique bien particulier. Bien sûr, Foucault a lui-même aussi été aveugle au colonialisme, le colonialisme français en particulier, à l'instar de son milieu intellectuel (Dayan-Herzbrun 2001). Mais l'apport majeur de S. Murr, cette exceptionnelle historienne des idées, a été d'historiciser son objet (début du savoir européen moderne sur l'Inde) et ce faisant d'inspirer utilement des historiens contemporains, principalement ceux qui étudient le « fait missionnaire », tels Joan-Pau Rubiés, Dhruv Raina, I. G. Županov ainsi que les historiens des générations suivantes.

Sylvia Murr s'inscrivait dans le paradigme indologique français et européen, mais en tant qu'historienne appartenant au Centre d'études de l'Inde et de l'Asie du Sud, peut-être a-t-elle joué de malchance. En effet, dans ces années-là (1970-1980), le travail d'historien indianiste y était considéré un peu comme une « écume de surface » s'il n'était pas impliqué dans la recherche en sanskrit et sa littérature¹⁴. La lecture de textes des XVII^e et XVIII^e siècles écrits par François Bernier ou par un missionnaire jésuite comme Laurent-Gaston Cœurdoux était même considérée par les indologues du Centre d'études de l'Inde comme « inutile » du point de vue purement indologique dès lors que ces textes contenaient des observations occidentales frelatées sans une connaissance suffisante du sanskrit « authentique » et, surtout, de l'érudition brahmanique. Un certain mépris pour les documents européens de la première modernité relatifs à l'Inde, à l'exception des productions orientalistes britanniques sanctionnées par la *Royal Asiatic Society*, est venu s'agréger à la signature de l'indologie en France et en Europe depuis sa fondation en tant que discipline au XIX^e siècle, elle-même émanation de la classification et de l'organisation des connaissances coloniales britanniques¹⁵. L'indologie est devenue une science des textes hindous anciens en sanskrit et d'autres idiomes acceptables, tandis que le reste était laissé à toute discipline disposée à l'accueillir. La construction de l'historiographie indienne ou sud-asiatique s'est ainsi accompagnée du moins depuis les premiers efforts britanniques, d'une série d'occultations, d'émissions et d'exils des textes et des documents qui n'entraient pas dans le « méta-récit » de la modernité britannique. Tavakoli-Targhi a fait valoir de façon convaincante la nécessité de reprendre les textes persans « sans-abri (*homeless*) » ayant joué un rôle crucial dans la

construction de l'orientalisme britannique et qui, après avoir d'abord été utilisés, avaient été « oubliés » puis écartés des historiographies nationalistes (Tavakoli-Targhi 2001). Sylvia Murr dans un geste similaire a récupéré un texte jésuite qui avait été acheté par les Britanniques, traduit et dont les origines avaient été occultées¹⁶.

Par ailleurs, dans un registre savant différent, ces textes européens sur l'Inde sont devenus des objets légitimes de recherche, bien que les textes jésuites aient toujours été traités avec suspicion dans une académie « profane »¹⁷. Ils ont été autorisés et ont figuré en bonne place dans la sous-catégorie historiographique dénommée « Les Français en Inde » ou « Présence française » qui elle-même faisait partie d'un genre plus large, « la montée de l'Occident », florissant sans controverse dans les années 1960 (Gurminder 2011). Sous ce nom, et avec des présupposés méthodologiques appropriés, la plupart des historiens français cherchaient des documents et reconstruisaient des événements de l'histoire française se déroulant principalement dans certains lieux privilégiés tels que Pondichéry et autres établissements français et centres d'intérêt en Inde. Les principaux protagonistes de cette histoire étaient des Français et l'objet de cette historiographie était la France, l'Inde n'étant envisagée que comme un intéressant arrière-plan. Parmi les contemporains de Murr se trouvent ceux qui ont travaillé sur les compagnies françaises des Indes orientales comme Philippe Haudrère, et les historiens des établissements français en Inde comme Jacques Weber et ses étudiants de l'université de Nantes (Haudrère 2006 ; Weber 1996). Des historiens spécialisés sur ces thèmes, parmi lesquels Jean-Marie Lafont, Guy Deleury et Florence d'Souza, ont continué dans les traces d'un paradigme national de célébration des actions coloniales françaises et dans la nostalgie d'une période de « symbiose franco-indienne »¹⁸. Un autre courant de cette sous-catégorie a été cultivé par des historiens qui s'intéressaient, outre à l'histoire politique et diplomatique, aux artefacts visuels, aux techniques et à l'architecture. Certains d'entre eux, comme Jean Deloche, ont passé de longues décennies en Inde et ont écrit abondamment et utilement sur les routes, l'architecture des temples et leurs fortifications, les cartes géographiques françaises et les projets d'urbanisation. Leur approche empirique, positiviste des archives et des monuments a été et demeure assurément louable, mais elle s'est limitée à la description et à un horizon d'interprétation très étroit. Le refus de l'interdisciplinarité les a également coupés d'une plus grande communauté intellectuelle de lecteurs qui, lorsqu'ils ont utilisé leur travail, l'ont traité comme une sorte de monument d'antiquité. Malgré leur connaissance des documents et des protagonistes des XVII^e et XVIII^e siècles tels que Anquetil Duperron, ils n'ont pas pris la peine de réfléchir ni sur les Lumières ni sur la modernité¹⁹.

Une autre sous-catégorie historiographique contemporaine abordant les représentations européennes de l'Asie du Sud au début de la première modernité a attiré des historiens aussi bien que des essayistes, des indianistes, des orientalistes et d'occasionnels ethnographes/anthropologues, définissables comme travaillant sur l'« Inde imaginaire ». La construction orientaliste romantique bien connue dans laquelle l'essence de « l'Inde » a été définie comme « spirituelle », « mystérieuse » « exotique », est devenue l'objet d'une analyse (peut-être pas dénuée d'une certaine complaisance et ironie), déclinant et démasquant les perceptions et les généalogies européocentrées de la mystique indienne²⁰. Dans les pages du « Puruṣārtha » 11 intitulé *L'Inde et l'imaginaire* qu'elle a dirigé en 1988, Catherine Weinberger-Thomas a signé une introduction « en risquant l'hypothèse que l'Inde n'a jamais été découverte ni inventée mais qu'elle a été construite, fabriquée par le processus même de la mémorisation de stéréotypes archaïques issus des perceptions grecques du monde indien (essentiellement depuis Hérodote) » (Weinberger-Thomas 1988 : 30). Elle a suggéré comme fils conducteurs deux images mentales majeures – monstruosité et sagesse – se référant au rêve européen plutôt qu'à l'Inde réelle, et n'a accordé que quelques remarques passagères au rôle des auteurs des Lumières tels Montesquieu, aussi bien qu'à sa source, François Bernier. Bien que le projet d'examiner un stock de représentations européennes de l'Inde soit valide en soi, l'absence d'une approche historique et critique fait de cette introduction un objet exotique en lui-même. D'une certaine manière, la présence considérable de ce genre dans l'érudition française a confirmé la distinction proposée par Said entre les « réalités britanniques » d'une part et les « fantasmes français », reliant les représentations françaises, y compris les représentations savantes d'autre part, auxquelles s'ajoute « un sentiment de perte dans l'Orient » (Said 1979 : 169-170). Par ailleurs dans ce numéro, le seul article, celui de Jackie Assayag sur l'Inde dans l'opéra, qui correspondait à la période des Lumières s'en est tenu aux descriptions du théâtre européen hormis quelques élucidations quant à son inspiration et ses origines indiennes. Deux contributions au présent volume de Tiziana Leucci et Raphaël Rousseau, ont retenu quelques éléments de cet article afin de redéfinir des protagonistes de l'opéra et de la littérature tels que la « bayadère » et le « paria » en acteurs historiques et sociaux aussi bien qu'en représentations européennes.

La recherche de Sylvia Murr a été et demeure résolument différente et distanciée de ces sous-catégories historiographiques et se fixe d'une façon ou d'une autre sur les thèmes des Lumières. Elle a élaboré sa démarche selon une grande rigueur philologique et philosophique en combinant une solide approche traditionnelle et indologique de la critique textuelle à une histoire des idées d'une saveur méthodique et philosophique particulière. En appli-

quant opiniâtement sa méthode et en essayant lucidement d'approcher son objet par tous les fronts, son travail s'est rapproché sans qu'elle en ait conscience de la démarche sociohistorique et culturelle (*social and cultural history*) alors triomphante dans l'historiographie anglophone (Hunt 1989). Elle s'est peut-être intuitivement tournée vers l'histoire culturelle sans y voir de sa part un « tournant culturel ».

Dans son itinéraire intellectuel, étroitement lié aux difficultés institutionnelles et parfois personnelles, Murr a pris un virage radical loin des sujets indianistes pour s'orienter vers l'œuvre de Pierre Gassendi et l'histoire de la science et de la philosophie. On peut dire que, d'une certaine façon, elle a échappé à la recherche sur « les Lumières en Inde » ou « de l'Inde » qu'elle annonçait et s'est installée dans l'histoire européenne des idées et des généalogies des Lumières. Tout cela parce qu'elle s'est trouvée dans une impasse, prisonnière des murailles des disciplines et des thématiques érigées et soutenues par l'autorité de l'historiographie et de l'indologie françaises, sans ponts entre elles.

Les Lumières et l'Asie du Sud Itinéraires et enjeux de l'historiographie

Et pourtant, les études sur les Lumières ont fleuri en Europe et ont prospéré encore plus dans les travaux de ceux qui ont habilement escaladé leurs remparts soit de l'intérieur soit de l'extérieur avec ou sans intentions loyales²¹. Le contexte intellectuel de Sylvia Murr ne l'a pas armée pour monter sur les barricades et elle est tacitement restée fidèle au modèle de récit téléologique européocentrique des Lumières qui liait ensemble le progrès scientifique, les avancées politiques et la critique de la religion. Au cours des trente années qui séparent « Les conditions d'émergence du discours » de ce volume, la configuration du champ d'études des Lumières a été modifiée, tout comme le domaine de l'histoire de l'Asie du Sud.

Dès les années 1970, les historiens des idées se sont éloignés de la définition *whig* des Lumières comme mouvement protéiforme, émancipatoire et moderne prodiguant progrès et lumière dans les coins sombres du monde et de l'esprit humain. Selon John Robertson, il y a eu une « perte de confiance » en une approche unifiée et un récit cohérent des Lumières dans l'historiographie anglophone qu'il réhabilite dans son récent ouvrage (Robertson 2005). Le consensus d'aujourd'hui admet que les Lumières sont un héritage contesté et que c'est dans leur pluralité et leur diversité qu'elles sont le mieux étudiées. John G.A. Pocock a été la voix la plus puissante dans cette approche des Lumières (Pocock 2005, 4). Il a d'abord fait cas des « Lumières

conservatrices » au début des années 1980, mais a récemment opéré une distinction entre les Lumières françaises et britanniques, de même qu'entre les Lumières d'Utrecht et des Sociniens²². Elles sont alternativement définies par les communautés historiographiques comme idéologie, projet, aspiration, période de temps, « état de tension intellectuelle », attitude, invention par les adversaires catholiques des philosophes ou une invention après coup par les penseurs de la Révolution française et plus tard par les historiens comme Ernst Cassirer et Peter Gay. Souvent, elles ont été également remises en question en tant que concept valide et certains chercheurs ont évité de l'utiliser dans les titres de leurs livres. Le long XVIII^e siècle apparaît ainsi comme substitut des Lumières dans les titres de monographies et d'articles, en plus d'être utilisé comme nom de revues universitaires et de sociétés savantes²³.

Un sérieux défi aux Lumières dans les années 1980 est venu de penseurs non historiens, notamment de Michel Foucault qui a passé les dernières années de sa vie à écrire sur le sujet, et de Jürgen Habermas, qui a vu le « projet des Lumières » comme constitutif du « projet de la modernité²⁴ ». Certes, on peine à démêler des interprétations et des « valeurs ajoutées » historiographiques des moments historiques définis ou « réparables (*locatable*) », alors que les idées des Lumières sont intégrées dans les fondations à partir desquelles leur critique est rendue possible²⁵. Ce qui nous semble important, c'est que la connexion entre la pensée postmoderne et les Lumières en soit venue à être considérée comme extrêmement étroite. Selon Thomas Docherty, « de nombreux débats autour de la question de la postmodernité ont non seulement leurs sources dans les controverses du XVIII^e siècle, mais reprennent aussi les débats antérieurs et les réexaminent (Docherty 1993 : 15). » En particulier, la critique postmoderniste du rationalisme et du libéralisme a incité certains historiens des idées à souhaiter un « tournant » réflexif, tout en défendant les valeurs des Lumières. En outre, les historiens des Lumières ont multiplié depuis les points de vue et approches : histoire intellectuelle, études culturelles, histoire du livre, histoire de l'imprimerie, esthétique ou histoire de l'art, critique littéraire, histoire des sciences, histoire globale, histoire politique, études postcoloniales, et ainsi de suite. Suivant chaque approche l'objet apparaît sous une forme et une taille différentes, avec des protagonistes principaux et des documents « canoniques » différemment choisis, avec des chronologies différentes et dans des géographies variées. Les Lumières en tant que projet, récit ou moment historique ont été décomposées en plusieurs histoires parallèles : Lumières radicales, rivales, nationales, diversifiées, catholiques, postcoloniales et contre-Lumières, américaines, atlantiques, « super » Lumières, etc. Or, peut-être sommes-nous à la veille des Secondes Lumières, construites sur les ruines des premières démolies par la

critique postmoderne et postcoloniale, comme J. G. A. Pocock l'a récemment et ironiquement suggéré (Pocock 2011 : 1-6).

Que ce notable savant des Lumières ait ressenti la nécessité de défendre le « nous » ou les « soi-autonomes (*autonomous self*) » contre les « autres » qui menacent de raconter des « contre-histoires » est peut-être un signal que le mur est escaladé et que ceux qui étaient en bas, désirant décapiter la raison des Lumières, ne sont plus des acteurs marginaux dans l'historiographie des Lumières²⁶. Les historiens indiens ont joué un rôle crucial dans la critique postmoderne et postcoloniale des Lumières et de la modernité. Au point que Dipesh Chakrabarty peut affirmer aujourd'hui que « la modernité est un mot qui a subi un changement de fortune au cours des trois ou quatre dernières décennies. Le sentiment de malaise à propos de la périodisation fondée sur une idée européocentrique de la modernité est désormais mondial (Chakrabarty 2011 : 663) ». Bien que le concept de modernité, d'après Chakrabarty, semble être impliqué aujourd'hui dans de nouvelles batailles et différent du concept des Lumières, on a l'habitude de les considérer en tandem. Les penseurs postcoloniaux, dont beaucoup ont travaillé sur l'histoire et la théorie coloniale et postcoloniale indiennes, ont vu dans les Lumières la source ultime du « grand récit » de la modernité européenne et du discours universitaire de l'histoire qui a invalidé et fait taire les historiographies non européennes. Cet acte d'accusation particulier est une vaste assignation qui a acquis sa notoriété dans le livre de Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (2000) et a été repris ou répété pieusement par d'autres membres des *Subaltern Studies*. La généalogie éclectique transnationale des icônes intellectuelles auprès desquelles les auteurs des *Subaltern Studies* ont puisé leur inspiration – d'Antonio Gramsci à Edward Said, Walter Benjamin, Marx et Hegel – est déjà bien connue et témoigne du problème insoluble inhérent à la position épistémique « subalterniste ». C'est une question de point de vue d'Archimède (et Chakrabarty en est conscient) à partir duquel saisir l'« histoire indienne », tout en s'éloignant de l'historiographie européenne et de la contamination épistémique occidentale qui a commencé avec les Lumières européennes et s'est consolidée au cours de la domination coloniale et impériale britannique²⁷.

Ce qui a été finalement décevant avec cette approche est qu'en réalité, personne sur la longue liste des membres des *Subaltern Studies* (surtout les historiens et les critiques littéraires) n'a essayé de trouver une solution. Ils se sont davantage engagés dans la « déconstruction », parfois directement et parfois indirectement, en empruntant la méthode de Jacques Derrida- ou ses émules-, des icônes de la « modernité » et de l'historiographie impériale et nationaliste tels que : « État », « nation », « liberté », « progrès », « science », « développement », « histoire », « universalisme », « humanisme », « sécu-

larisme », etc. En remettant en cause les constructions théoriques « européennes », en particulier le concept de « représentation », et en rejetant « l'historicisme », travail qui a souvent épuisé leurs efforts, certains historiens subalternistes ont néanmoins dynamisé et innové la façon de faire de la recherche et d'écrire l'histoire.

Ils ont appelé à la lecture des archives à rebrousse-poil, pour ressusciter les détails et les acteurs marginaux, et pour rejeter les protocoles représentationnels, rationnels et systématiques. Les « histoires d'appartenance (*histories of belonging*) » de Chakrabarty sont un effort de légitimation et d'insertion d'une mémoire affective des « manières d'être » du passé dans d'écriture de l'histoire. Nous ne pouvons qu'être d'accord avec Jacques Pouchepadass lorsqu'il écrit que ces récits historiques peuvent au mieux être comparés à l'histoire des mentalités ou à l'histoire sociale/culturelle à la façon d'un Carlo Ginzburg, tandis qu'au « pire », ce sont tout simplement des histoires plutôt communes attelées à l'artillerie herméneutique défendant leur « différence » et leur « incommensurable » singularité (Pouchepadass 2002). De façon analogue, l'écriture postmoderniste en anthropologie, rédigée en anglais et en vogue durant les années 1990 dans les universités américaines, a fait l'expérience de ces mêmes genres d'écriture réflexive dans lesquels les « objets » d'une étude deviennent moins importants que la quête de « positionnement » épistémique de l'auteur. L'« ethnographie expérimentale » avec son partisan le plus radical, James Clifford, a laissé des traces dans les types d'écriture des *Subaltern Studies* (Viswesvaran 1994). Les perspectives théoriques postmodernes et postcoloniales qui ont alimenté ces courants intellectuels étaient salutaires dans le sens où elles ont ouvert le débat sur l'« historicisme » complaisant des Lumières et sur les catégories « objectivantes » (« anthropologisantes ») des sciences sociales qui ont continué à produire des connaissances sur les Autres sans prendre en compte le caractère épistémiquement situé d'une telle construction du savoir et son implication dans des relations de pouvoir. L'« examen de conscience » anti-orientaliste a même poussé à l'action publique et à la conversion publique « occasionnelle » ces indianistes/indologues dont les catégories et les travaux ont été la cible des critiques²⁸. Alors que les historiens et les anthropologues du monde universitaire anglophone ont rapidement recalibré leurs outils et réajusté leurs points de vue, les indologues/indianistes de l'Europe continentale et française n'ont pas été affectés pendant au moins une décennie, en dépit du fait que la renommée de l'œuvre de Michel Foucault ait été l'un des catalyseurs intellectuels majeurs du mouvement.

Les préoccupations polémiques et souvent présentistes des *Subaltern Studies* alliées à un intérêt excessif (voire une obsession) pour des « interventions » théoriques contre l'« épistémè » fondatrice des Lumières ont miné leurs projets

historiographiques. Susplicieux à propos de toutes les données positivistes intégrées dans les sciences sociales et les théories systématisantes (notamment les méta-récits de la Raison et du Progrès), ceux qui prétendaient encore être des historiens se sont trouvés eux-mêmes sur une bande très mince et étroite de terrain disciplinaire (Chaudhuri 2003 : 379). La critique acerbe de Rosalind O’Hanlon et de David Washbrook a montré comment l’« individualisme méthodologique » des subalternistes, leur incapacité à historiciser et à prendre en compte les questions matérielles et de classes, et leur inaptitude à historiciser les conditions d’émergence de l’autorité de leur propre voix a joué en faveur de l’idéologie individualiste libérale américaine et les a conduits à se rapprocher des stratégies coloniales britanniques d’acquisition du savoir qu’ils avaient décriées avec tant de force²⁹. Le sol le plus mince des études postcoloniales, ou pour reprendre les mots de Sheldon Pollock, « la couche de glace la plus mince », était qu’il concernait la production coloniale de la connaissance et sa mise en récit dans les sources coloniales sans se demander en quoi consistait exactement ce savoir précolonial. Avec ses grands projets (et ses volumes désormais publiés) – « systèmes de connaissance sanskrits à l’aube du colonialisme » et ses dérivés récents de « *Forms of Knowledge in Early Modern Asia* » – Pollock et ses collaborateurs ont démolé certains des présupposés indologiques et subalternistes et proposé des réponses à ce que les subalternistes posaient comme des questions rhétoriques. À la question est-il possible d’écrire l’« histoire des intellectuels indiens ? » que la « vieille » indologie (ou l’histoire sans idées) et le vieil « orientalisme » (ou des idées sans histoire) semblaient tous les deux mettre en doute, Pollock a proposé une réponse mettant en lumière le caractère spécifique de la production de savoir systématique en Inde du XVI^e au XVIII^e siècle et l’énorme quantité de documents qu’il reste encore à exhumer, déchiffrer, commenter et analyser. Contrairement à la méthodologie disciplinaire postcoloniale qui a commencé avec la théorie et qui a souvent négligé de questionner ses propres sources, le projet de Pollock constituait un appel clair à revenir aux sources. « Nous ne pouvons rien savoir à propos du savoir de la première modernité, écrit-il, sans connaître les textes dans lesquels ce savoir est consigné » (Pollock 2011 : 8). Comme le savoir autrefois invisible et subalterne, balayé par la science coloniale, les traditions indiennes et communautés du savoir sont récupérées pour devenir de véritables sujets d’histoire. Il semble que le projet de Pollock a décollé avec précision là où les *Subaltern Studies* se sont arrêtées net avant de traverser.

Pour en revenir à ce qu’il considère comme les textes de la première modernité – en langues vernaculaires et en trois langues transrégionales de l’Inde (sanskrit, arabe et persan) – que l’indologie classique et coloniale a considérés comme inauthentiques et pas assez antiques, Pollock et ses

collaborateurs ont découvert d'incroyables communautés intellectuelles dynamiques, productrices d'œuvres novatrices, défiant les « anciens » en toute conscience, tout en continuant à dialoguer avec leur passé intellectuel. Sans recourir à la déconstruction, sans se poser en victime coloniale et se plaindre de dépossession, le groupe de recherche de Pollock et d'autres « révisionnistes » – ainsi nommés pour appliquer l'étiquette « première modernité (*early modern*) » à l'histoire sud-asiatique – ont exhumé de riches documents inexplorés relevant de la culture littéraire indienne et de la philosophie³⁰. Nous ne pouvons pas entrer dans les détails de ce débat (qui porte aussi d'une certaine manière sur les « sources » des Lumières), qui n'est toujours pas résolu, mais il semble opposer (bien qu'il n'y ait peut-être pas un consensus général, même parmi ceux qui utilisent le terme) les historiens qui travaillent sur l'histoire avant ou à la veille de l'entreprise coloniale britannique et ceux qui ont forgé leurs outils déconstructionnistes postcoloniaux sur l'histoire coloniale plus tardive. Outre le fait de promouvoir qu'il y avait de l'histoire et même des documents dignes d'intérêt à étudier, et qu'il existait des centres organisés de production du savoir, les *early modernists* comme l'équipe des historiens Rao-Shulman-Subrahmanyam ont également proposé une manière de lire de façon historique des textes qui n'étaient pas perçus à première vue comme tels³¹. Bien qu'elle ait argumenté autrement et selon des sources différentes, Kumkum Chatterjee a mis l'accent sur le même point à propos de l'écriture des cultures de l'histoire (*cultures of history*) qui se sont développées au Bengale sous le patronage politique moghol (Chatterjee 2009). Elle a montré qu'en dépit des conventions différentes, les styles linguistiques, les registres littéraires et les modes de récits, influencés par la culture politique persianisée, le corpus des textes pour la plupart en bengali, mais aussi en sanskrit, en persan et en anglais, a fait surgir de riches « récits du passé ». De concert, K. Chatterjee et Rao-Shulman-Subrahmayam se sont opposés à l'idée que l'Inde de la première modernité n'avait pas de sens de l'histoire et de conscience historique³². De plus, l'importance de la culture persianisée de la cour moghole, imitée et assimilée par l'aristocratie bengalie et inscrite dans les œuvres littéraires qu'elle a patronnées, est l'un des traits soulignés par Chatterjee et qui se relie nettement à une foule de recherches récentes sur l'érudition de tradition islamo-persane en Asie du Sud.

Le rôle de la littérature persane dans l'Empire moghol et son destin sous le colonialisme britannique (et dans les Lumières) ont été étudiés par Muzaffar Alam et d'autres, mais c'est le travail de Mohamad Tavakoli-Targhi qui a frontalement abordé les questions de l'« amnésie » orientaliste et de la modernité persianisée au cours des XVII^e et XVIII^e siècles³³. Ce dernier soutient avec force que non seulement il y avait des échanges intenses d'idées entre chercheurs européens et iraniens/persanophones tout au long de la période, avec

des traductions en persan de penseurs européens tels Descartes et Gassendi au milieu du XVII^e siècle, mais qu'il y avait également une appropriation des œuvres et des idées persanes par de célèbres orientalistes britanniques. Tavakoli-Targhi a ainsi mis au jour un ensemble « d'archives de textes persans inédits commandités par des orientalistes britanniques des XVIII^e et XIX^e siècles (Tavakoli-Targhi 2001 : 31) ». Alors que Charles Hamilton, William Jones, William Moorcroft, Anquetil-Duperron et d'autres publiaient leurs livres dont une bonne part était généreusement empruntée à des traductions ou bien consistait en traductions pures et simples, l'historiographie orientaliste britannique restait muette sur l'origine de ces manuscrits. Même la fameuse *Grammar of the Persian Language* de Jones semble être fondée sur la traduction d'une partie de *Farhang-i Jahangiri*, un dictionnaire persan composé à la fin du XVI^e siècle par un grand nombre de savants à la cour moghole (*ibid.* : 22, 24). En outre, la traduction fut faite pour Jones par Mirza I'tisam al-Din, un Indien en visite en Angleterre entre 1766 et 1769 et qui n'a bénéficié que d'une mention dans l'introduction de Jones en tant que « noble étranger », plus tard identifié à tort comme le baron Charles Reviczky.

Les orientalistes européens de la fin du XVIII^e siècle et du début du XIX^e ne se sont pas seulement agrégés au travail « positiviste » et aux traductions des savants et des philologues persanophones, mais ils se sont attribué le mérite de découvertes qui ont inauguré la « linguistique comparée », comme la relation historique du sanscrit au persan³⁴. Alors que Tavakoli-Targhi lance donc un vibrant appel pour « ramener à la maison » – dans le débat scientifique – les textes persans « sans-abri (*homeless*) » de la modernité indienne et iranienne, gommés d'abord par les historiographies orientalistes puis par les historiographies nationalistes, un autre « *early modernist* », Jonardon Ganeri, a montré comment le manque de données sur le contexte social dans lequel les communautés intellectuelles sud-asiatiques ont travaillé peut être comblé par ce qu'il nomme le contexte « intertextuel », c'est-à-dire, l'étude de la force illocutoire des textes individuels³⁵. Dans l'ensemble, un certain nombre de noms parmi les philosophes indiens de la première modernité (Yaśovijaya Gani, Raghunatha Sīromani, Jayarama Nyāyapañcānāma, etc.) et leurs textes, dont certains sont des commentaires sur des œuvres plus anciennes, sont récupérés par Ganeri pour reconstituer une *via moderna* philosophique spécifiquement indienne³⁶. Il existait, insiste-t-il, une querelle des anciens et des modernes, mais elle ne s'est pas passée de la même manière qu'en France et n'a pas tout à fait eu les mêmes conséquences³⁷. Le réseau de la Nouvelle Raison (*Navya Nyaya*), école philosophique qui a fleuri à Bénarès et à Navadvīpa (Nadia) au Bengale et étudiée par Ganeri, était non seulement une dynamique interne et prête à innover, mais fière d'être « nouvelle » ou moderne (Ganeri 2011 : 17). Plus exceptionnellement, les idées de ses membres voyagèrent loin et leur itiné-

raire et leur destination restent encore à étudier avec soin. Il est également possible que l'atomisme de Gassendi et les travaux de Descartes et William Harvey aient été aussi connus des pandits de Varanasi à travers les traductions et les conversations avec François Bernier (1625-1688). Cela voudrait dire que la *Navya Nyaya* a partagé les mêmes sources que les Lumières³⁸. Par ailleurs, certaines des idées, des métaphores en particulier, se sont propagées à partir de textes sud-asiatiques dans des textes emblématiques des Lumières tels que *Dialogues Concerning Natural Religion* de David Hume (1711-1776) via Bernier et d'autres intermédiaires éminents parmi lesquels se trouvaient des missionnaires jésuites. Alison Gopnik a fait valoir récemment que pendant le séjour de Hume à La Flèche, connu aussi en tant que collège de jésuites, et où il écrivit son *Traité de la nature humaine*, il entra en relation avec Charles François Dolu, ancien missionnaire jésuite en Inde, qui avait une expérience de première main avec le bouddhisme theravada et qui était réputé pour sa compétence en bouddhisme tibétain via Ippolito Desideri, missionnaire jésuite au Tibet qui demeura à Pondichéry pendant quelques années avant de revenir en Europe³⁹.

La question des intermédiaires et de la médiation culturelle était, de toute évidence, importante dans l'Empire moghol, comme elle l'était dans l'Empire britannique, et elle a suscité nombre de recherches⁴⁰. Muzaffar Alam et Sanjay Subrahmanyam dans leur article « The Making of a Munshi » révèlent le monde foisonnant de la culture persianisée dans lequel les lettrés hindous, Khatri, brahmanes et Kayastha, sont devenus d'importants traducteurs, rédacteurs et conseillers des rois et des nobles moghols quant à la maîtrise de la langue et de la littérature persanes (Alam & Subrahmanyam 2004). Ils sont devenus les rouages de l'Empire à l'instar de leurs homologues du Sud, les *karaṇam*, abordés dans *Textures of Times* (2001) de Rao, Shulman et Subrahmayam. Les premiers fonctionnaires coloniaux de l'*East India Company*, y compris les collectionneurs comme Antoine Polier et Claude Martin, se sont empressés d'employer ces intermédiaires à leurs débuts en Inde dès lors que leurs connaissances, en particulier leurs connaissances linguistiques, étaient tout simplement indispensables pour communiquer avec les puissances régionales⁴¹. Le savoir des intermédiaires trouvait aussi à se vendre, puisque le système de mécénat aristocratique moghol indien s'était effondré à la fin du XVIII^e siècle et avait été remplacé par un « bazar oriental » de manuscrits persianisés parmi lesquels, comme on le sait, se trouvaient les traductions des textes sanskrits classiques tels que les Veda, le Mahābhārata, la Bhagavad-Gītā, le Rāmāyana et de nombreux autres ouvrages⁴². Ces textes devaient devenir les sources de ce que Raymond Schwab a appelé la « Renaissance orientale » en Europe, c'est-à-dire l'enrichissement de l'esprit et de la culture européenne à travers les sources de la sagesse orientale. Les sources de la

« Renaissance orientale » de l'Europe sont évidemment liées aux – et proviennent du même endroit que les sources des – Lumières. En outre, cette nouvelle « Renaissance du Nord » a été célébrée comme conduisant, selon Schwab, à un nouvel humanisme plus global que celui produit dans la Méditerranée⁴³.

Derrière la façade du savoir colonial britannique considéré comme une caractéristique fondamentale de la modernité européenne, stocké et tamisé à travers le processus de la collecte, il existait divers savoirs non européens – philologiques, historiques, botaniques, géographiques, etc. Il y avait aussi d'autres savoirs européens, que les Britanniques collectaient et traitaient de la même manière que la philologie et la littérature persianisée. En particulier ces textes portant la marque des missionnaires catholiques – même quand il s'agissait de produits « profanes » tels que des grammaires de langues vernaculaires (tamoul, télougou, malayalam, etc.), des dictionnaires et des descriptions ethnographiques – ils étaient la plupart du temps considérés comme des sources, et non comme des produits émanant d'un esprit rationnel, orientaliste, scientifique. L'histoire de l'orientalisme catholique, et la façon dont les Lumières et l'orientalisme britannique l'ont à la fois assimilé et gommé, comme cela a été récemment étudié, n'a pas encore fait l'objet d'une recherche systématique⁴⁴. Toutefois, il est important de garder à l'esprit que l'orientalisme catholique est aussi du savoir colonial, sans doute d'un genre différent, mais essentiellement dépendant des sources locales et des agents locaux, et de leurs compétences et de leur volonté de traduire et de coopérer à la collecte et à la fabrication du savoir⁴⁵. Précisément le point de rencontre où les agents catholiques, européens et indiens ont rejoint les Britanniques a été récemment étudié par Thomas Trautmann, sous le nom de *The Madras School of Orientalism*⁴⁶. À bien des égards celle-ci répondait, correspondait et était en concurrence avec le centre d'apprentissage orientaliste de Calcutta et a fait émerger des interprétations historiques et philologiques alternatives. À la théorie des langues de la famille indo-européenne, la *Madras School of Orientalism* a opposé la famille des langues dravidiennes. Contre la croyance en l'autorité universelle pan indienne du Dharmashastra, elle a collecté des documents prouvant l'existence de diverses lois coutumières. En outre, des idées différentes ont été développées sur la propriété foncière, l'aménagement du territoire et le développement de l'hindouisme (Trautmann 2009 : 4).

Toutes ces idées sont nées à partir de documents recueillis et traduits par une armée d'« intellectuels » précoloniaux comme les a appelés Phillip Wagoner et que les documents définissent comme des « écrivains/scribes (*munshi*) », « comptables (*mutasaddi*) » et « adjoints administratifs (*gumashta*) » (Wagoner 2003 : 798). Ils ont été recrutés et employés par deux fonctionnaires britanniques exceptionnels, Colin Mackenzie (1754-1821) et Francis Whyte Ellis (1777-1819). Les intellectuels indiens qui ont fourni leurs connaissances

et leurs compétences telles que le déchiffrement des inscriptions – qui renvoyait aux problèmes de traduction puisque la majeure partie de leur tâche consistait à traduire de plusieurs langues (sanskrit, tamoul, telugu, kannada, marathi et persan) vers l'anglais, eux-mêmes étant profondément influencés par le contact avec le savoir britannique jusqu'à écrire leurs propres livres d'histoire en anglais – ont joué un rôle crucial pendant la période coloniale britannique, dans le renouvellement du savoir et de l'historiographie sud-indienne. Ce qui n'a pas été suffisamment souligné, c'est que certains de ces intellectuels indiens ont été formés à l'école des jésuites à Pondichéry et étaient déjà formés comme assistants des jésuites orientalistes (Venkatachalapathy 2009 : 120-121). Par ailleurs, les jésuites ont commencé la « grammairisation » et la description du tamoul à partir du milieu du XVI^e siècle. Au début du XVIII^e siècle, un linguiste prodige, jésuite italien du nom de Giuseppe Costanzo Beschi, produisit des travaux littéraires, grammaticaux et philologiques de très haute qualité, fondés sur le savoir tamoul classique, d'abord convoités par les piétistes allemands à Tranquebar et plus tard par les Britanniques de la *Madras School of Orientalism* (Ebeling 2009). Les textes produits par les missionnaires et leurs assistants indiens sont un autre exemple de « textes sans-abri (*homeless*) » oubliés par les vagues successives de l'historiographie indienne moderne. Le travail de Sylvia Murr sur *Mœurs et Coutumes* a donc abordé d'une manière précoce la question des sources du savoir colonial britannique mais, en travaillant à reculons, elle s'est arrêtée à L.-G. Cœurdox. En réalité, nous savons maintenant que son texte n'était pas « le sien » comme le prouve Murr, mais le fruit de plus de deux cents ans de présence jésuite en Inde du Sud et de leurs rencontres et échanges avec des intellectuels indiens.

« Penser avec l'Inde » : pour une historiographie des Lumières à venir

Ceci nous ramène à la question des Lumières. Comme nous l'avons brièvement examiné, dans les trois dernières décennies, l'historiographie de l'Inde (surtout dans le monde universitaire anglophone qui domine en termes de nombre de praticiens et de renommée) a traité les Lumières et la modernité (souvent interchangeables) comme des ennemis dont le discours devait être « déconstruit » et éventuellement supplanté. La critique postcoloniale n'a ménagé aucune encre pour dénoncer leurs desseins épistémiques universels européocentrés et le racisme inhérent. Les « révisionnistes » ou « *early modernists* », peut-être peut-on les appeler les « reconstructivistes » dans les débats plus récents, étaient d'accord en principe avec cette critique, mais

insistaient sur le fait que la rupture dans le tissu culturel et intellectuel indien, pleurée par les « déconstructivistes » n'avait pas été aussi radicale et qu'il y a des façons de lire le passé indien en faisant sens des textes de la première modernité en sanskrit, persan et d'autres langues vernaculaires. Enfin, tous s'accordent à dire que le savoir colonial a été élaboré dans la rencontre entre des systèmes de connaissance européens et indiens, et que le savoir colonial a joué un rôle toujours mal connu dans la construction des Lumières (en tant que mouvement social, culturel et intellectuel). « Penser avec l'Inde⁴⁷ » fut un leitmotiv du colloque « Inde des Lumières », puisque tous les articles d'une façon ou d'une autre ont évoqué le fait que c'étaient les sources indiennes qui avaient stimulé le re-pensé des notions opératoires et émergentes – civilité, civilisation, diversité, race, sexe, religion, etc. Dans notre volume, nous avons décidé de jeter le filet plus au large et d'inviter les contributeurs d'autres courants historiographiques, certains pouvant ne pas être considérés du tout comme sud-asianistes, en dépit du fait que les sources qu'ils utilisent sont directement fondées sur des sources indiennes. C'est le cas de Rolando Minuti, de Maurice Olender et de Silvia Sebastiani. Nous avons également invité des anthropologues, Tiziana Leucci et Raphaël Rousseleau, des essayistes tels que Mira Kamdar et des historiens qui vont d'un jeune étudiant diplômé, Blake Smith, à des chercheurs chevronnés. La diversité de perspectives présentées ici correspond à certains égards à la diversité des programmes des Lumières.

Dans la première partie du volume, trois articles suivent l'exemple de Sylvia Murr en scrutant quelques-uns des plus importants penseurs des Lumières en Europe qui ont utilisé des sources indiennes. Le récit de François Bernier (1620-1688) sur la politique moghole qu'il décrit dans son premier best-seller moderne, *Voyages de François Bernier...* (2nde édition, Amsterdam, 1699) a été étudié en détail par Sylvia Murr en 1991. Bien que les historiens aient toujours été conscients du fait que le récit de Bernier constitue l'une des plus importantes sources européennes sur le fonctionnement interne de l'Empire moghol, qu'il a expérimenté comme témoin de première main de 1658 à 1668, il a également été tenu pour responsable d'être à l'origine des catégories qui ont connu par la suite une longue et importante postérité dans les Lumières. L'une d'entre elles est la « division raciale » du monde et le concept de « despotisme », expression qui n'est pas utilisée par Bernier, mais développée dans sa description de l'absence de propriété privée dans l'Empire moghol. Joan Pau Rubiés traite la question du texte de Bernier, *Nouvelle division de la Terre* (1684), afin de montrer que la façon dont il pensait la diversité humaine était un peu plus complexe qu'on ne l'a récemment définie et qu'elle ne peut être réduite à une « anticipation » des discours raciaux et de supériorité européenne du « moderne » XVIII^e siècle (Stuurman 2000 : 2 ;

Boulle 2003: 11-27). Rubiés situe le texte dans son moment de production pour son auditoire privilégié du salon de Mme de La Sablière plus comme une « pièce de circonstance » et il en discute la place dans le vaste corpus des travaux et des idées de Bernier au sujet de « la diversité politique, religieuse et culturelle ». La théorie du climat – qui a joué un rôle capital dans l'œuvre de Montesquieu, lecteur de Bernier, d'une manière qui convenait à son argument – n'était pas encore utilisée dans ses textes pour promouvoir la différence biologique. C'était simplement des différences « accidentelles » qui dépendaient de facteurs environnementaux. Rubiés met l'accent sur l'orgueil que Bernier tirait de son observation empirique et montre que certaines des distinctions ou des préférences pour une peau plus claire pouvaient ne pas être exclusivement des classifications de Bernier ou bien européennes, mais aussi des influences des hiérarchies mogholes ou persanes « vis-à-vis des populations locales indiennes ». De la même manière, Rubiés soutient que Bernier n'a pas vu l'Inde et l'Empire moghol comme étant essentiellement inférieurs à l'Europe, mais qu'il les a utilisés pour lancer une critique de la politique (de Louis XIV) et de la religion (l'Église catholique) en France et universellement. Il a fourni des « analyses influentes sur les effets négatifs des demandes royales excessives » et sur l'absence de propriété privée, et s'est ainsi clairement positionné lui-même dans la perspective de l'aristocratie moghole. Bien que, comme cela est connu, ses idées soient allées directement alimenter la pensée des Lumières de John Lock, Pierre Bayle, Jean-Frédéric Bernard, Montesquieu et autres, Rubiés montre qu'il est important de ne pas imposer de lectures téléologiques sur les « textes précurseurs », mais plutôt de les historiser⁴⁸. En procédant ainsi, nous pouvons également discerner les emprunts directs et les connexions avec le point de vue des Moghols.

Rolando Minuti montre dans son article que, bien que fragmentaires, les références de Montesquieu à l'Inde sont légion dans son monumental *Esprit des lois*. Il analyse à la fois le texte publié et les notes préparatoires, telles que les *Geographica* (éditées en 2007), lesquelles fourmillent de nombreuses citations de ses sources dans lesquelles les *Voyages* de Bernier (édition de 1710) et les *Lettres édifiantes et curieuses* des missionnaires jésuites figurent parmi les références les plus importantes sans compter d'autres voyageurs français (Jean-Baptiste Tavernier et François Pyrard de Laval). Minuti retrace la manière dont Montesquieu a choisi ce qui convenait pour sa théorie du gouvernement despotique asiatique, incarné dans l'Empire moghol, causé par le climat et responsable de l'immobilisme culturel, social et politique. En dépit de son appréciation du texte de Bernier et des comptes rendus de témoignages contemporains, Montesquieu semble trouver la confirmation de ses théories partout, y compris naturellement dans les textes grecs et

latins sur l'Inde. Minuti, en excellent connaisseur de l'œuvre de Montesquieu, pointe les nombreuses contradictions dans la texture de l'*Esprit des Loix* et la manière dont l'auteur s'efforçait de les réduire à la même théorie climatique et à des « lois naturelles » responsables de l'immobilisme de l'Inde. Les textes de Montesquieu prouvent que la réflexion sur la diversité mondiale au sein des Lumières était impossible sans penser avec et sur l'Inde. L'article de Silvia Sebastiani sur l'ouvrage de William Robertson, *Historical Disquisition concerning the Knowledge which the Ancients had of India* publié en 1791 à l'apogée des Lumières écossaises est construit selon une perspective comparative avec les livres précédents de Robertson, en particulier *History of America* (1788). Tout comme les livres de Bernier et de Montesquieu, les ouvrages historiques de Robertson ont été des best-sellers. Tout comme Montesquieu, Robertson est un savant en chambre qui procède en lisant beaucoup de récits de voyageurs et d'autres rapports sur l'Inde, mais choisit avec prudence ses informations et ses citations à l'aune de leur fiabilité. Bien sûr, à la fin du XVIII^e siècle, la plupart de ses sources sont déjà des sources « coloniales » à proprement parler provenant de la plume des administrateurs britanniques et écossais et des « orientalistes » en Inde. En fait, les sources littéraires indiennes, aussi anciennes qu'elles fussent, n'ont pas passé le test européen de la fiabilité, mais les travaux érudits des orientalistes britanniques l'ont fait et c'est pourquoi Robertson a senti qu'il pouvait se fier en sa méthode historique qui privilégiait les sources écrites « authentiques ». Sebastiani montre que *Disquisition* est en quelque sorte construit comme une opposition à son *Histoire de l'Amérique* (1777), où avant les Ibériques il n'y avait ni sources écrites ni histoire. Alors que l'Amérique se met en place, et s'inscrit dans l'histoire, avec l'expansion ibérique au XVI^e siècle, et le livre de Robertson relate ce moment historique crucial-, l'Inde est présentée comme une terre antique, avec une longue histoire, lettrée, dotée de bonnes institutions telles que la caste et une religion « hindoue » tolérante, et enfin des liens avec l'Europe à travers le commerce. Sebastiani remarque aussi que, bien que l'Amérique et l'Inde aient été enfermées dans l'« immobilisme », idée qu'il partage avec Montesquieu avec lequel il était en désaccord sur beaucoup d'autres choses, Robertson plaçait l'Inde au plus haut niveau dans le développement humain. Les penseurs des Lumières écossaises se sont très bien entendus sur une *histoire stadiaire* (*stadial*) du monde en quatre étapes : chasse, pâture, agriculture, commerce. En termes de civilisation, l'Inde en était, selon Robertson, au stade de la commercialisation, mais statique. L'Inde ancienne et celle des temps modernes étaient, selon cet argument, identiques, ce qui justifie son projet historiographique d'évoquer uniquement l'histoire de l'Inde ancienne et médiévale. La connotation « médiévale » est loin d'être dévalorisante dans le système de Robertson, comme elle le sera en revanche

au XIX^e siècle. Elle correspond en fait à une autre phase dans le développement de l'État-nation, et en Inde elle était une garantie de sa forme unique d'équilibre de puissance. Ceci explique le jugement négatif de Robertson vis-à-vis de l'intervention de l'Empire britannique et son attitude désapprobatrice envers les missionnaires.

Ouvrant d'autres perspectives, soulignant les enjeux politiques de l'anthropologie comparée, la contribution de Maurice Olender prolonge ses enquêtes publiées notamment dans *Les Langues du paradis* (1989) et *Race sans histoire* (2009), dont il faut rappeler que le titre américain *Race and Erudition* (2009) sous-entend l'idée de « captations érudites » (Olender, ce volume). Le « couple », sémantique et mythique, aryen/sémitique, joue ici le rôle de catalyseur contribuant à systématiser et classer la diversité humaine dans les théories linguistiques et raciales de la fin des XVIII^e et XIX^e siècles. Dans cette étude, Olender propose le concept de « captation » ou d'appropriation de l'Inde à travers le discours savant sur la tradition aryenne/sanskrite par les érudits. Dans le même temps, l'histoire de l'Inde a été profondément « déshistoricisée » et définie comme « immémoriale » et « immobile ».

La question des Lumières et du colonialisme européen est tout particulièrement abordée dans la deuxième partie de ce volume dans les articles de Mira Kamdar, Sunil Agnani et Blake Smith. Mira Kamdar effectue une lecture de la poétique du texte de Raynal/Diderot afin de montrer que le texte fait beaucoup plus qu'il ne semble faire à première vue. Son effet politique est, en réalité, le contraire de ce qu'il est généralement prétendu faire : contribuer au discours d'émancipation des Lumières. M. Kamdar situe fermement cette poétique dans le contexte historique de la mise en service de l'*Histoire des Deux Indes* par des membres de la Compagnie française des Indes orientales : il s'agissait pour ces derniers de faire valoir la pertinence et l'importance de l'existence de la *Compagnie* et de l'engagement commercial français contre ses rivaux, en particulier l'Espagne et l'Angleterre. L'argument essentiel de l'*Histoire des Deux Indes* se présentait ainsi : si elle était effectuée correctement, l'expansion coloniale et l'empire européen seraient bien accueillis par des indigènes reconnaissants, indigènes trop passifs et trop muets pour exprimer ce dont ils avaient vraiment envie ou besoin sans le philosophe des Lumières qui ait parlé à leur place.

La question épineuse de savoir comment concilier les idées émancipatrices éclairées (comme la souveraineté et la liberté) en Grande-Bretagne, dans la métropole et dans les colonies, est traitée par Sunil Agnani à travers sa lecture d'un penseur politique important en la personne du parlementaire britannique Edmund Burke. Il a voulu « situer l'Inde dans le champ relationnel des espaces coloniaux à l'époque des Lumières » et dans la perspective comparative entre Saint-Domingue/Haiti et l'Inde. Alors que Kamdar

lit Diderot comme ne rejetant pas l'empire en tant que tel, mais plutôt en critiquant un « empire pernicieux », Agnani va dans la direction opposée en soulignant le fait que la critique de l'hégémonie européenne existait déjà au sein de « la langue de la pensée politique », Diderot inclus. Le cas de Burke est intéressant à cet égard dans la mesure où il n'a pris parti pour l'Inde que dans le cas où l'Indien noble était dépossédé par la cupidité des fonctionnaires de l'*East India Company* qu'il associe aux jacobins. D'un autre côté, Burke était terrifié par l'apparition sur la scène politique des citoyens noirs en Haïti. Dans sa lecture en contrepoint (*contrapuntal reading*) de Burke et d'un discours de Jean-Baptiste Belley à la Convention nationale, Agnani trace les limites conceptuelles de l'anticolonialisme européen et les fractures et la pluralité des discours et des débats des Lumières, qui ont rendu possible une appropriation créative par des gens comme Toussaint Louverture et Belley. En un mot, différents acteurs se sont « appropriés » à leur guise les discours des Lumières sur la Révolution en Haïti. Ainsi, Toussaint Louverture a-t-il lu l'*Histoire des deux Indes* de Raynal comme une critique du colonialisme et épousé l'idée d'être un « Spartacus noir » (Aravamudan 1999 : 302).

L'analyse de Blake Smith sur l'entreprise coloniale française en Inde vue comme un échec qu'elle était en comparaison de celle des Britanniques, met l'accent sur un moment étonnant où la faiblesse française sur le terrain a produit une quantité d'arguments théoriques pour mettre en place la stratégie de l'« équilibre des puissances » aux régimes politiques indiens. Il montre qu'en France l'utilisation du concept de « despotisme », principalement appliqué pour empêcher la montée d'un despote dans le pays, a évolué dans la période postérieure à la guerre d'Indépendance américaine pour englober à la fois le gouvernement moghol et britannique en Inde. Le despote le plus dangereux est ainsi devenu l'*East India Company* et la Grande-Bretagne, et le moyen de les combattre en Inde était de trouver des alliés indiens dans la région. C'est à ce moment, à la fin des années 1780 que « des agents français ont réinventé une politique interétatique en Inde » dans deux directions opposées. L'une avait déjà été promue par des orientalistes tels Anquetil-Duperron, fondée sur la définition des régimes politiques indiens comme radicalement différents et régis par les lois anciennes. L'autre, une vision de courte durée, développée entre les années 1780, et la fin du siècle, présentait les États indiens comme analogues à ceux de l'Europe. En appliquant la théorie de l'« équilibre des pouvoirs », dont la généalogie remonte à la Renaissance italienne sous la plume du penseur Francesco Guicciardini, les administrateurs français de l'Inde supposaient que les États indiens comme la Confédération marathe et l'État de Mysore étaient des « acteurs rationnels » au sein d'un système de règles prévisibles guidant la diplomatie et les relations internationales. En réalité, ils ont considéré ce système universellement

applicable, c'est-à-dire en Europe et partout ailleurs dans le monde. La décision rationnelle pour les puissances « natives » aurait été, selon cette ligne de pensée, de s'unir contre l'ennemi commun qu'était la Grande-Bretagne. D'où l'étonnement profond des Français quand les choses ne se sont pas passées comme ils s'y attendaient. Ce qui est remarquable dans l'article de Smith, fondé sur une lecture détaillée des sources d'archives, c'est qu'il découvre une variété de visions coloniales françaises qui mettent en garde contre une définition trop rapide des Lumières, qu'il s'agisse de promouvoir un discours anti-colonial ou d'appréhender les Indiens et leurs institutions politiques comme inférieurs ou en déclin. Contre le savoir défendu par les orientalistes et les agents français de l'Inde s'est créé un autre type de connaissance universelle qui ne reposait pas sur la différence culturelle. Et les conséquences de cette vision laissent encore leur empreinte dans certaines pratiques intellectuelles françaises d'aujourd'hui⁴⁹.

Dans la troisième partie du volume, Ângela Barreto Xavier, Tiziana Leucci, Raphaël Rousseau et Tara Mayer abordent les Lumières à travers les différentes stratégies culturelles et les représentations qui lui ont été assimilées dans le grand public, en particulier à travers le théâtre, la littérature et le vêtement. Ângela Barreto Xavier aborde les Lumières par la tangente ou par la façade de l'Empire portugais en Inde, qui est généralement considéré dans l'historiographie comme tout sauf « éclairé » et comme un « moindre » empire comparé à l'Empire britannique. Elle fait valoir que la représentation des opéras pendant la vice-royauté du marquis de Távora à Goa, entre 1750 et 1754, a affiché l'idéologie impériale portugaise au moment même où l'empire sombrait dans l'insignifiance à l'échelle de l'océan Indien. En tant qu'outil de l'empire, l'opéra a contribué à renforcer les identités distinctes des colonisateurs et des colonisés. En ce sens, la représentation de l'opéra faisait partie d'un « processus de domination orientaliste » portugais, et les récits des opéras joués à Goa – *La tragédie de Porus* et *Adolonymous de Sidon*, les deux évoquant l'histoire d'Alexandre le Grand – ont été partie prenante de l'orientalisme global au sujet duquel Edward Said a si éloquemment écrit. Dans le même temps, Xavier soutient que la représentation opératique à Goa était également une extension du monde du divertissement typique de l'aristocratie du XVIII^e siècle portugais, qui a montré la plus grande ouverture aux concepts de loisir exaltés par les Lumières. L'histoire d'Alexandre, un *topos* connecté à l'Inde que l'on trouve dans la plupart des textes, y compris ceux de Bernier et de Robertson, a acquis, d'après Xavier, un sens assez différent dans l'espace politique goanais du milieu du XVIII^e siècle.

L'article de Tara Mayer étudie la culture matérielle, en particulier, le rôle de l'habillement dans la construction de la différence et de l'autorité dans l'Inde coloniale. En analysant les différentes réactions européennes face aux

habitudes vestimentaires des Indiens, elle montre qu'elles étaient directement raccordées aux idées économiques et philosophiques qui reliaient la civilisation et le progrès aux codes vestimentaires « européens ». Elle décèle, dans le discours sur le code vestimentaire approprié pour les Européens en Inde (en dépit d'accommodations et d'emprunts), des points de vue qui prendront corps plus tard dans les définitions de la stagnation indienne et (son) inhérente infériorité raciale. Mayer ébranle l'idée (récemment développée, entre autres par l'essayiste William Dalrymple) selon laquelle les Britanniques étaient plus ouverts d'esprit envers la société et la culture indienne à la fin du XVIII^e siècle – le siècle des Lumières – que dans la période ultérieure.

Raphaël Rousseleau et Tiziana Leucci, en anthropologues avertis, explorent ici les racines prémodernes de leurs objets de recherche et de leur discipline. Rousseleau définit son objet, le *paria* (qui se fond plus tard dans la catégorie des tribus) d'abord à travers les constructions de son « Autre », le Brahmane. Il commence par les représentations dans les sources classiques grecques à travers les premières descriptions des habitants des forêts et des Intouchables dans les sources portugaises du XVI^e siècle et des récits de voyageurs. Cependant, dans l'imaginaire des Lumières, les deux (stéréo)types sociaux se mêlent dans une autre invention venue des Indes orientales, le « bon sauvage ». Rousseleau soutient que, dans le roman du XIX^e siècle de J. H. Bernardin de Saint-Pierre, *La Chaumière indienne*, un patchwork de ces anciennes traditions de représentations, l'auteur, sous l'influence du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* de Rousseau, a développé un nouveau type de « paria forestier », un noble sauvage doté d'un cœur simple et vivant selon les lois de la nature. De la même manière, Tiziana Leucci retrace l'histoire de l'invention de la *bayadère* pour le public européen, une figure féminine investie des angoisses masculines et des tensions tout au long de la littérature de voyage sur l'Inde de la première modernité. Elle montre comment cette Autre exotique, la danseuse indienne, est transportée et traduite pour le spectateur européen. Elle apparaît d'abord, à Paris, mise en scène comme un trophée parmi les récentes « conquêtes » françaises de l'Inde du XVII^e siècle. Parallèlement, à partir de la même littérature de voyage, une autre figure féminine, celle de l'épouse fidèle/veuve s'immolant sur le bûcher funéraire de son mari, la *satī*, apparaît sur la scène. Dans son article, Leucci fait valoir que les deux rôles fusionnent finalement en un seul suivant les différents intérêts et investissements du public européen éclairé.

Dans la dernière partie du volume, est abordé le problème de la connaissance et de la science dans les Lumières. Dhruv Raina et Sumathi Ramaswamy s'intéressent plus particulièrement aux usages et aux répercussions de la connaissance et des disciplines scientifiques de la géographie et des mathé-

matiques, toutes deux refondées à l'âge des Lumières, tandis qu'elles circulaient dans l'Asie du Sud et l'Europe des XVIII^e et XIX^e siècles.

Les premiers travaux sur les jésuites français en Inde de Sylvia Murr sont repris dans l'article de Dhruv Raina, historien des sciences, où il analyse ce qu'il appelle la « science coloniale jésuite ». Contraints par des impératifs institutionnels - ils avaient néanmoins pour mission la conversion du monde - les jésuites ont également pris part à la nouvelle culture de l'empirisme en science et, en raison de leur dispersion à travers le monde, ont eu accès à une grande variété de pratiques du savoir. Leur organisation en entreprise a encouragé l'échange et la circulation des connaissances, mais a aussi exigé d'eux de ne pas s'écarter des dogmes de l'Église. Raina est en accord avec les études récentes qui insistent sur le fait que la distinction entre la religion et la science dans la période de la première modernité n'est peut-être pas le moyen le plus pertinent pour étudier l'histoire des sciences. Dans la deuxième partie de son article, Raina analyse plus en détail les travaux des mathématiciens et des astronomes jésuites français qui sont devenus missionnaires en Inde du Sud. Ils ont inauguré une enquête historique sur l'astronomie indienne ancienne *in loco* mais, à travers leurs rapports et articles scientifiques envoyés en Europe, ils ont fourni des sources et l'élan nécessaire à l'adresse des savants et astronomes français pour développer leur propre *histoire de l'astronomie* des Lumières.

Sumathi Ramaswamy relève les traces des Lumières à travers le XIX^e siècle des « réformateurs sociaux » et des missionnaires protestants en Inde. Elle explore comment la géographie et en particulier l'un de ses instruments pédagogiques, le globe, sont utilisés dans et à l'extérieur des salles de classe indiennes dans le but d'« éclairer » les sujets indiens. En fait, la première fonction du globe, montre-t-elle, est de coloniser les esprits des Indiens et des enfants. En se fondant sur trois histoires de vie s'échelonnant du début du XIX^e au milieu du XX^e siècle, en s'appuyant en particulier sur des documents visuels tels que des photographies et des films (la trilogie de Satyajit Ray inspirée des romans de Bibhutibhusan Bandopadhyay), Ramaswamy analyse les différentes mises en scène du globe terrestre au nom de la modernité scientifique « promise » par les Britanniques et les missionnaires protestants à la colonie indienne. Elle relie la transmission de cette connaissance géographique à une stratégie coloniale particulière qui « développe » à la fois les esprits indiens et stigmatise les insuffisances et l'infériorité de leurs sciences et de leur culture. Les sujets indiens britanniques sont donc définis comme des « enfants » à instruire et à discipliner dans les salles de classe des sciences occidentales et de la modernité.

Le dernier article est en guise d'épilogue, une courte biographie intellectuelle de Sylvia Murr écrite par Marie Fourcade qui la connaissait person-

nellement et a été l'éditrice du *Puruṣārtha* 13 dans lequel l'un des deux des articles indologiques les plus importants de Sylvia a été publié – numéros 7 et 13 de la collection (Murr 1983, 1991). Cette contribution présente, entre autres et de manière fragmentaire, les projets de recherche qu'avait en tête Sylvia Murr à son arrivée au Centre d'études de l'Inde à la fois d'ordre intellectuel et documentaire et que sa disparition précoce ne lui a pas permis de mener à bien dans leur totalité. Mention est faite aussi de sa réorientation vers les études gassendiennes. La compilation de la littérature grise, des courriers amicaux et professionnels et des défaits et brouillons de ses travaux confiés (en mars 2011) par sa mère qui la seconda précieusement tout au long de sa recherche dévoile une approche plus intimiste de la chercheuse très originale qu'elle était.

En guise de conclusion, nous aimerions évoquer l'image sur la couverture du volume (fragment de la photographie qui illustre dans son entier l'article de S. Ramaswamy en page 00) et souligner l'importance de la géographie, de l'éducation et, inconsciemment peut-être, la place de l'individu dans le projet des Lumières. L'image de la classe de jeunes filles en 1873 est clairement mise en scène par des enseignants britanniques, sans doute, pour signaler l'arrivée de l'éducation « éclairée » et instructive au bénéfice de l'Inde et des femmes indiennes, qui étaient toutes deux considérées comme « victimes » des traditions et des régimes politiques des pré-Lumières. L'effet photographique lui donne, en outre, un effet de réalité, qui l'emporte sur toutes les précédentes sources documentaires et visuelles en provenance de l'Inde, dont certaines sont apparues dans les célèbres gravures des Lumières de Bernard Picart et Jean-François Bernard, *Les cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde*⁵⁰. Et cependant il existe des similitudes dans la texture narrative visuelle. Les sujets sont conçus pour rester en place au moment précis où le nouveau rituel moderne prend place – le rituel de l'apprentissage dans la salle de classe. Ce qui est intéressant, c'est l'absence de l'enseignant. On aurait pu s'attendre à ce stade à une enseignante vêtue d'une robe européenne quelque part au fond, donnant des instructions. Le seul professeur sur la photo semble être un « instrument », le globe terrestre. Comme s'il pouvait par lui-même enseigner aux jeunes filles la « conscience planétaire ». Lire cette illustration en contexte, comme le fait Sumathi Ramaswamy, souligne en effet la modalité « amélioratrice » coloniale orientée vers le sujet en formation. Mais de même que l'image transforme les écolières en sujets éduqués, les jeunes filles semblent apprivoiser le monde « juste en un autre objet » qui peut être touché et manipulé à volonté. Pour reprendre l'idée de Maurice Olender, ici aussi, sur cette photo, s'opère une certaine « captation » de la planète. En ce sens, bien que le XIX^e siècle tardif, époque de prise de ce cliché, ne soit plus considéré comme le siècle des Lumières, ni en Europe ni en Inde, les frag-

ments des idées éclairées et des idéologies des Lumières, tressés dans des projets coloniaux et impériaux, ont continué d'être en usage des deux côtés de la fracture coloniale⁵¹. Peut-être une histoire longue des Lumières est-elle nécessaire précisément parce qu'elle porte un projet inachevé et qu'elle ne peut être contenue dans la seule géographie européenne mais qu'elle s'étire bien au-delà, dans les quatre parties du monde.

I. G. Ž. & M. F.

Remerciements. Pour leurs critiques constructives, leurs suggestions inspirées, leurs commentaires avisés et pour leur précieuse relecture, nous tenons à remercier les membres du comité de « Puruṣārtha » ainsi que Mira Kamdar, Corinne Lefèvre, Maurice Olender, Silvia Sebastiani et Margherita Trento.

Notes

1. Nous utilisons le terme « Asie du Sud » pour parler de la région habituellement dénommée « Inde » durant la période coloniale britannique. Pourtant, dans la suite de l'introduction, au lieu de systématiquement utiliser Asie du Sud, nous revenons à l'emploi du terme « Inde » au sens plus large que l'État-nation d'aujourd'hui. Ceci est particulièrement dû au fait que nos auteurs, ainsi que les chercheurs écrivant en français, utilisent plus souvent les termes « Inde » ou « sous-continent indien » dans le sens de *South Asia*. Sur cette question, cf. MOHAMMAD-ARIF & RIPERT, eds., « Ideas of South Asia », *South Asia Multidisciplinary Academic Journal* (<http://samaj.revues.org>), 8, en préparation.
2. En abordant les Lumières par la tengeante, en passant par les ressources de l'Asie du Sud, nous nous intéressons à ses configurations « historiquement repérables ». Sur les deux significations des Lumières « comme phénomène historiquement repérable » et comme un ensemble de pratiques, de projets ou d'attitudes, voir HAYES 1998 : 22. Notre définition de travail des Lumières est proche de la déclaration de Dan Edelstein : « C'est un "méta-récit" de modernité, et même un mythe ». Voir EDELSTEIN 2010 : 116.
3. Colloque « L'Inde des Lumières. De l'orientalisme aux sciences sociales, XVII^e-XIX^e siècle », 5 et 6 mai 2011, Paris, CNRS-EHESS (coordinatrices : Ines G. Županov & Marie Fourcade).
4. Nous utilisons, par commodité classificatoire, le mot « déconstructiviste » comme abréviation pour ces chercheurs qui appartiennent aux courants de la critique post-coloniale et des *Subaltern Studies* en les contrastant avec les « reconstructivistes » qui appartiennent au courant « *early modernist* ». C'est aussi par commodité que nous traduisons « *early modern* » comme la « première modernité » même si, dans la langue française, la période comprise entre l'époque médiévale et l'époque contemporaine est appelée « moderne » tout court.
5. CHEAH 2003 : 267. Voir aussi JUSDANIS 2005 : 139. Parmi ceux qui ont étudié les « laboratoires de la modernité » non européens, voir MINTZ 1985 ; RABINOW 1989 ; DIRKS 1992 :

- 1-25; MEHTA 1999; STOLER 1995; ANDERSON 1983. Voir aussi HALL 1996: 184-228. Voir encore TAVAKOLI-TARGHI 2001: 3.
6. Peu de temps avant de remettre cette introduction chez l'imprimeur, nous avons pu consulter l'article de Sebastian Conrad, « Enlightenment in Global History: A Historiographical Critique », paru dans l'*American Historical Review* (2012). Il se positionne dans la défense de l'approche de l'« histoire globale », car « la refonte globale des revendications des Lumières a été le résultat de l'hybridation des idées et des pratiques » et « la négociation des différentes ressources intellectuelles et culturelles a constitué une partie normale et intégrante de cette histoire ». Nous constatons que son analyse a suivi un raisonnement similaire au nôtre, même si nous avons essayé, par ailleurs, de mettre davantage l'accent sur le champ sud-asiatique. Nous n'avons pas non plus examiné en détail, à l'exception de l'article de Sumathi Ramaswamy, la postérité et les usages de ce concept dans le cadre impérial tardif (*late modern*), et sa « réinvention permanente », CONRAD 2012: 1014.
 7. Qu'est-ce exactement que la modernité et qu'est-ce que la « première modernité (*early modernity*) » sont toutes deux des questions restées sujettes à controverses. Voir STARN 2002; ON-CHO-NG 2003. Voir aussi les débats antérieurs par SUBRAHMANYAM 1998: 75-104 et POLLOCK 1998: 41-74. Sur les débats plus récents autour du livre de RAO, SHULMAN & SUBRAHMANYAM 2001; trad. fr. 2004, voir les articles dans *History and Theory* 46, oct. 2007. Voir aussi CHAKRABARTY 2011: 663-675.
 8. COOPER 2005: 113-149. Nous laissons de côté par manque de place un débat sur les modernités multiples et alternatives. Voir EISENSTADT 2000: 1-29 et MAZUMDAR, KAIWAR, & LABICA, eds., 2009.
 9. SUBRAHMANYAM 1998: 99-100. Dipesh Chakrabarty met en garde, cependant, contre le fait que l'extension de la « modernité » et de la « première modernité » de l'histoire sud-asiatique peut également constituer un jugement moral des historiens contemporains (et un sentiment présentiste). Ce qu'ils sont en train de faire correspondrait à l'effort de démocratiser le concept et à chercher à promouvoir une « égalité des chances » dans la modernisation. Son argument décisif est que la recherche historique n'a pas encore fait sortir de l'amnésie coloniale des archives ces penseurs indiens qui étaient engagés dans des débats réflexifs. Il est évident pour lui que ce type de conscience de soi intellectuelle est la caractéristique qui définit à la fois modernité et première modernité.
 10. *AHR Forum*, « New Perspectives on the Enlightenment, Introduction », *AHR*, 115 (5), dec. 2010, p. 1340-1341.
 11. L'intérêt pour les Lumières parmi les historiens de l'« histoire globale » semble s'accroître en ce moment. Voir CONRAD 2012.
 12. Une question évidente que nous ne posons pas ici parce que notre volume n'a pas été conçu pour fournir des éclaircissements à ce sujet est la suivante: Comment le milieu intellectuel sud-asiatique réutilise-t-il des sources européennes du XVI^e au XVIII^e siècle? Dans les années à venir, les chercheurs travaillant sur les langues indiennes transrégionales – sanscrit, persan, arabe – et vernaculaires pourront nous éclairer sur ce sujet en particulier.
 13. Dans une étude publiée tout récemment dans les *Annales HSC*, Markus Messling signale en particulier (2012: 155, 166-168) un ensemble de nouvelles approches, notamment philologiques, de l'*Orientalisme* de Said qui trouveront des prolongements dans un colloque international de Zukunftphilologie au Dahlem Humanities Center de la Freie Universitaet de Berlin (19-21 juin 2013). Partant du livre, *Les Langues du paradis* de

- M. Olender (1989), ce colloque, organisé par Islam Dayeh, Ya'ar Hever, Elizabeth Eva Johnston et Markus Messling, s'intitule : « *Semitic Philology within European Intellectual History: Constructions of Race, Religion and Language in Scholarly Practice.* »
14. Citation de Jacques Pouchepadass discutée à la journée d'études « Et l'histoire dans tout ça ? Retour sur la place de l'histoire dans les études indiennes » (CEIAS, CNRS/EHESS) jeudi 3 mai 2012, Le France, Paris (salles 638-640). Comme ailleurs, l'indologie orientaliste classique se faisait le « *gate keeper* » sauvegardant la compréhension de l'essence de l'Inde, contenue uniquement dans les textes sanskrits.
 15. La classification de l'histoire de l'Inde par James Mill en histoire hindoue (ancienne), musulmane (médiévale) et britannique (moderne) est bien connue. Voir MILL ([1817] 1968).
 16. Quentin Garreau a récemment écrit un mémoire de maîtrise sur l'abbé Dubois où il montre que ce dernier a dérobé et ensuite vendu les archives des jésuites aux Britanniques et que la paternité de *Hindu Manners, Customs and Ceremonies* remonte aux documents jésuites et à leurs informateurs indiens comme, par exemple, ce converti catholique à Pondichéry, Mariadas Poullé (GARREAU 2011).
 17. L'historiographie jésuite et catholique avait produit continuellement ses propres documents apologétiques, qui ne communiquent pas avec les courants « laïques », sauf de façon furtive. En fait, les archivistes et les historiens jésuites se méfiaient des historiens « laïques » tels que Sylvia Murr. Dans les archives des jésuites à Vanves, il y a une lettre du directeur des archives dans laquelle il exprime son mécontentement devant le mot « stratégie » employé par S. Murr en se référant à la mission jésuite en Inde. Pour cette raison, il voulait lui renvoyer son livre qu'elle avait offert aux archives, en signe de gratitude. Il n'est pas sûr qu'elle ait jamais été informée de cette plainte. Les historiens jésuites semblent avoir complètement ignoré son livre. (On remercie Florence Hsia de nous avoir informées de l'existence de cette lettre.)
 18. Jean-Marie Lafont, *Indika. Essays in Indo-French Relations, 1630-1976* (2000, 41). Ce sous-genre construit le *topos* de l'amour entre l'Inde et la France, amour brisé par le colonialisme britannique qui est parfois ironiquement défini comme « l'aventure ». « Au début, les Français ont aimé l'Inde pour son propre bien et pour l'hospitalité et la gentillesse de ses habitants, vertus qui ont suscité beaucoup d'éloges de la part de plus de soixante auteurs français durant le seul XVIII^e siècle », LAFONT, *Indika*, 43 et 60. Pour Lafont le terme « aventurier » lui-même désigne un empire qui a échoué puisque, selon lui, les historiens britanniques des XIX^e et XX^e siècles appelaient les Français en Inde « aventuriers » LAFONT, *Indika*, 96. Voir aussi DELEURY (1991) et D'SOUZA (1995).
 19. Jean Deloche a publié le journal d'Anquetil Duperron et du comte de Modave. Voir DELOCHE 1997 ; 1971.
 20. Pour un point de vue différent, voir Richard King retraçant la généalogie du concept de la mystique indienne (KING 1999).
 21. Un tel mépris a été jeté sur les Lumières de la part de la critique postcoloniale que Richard Wolin a récemment mis en garde contre « une vision unilatérale des Lumières – uniquement sous l'angle de leurs tendances prédatrices et dictatoriales – qui nous fait risquer de perpétrer une injustice qui n'est que le reflet des injustices que nous, postcoloniaux du XXI^e siècle, cherchons à dénoncer », WOLIN 2011 : 747. Une thèse similaire a déjà été proposée par MUTHU 2003.
 22. Courant chrétien refusant la Trinité et se présentant comme libéral.

23. *Eighteenth-Century Studies* est une revue de *American Society for Eighteenth-Century*. En France, *Dix-huitième siècle* est publié par La Découverte.
24. Ce n'est pas le lieu ici pour entrer dans le détail de ce qu'on appelle le débat « Foucault-Habermas » qui a effectivement pris place après la mort de Foucault et a été amplement étudié, J. SCHMIDT 2011 : 43-52. Voir aussi ASHENDEN & OWEN, eds. (1999).
25. Les Lumières et la modernité, dit-on, ont fourni des ressources critiques qui ont servi et enrichi les discours et les pratiques émancipatrices. WOLIN 2011 : 747-748. C'est ce que Foucault appelait le « chantage » des Lumières (FOUCAULT 1984 : 32-50).
26. La critique antimoderne de l'historicisme possède une généalogie commençant avec le romantisme et suivie par des critiques tels que Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, Martin Heidegger et Michel Foucault et le livre incontournable de ADORNO et HORKHEIMER 1944. Voir aussi POUCHEPADASS 2002 : 381-391. Pour d'intéressantes suggestions sur la manière d'approcher les Lumières dans la perspective postcoloniale, voir CAREY & FESTA 2009.
27. Vasant Kaiwar voit les études postcoloniales empêtrées dans l'orientalisme jusqu'à l'intériorisation et qui, paradoxalement, font exactement ce qu'elles prétendent abhorrer, à savoir la diffusion de modes occidentaux de perception des non-Occidentaux. KAIWAR 2004 : 189-247.
28. Voir par exemple INDEN 1986 : 401-446.
29. O'HANLON & WASHBROOK 1992 : 141-167. En privilégiant l'« autorité » des voix autochtones, une stratégie recommandée par l'anthropologie expérimentale de James Clifford qui a défendu l'idée que la « culture est une différence collectivement constituée », les fonctionnaires de l'*East India Company* ont épousé les pratiques juridiques, culturelles et sociales des brahmanes comme des valeurs indiennes ou hindoues. Ainsi une culture composite hindoue s'est transformée en unité gouvernable. Le débat dans son entier entre Gyan Prakash et O'Hanlon/Washbrook ne nous concerne pas ici. Après la réplique de Gyan Prakash dans laquelle il a accusé O'Hanlon et Washbrook de perpétuer (involontairement) la mythologie blanche parce qu'ils n'ont pas perçu que l'*agency* du sujet colonial est ambivalente, contradictoire et dispersée tout comme le pouvoir qui la façonne et qu'elle peut seulement être approchée à travers la méthode déconstructiviste, tout en étant « accrochée » au cheval marxiste, il était clair que le débat et le projet des *Subaltern Studies* pour « écrire les histoires post-orientalistes » avaient cessé d'être utiles aux historiens. Voir néanmoins l'article qui a suscité les critiques de O'Hanlon/Washbrook et la réponse qui lui a été faite : PRAKASH 1990 : 383-408 et 1992 : 168-184.
30. L'étiquette de « révisionnistes » a été appliquée aux historiens de l'Asie du Sud qui défendent, et pratiquent, l'histoire de la première modernité. CHAKRABARTY 2011 : 667. En définissant la modernité comme la réflexivité d'un type d'intellectuel européen, Chakrabarty dénie la pertinence de la périodisation indienne du XVI^e au XVIII^e siècle sous la rubrique de l'histoire de la première modernité. Sur la liste, nous trouvons R. B. Barnett (qui se présente lui-même comme révisionniste), J. F. Richards et S. Subrahmanyam, tandis que S. Pollock est considéré comme utilisant le terme assorti d'une série de réserves. Voir BARNETT 2002. Cependant, un autre chercheur, Jonardon Ganeri, a utilisé le terme même s'il ne figure pas sur la liste. Richard Wagoner applique aussi l'étiquette « révisionnistes » aux historiens qui s'écartent de la position de la critique postcolonialiste qu'ils soient ou non *early modernists* en cela qu'ils « questionnent l'hypothèse que les colonisés étaient plutôt de simples spectateurs passifs du processus,

- et mettent l'accent sur des éléments significatifs de continuité, épistémique et par ailleurs, existant à travers la présumée fracture coloniale ». La liste de noms de Wagoner n'est pas la même que celle de Chakrabarty puisqu'ils voient la « révision » historiographique selon différents points de vue. Voir WAGONER 2003 : 784.
31. RAO, SHULMAN & SUBRAHMANYAM, *Textures of Time* (2001). La publication de ce livre a parfois été suivie de débats houleux. La version française du livre (2004) contient une préface quelque peu polémique de Sanjay Subrahmanyam qui n'existe pas dans l'édition d'origine. Voir les contributions dans *History and Theory*, 46 (3), oct. 2007, parmi lesquelles en particulier celle de Pollock, « Pretextures of Time », et la réponse de Subrahmanyam. Voir aussi SUBRAHMANYAM 2004 : 36-40.
 32. En outre, Sumit Guha a relié la tenue des registres/archives des brahmanes marathi (*Marathi Brahmins*) et leurs compétences d'archivage et de conservation des documents à l'apparition d'une conscience particulière de l'histoire. GUHA 2004 : 1084-1103. Plus récemment, dans un article stimulant, Trautmann retrace la généalogie de « l'exclusion hégélienne » d'après laquelle ceux qui n'ont pas développé de réflexivité n'ont pas d'histoire (TRAUTMANN 2012).
 33. TAVAKOLI-TARGHI 2001. Voir aussi TAVAKOLI-TARGHI 2011 : 257-289 ; ALAM & ALAWI : 2001.
 34. TAVAKOLI-TARGHI 2001 : 29-30. Bien avant Jones, des Européens versaient dans la linguistique en Inde, parmi lesquels l'Italien Filippo Sasseti et les jésuites Thomas Stephens et L.-G. Cœurdox, ont spéculé sur le parallélisme entre sanskrit et grec. Il reste encore à établir si *Dabistān-i Mazāhib* (*The School of Religions*) compilé par [Azar Kayvan \(1526-1614\)](#) *Mūbad Shāh* (m. 1670) avait « été en contact » avec des Européens. Voir BEHL 2011 : 210-239.
 35. Ganeri affirme que la clé se trouve dans les textes soigneusement débroussaillés de leurs commentaires intégrés qui sont les « élucidations des points difficiles, certains sont des compléments de lacunes dans le texte principal, d'autres consistent en l'extraction d'une signification profonde, d'autres encore sont des superpositions de cadres nouveaux sur un texte plus ancien ». Et plus intéressant encore, certains auteurs en sanskrit ont pratiqué « intentionnellement des actes illocutoires prolep-tiques » qui donnent des conseils aux futurs commentateurs (sans doute bienveillants) sur la façon de défendre le texte. GANERI 2011 : 66.
 36. Les commentaires sont cruciaux dans l'analyse de Ganeri à propos de la philosophie indienne de la première modernité. Le commentaire est, écrit-il, « la médiation d'une conversation avec le passé ». GANERI 2011 : 103.
 37. Ganeri dénonce le caractère fallacieux d'un rejet total du passé (l'aristotélisme en particulier) en partie soutenu par les philosophes nouveaux tels que Francis Bacon et René Descartes, et plus tard absorbés par l'historiographie. Plutôt que des rejets du passé, ce qui survenait était une réorientation vis-à-vis des théories du passé. À cet égard, les philosophes indiens de l'époque de la première modernité faisaient exactement cela : penser avec le passé, de façon critique, mais dans un respect total. GANERI 2011 : 3-4.
 38. La tradition philosophique de la *Navya Nyaya*, du pluralisme métaphysique, de l'empirisme et de l'atomisme a prospéré à Varanasi et à Navadvipa sous l'égide de la culture persianisée qui protégeait ou simplement tolérait de très différents projets littéraires étudiés par CHATTERJEE (2009 : 75).

39. GOPNIK 2009 : 5-28. Même si elle ne fournit pas de preuves nouvelles, l'originalité de l'article de Gopnik est de montrer comment l'«amnésie des sources» travaille à l'élaboration des idées intellectuelles. C'est peut-être une des raisons pour lesquelles Hume ne se souvenait même pas de l'origine de certaines de ses idées. L'affinité entre l'empirisme de Hume et la tradition philosophique bouddhiste avait même été discutée antérieurement. Voir BATCHELOR 1994 ; GILES 1993 : 175-200.
40. Sur les intermédiaires dans l'Empire britannique et la «coproduction» des savoirs durant la période coloniale, voir RAJ 2007.
41. Sur Polier, voir ALAM & ALAWI 2005. Sur le rôle de *munshi* (en l'occurrence des brahmanes bengalis), en tant que conseiller et écrivain du «manuel pour les *wazirs* (*manual for wazirs*)» pour les nobles moghols, voir KINRA 2010 : 527-561. Tandis que les lettrés persianisés et les scribes ont trouvé la culture et la civilité mogholes suffisamment vastes pour accueillir leurs identités brahmaniques qui n'ont jamais été remises en question et qui ont même été renforcées grâce à leur vocation, les brahmanes lettrés au service des Marathes apparaissent différemment, même si eux aussi s'étaient adaptés à de nouvelles techniques et styles pour conserver leur position de scribe. Voir l'article de GUHA 2010 : 497-535. Voir également O'HANLON 2010 : 563-595.
42. Voir ALAM & ALAVI 2001 : 35. Ce bazar n'était pas seulement dévolu aux transactions commerciales. C'était un espace de sociabilité intellectuelle dans lequel des pandits et des savants persianisés se trouvaient en contact direct avec les Européens et, surtout, les administrateurs britanniques. À cause de la disparition des mécènes indigènes, des scribes et des lettrés indiens ont offert leurs services et leurs livres à l'*East India Company* et à sa nouvelle génération d'administrateurs orientalistes. Alors que les lettrés locaux pouvaient se déplacer à Calcutta ou dans d'autres centres d'apprentissage mis en place par les Britanniques, de nombreux livres et objets matériels étaient expédiés directement vers l'Europe dans les coffres de collections européennes comme celles d'Antoine-Louis Henri Polier.
43. SCHWAB : 1950. Voir DE DONNO 2011 qui analyse l'«Orient» et la «Méditerranée» comme des tropes géographiques dans le discours italien entre romantisme et futurisme.
44. Ângela Barreto Xavier et Ines G. Županov achèvent un manuscrit abordant précisément la question de ce qu'elles appellent l'essor et la chute de l'orientalisme catholique.
45. L'orientalisme catholique, comme une forme de savoir, est directement relié à l'Empire portugais d'Asie. Les implantations coloniales portugaises n'ont été possibles que le long des côtes, tout comme l'avaient été celles des autres Européens avant que les Britanniques n'aient commencé leur expansion territoriale vers le milieu du XVIII^e siècle. Bien que les missions jésuites aient fait rayonner leurs entreprises à partir de ces enclaves administratives, les missions les plus importantes ont été situées dans les terres et laissées à elles-mêmes, sans protection de l'administration coloniale. C'est en résidant dans ces lieux que les missionnaires étaient en mesure de fournir des rapports de première main plus détaillés sur les traditions non chrétiennes et les langues et littératures indiennes. Ce fut le cas pour les missionnaires sous le *padroado* portugais et le patronage royal français. Les missionnaires de la *Propagande de la Foi* romaine présente un autre cas. Ce n'est pas ici le lieu pour fournir une histoire plus détaillée sur les connexions et les tensions entre les missionnaires catholiques et les pouvoirs politiques catholiques, mais un détail plus intéressant réside dans le fait que les Hollandais et même parfois les Britanniques ont offert une protection aux carmes déchaussés et aux capucins envoyés de Rome. Ceci est important parce que cela prouve

- les liens qui existaient entre tous ceux qui ont été par ailleurs concurrents dans le domaine de la collecte des savoirs. Voir ŽUPANOV 2009 : 207-235.
46. TRAUTMANN 2009. Il a inventé le mot dix ans plus tôt dans les articles : 1999 : 53-70 et 2002 : 36-54.
 47. C'est Sunil Agnani qui lors du colloque « L'Inde des Lumières » des 5 et 6 mai 2011 a employé cette formule à la résonance lévi-straussienne.
 48. Sur Jean-Frédéric Bernard et Bernard Picart, voir HUNT, JACOB & MIJNHARDT 2010.
 49. Nous pensons ici au refus d'inclure la catégorie d'ethnicité dans le census français.
 50. *Les Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde, représentées par des figures dessinées par B. Picart, avec des explications historiques, etc.* [par Bruzen de la Martinière et autres, rédigées par J.-F. Bernard], publiées de 1723 à 1737 en 8 tomes et 9 volumes.
 51. Sebastian Conrad plaide en faveur d'une extension géographique et temporelle du concept (et des pratiques) des Lumières au-delà du XIX^e siècle en le considérant dans sa globalité afin de le « dé-européaniser ». Ceci semble valide en tant que projet, bien que le récit diffusionniste se glisse de nouveau dans sa discussion à propos du détournement, au XIX^e siècle, de la pensée des « philosophes français » par les mouvements de réforme asiatiques.

Bibliographie

- ADORNO, Th. W. & HORKHEIMER, M. (1944), *Dialectic of Enlightenment*, Londres, Verso Classics.
- ALAM, M. & ALAWI, S. (2001), *A European Experience of the Mughal Orient: The Ijaz-i-arsalani (Persian Letters 1773-1779) of Antoine-Louis Henri Polier*, New Delhi, Oxford University Press.
- ALAM, M. & SUBRAHMANYAM, S. (2004), « The Making of a Munshi », *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 24 (2), pp. 61-72.
- American Historical Review Forum* (2010), « New Perspectives on the Enlightenment, Introduction », *AHR*, 115 (5), pp. 1340-1341.
- ANDERSON, B. (1983), *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Londres, Verso & Others.
- ARAVAMUDAN, S. (1999), *Tropicopolitans: Colonialism and Agency, 1688-1804*, Durham, Duke University Press.
- ASHENDEN, S. & OWEN, D., eds. (1999), *Foucault Contra Habermas: Recasting the Dialogue Between Genealogy and Critical Theory*, Londres, Sage.
- BARNETT, R. B., ed. (2002), *Rethinking Early Modern India*, New Delhi, Manohar Publishers.
- BATCHELOR, S. (1994), *The Awakening of the West: The Encounter of Buddhism and Western Culture*, Berkeley, Parallax Press.
- BEHL, A. (2011), « Pages from the Book of Religions: Encountering Difference in Mughal India », in S. Pollock, ed., *Forms of Knowledge in Early Modern Asia: Explorations in the Intellectual History of India and Tibet, 1500-1800*, Durham, NC, Duke University Press, pp. 210-239.

- BOULLE, P. (2003), « François Bernier and the Origins of the Concept of Race », in S. Peabody & T. Stovall, *The Color of Liberty: Histories of Race in France*, Londres & Durham, Duke University Press, pp. 11-27.
- CAREY, D. & FESTA, L., eds. (2009), *Postcolonial Enlightenment: Eighteenth-Century Colonialism and Postcolonial Theory*, New York, OUP.
- Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde (Les), représentées par des figures dessinées par B. Picart, avec des explications historiques, etc.* [par Bruzen de La Martinière et autres, rédigées par J.-F. Bernard], publiées de 1723 à 1737 en 8 tomes & 9 volumes. Picart et son atelier ont produit quelque 255 gravures.
- CHAKRABARTY, D. (2000), *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press; trad. fr. N. Vieillescazes, O. Ruchet, *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.
- CHAKRABARTY, D. (2011), « The Muddle of Modernity », *AHR*, 116 (3), 0pp. 663-675.
- CHATTERJEE, K. (2009), *The Cultures of History in Early Modern India: Persianization and Mughal Culture in Bengal*, New Delhi, OUP.
- CHAUDHURI, M., ed. (2003), *Practice of Sociology*, New Delhi, Orient Longman.
- CHEAH, P. (2003), *Spectral Nationality: Passages of Freedom from Kant to Postcolonial Literatures of Liberation*, New York, Columbia University Press.
- CONRAD, S. (2012), « Enlightenment in Global History: A Historiographical Critique », *AHR*, 117 (4), pp. 999-1027.
- COOPER, F. (2005), *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*, Berkeley, University of California Press, pp. 113-149.
- DAYAN-HERZBRUN, S. (2001), « De Frantz Fanon à Edward Said : L'impensé colonial », *Journal of French and Francophone Philosophy*, XVIII (1), pp. 71-81.
- DELEURY, G. (1991), *Les Indes florissantes*, Paris, Robert Laffont.
- DELOCHE, J. (1971), *Voyage en Inde du comte de Modave*, Paris, EFEO (PEFEO, 79), [version en angl. : *Comte de Modave's Account of Bengal (1773-1774)*; trad. P. N. Gosh, Calcutta, 1992].
- DELOCHE, J. (1997), *Anquetil Duperron (Abraham Hyacinthe). Voyage en Inde, 1754-1762. Relation de...*, présentation, notes et bibliographie par J. Deloche, M. Filliozat, P.-S. Filliozat, Paris, EFEO/Maisonneuve & Larose.
- DE DONNO, F. (2011), « Routes to Modernity: Orientalism and Mediterraneanism in Italian Culture, 1810-1910 », *California Italian Studies*, 1 (1), pp. 1-23.
- D'SOUZA, F. (1995), *Quand la France découvrit l'Inde. Les écrivains-voyageurs français en Inde (1757-1818)*, Paris, L'Harmattan (« Recherches asiatiques »).
- DIRKS, N. (1992), « Introduction: Colonialism and Culture », in Id., ed., *Colonialism and Culture*, Ann Arbor, University of Michigan Press, pp. 1-25.
- DOCHERTY, Th. (1993), *Postmodernism: A Reader*, New York, Columbia University Press.
- EBELING, S. (2009), « The College of Fort St. George and Tamil Philology », in Th. R. Trautmann, ed., *The Madras School of Orientalism: Producing Knowledge in Colonial South India*, New Delhi, OUP, pp. 244-246.
- EDELSTEIN, D. (2010), *The Enlightenment: A Genealogy*, Chicago, Chicago University Press.
- EISENSTADT, S.N. (2000), « Multiple Modernities », *Daedalus*, Winter, 1 (129), pp. 1-29.
- FOUCAULT (1984), « What is Enlightenment (Qu'est-ce que les Lumières)? », in P. Rabinow, ed., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, pp. 32-50.

- GANERI, J. (2011), *The Lost Age of Reason: Philosophy in Early Modern India, 1450-1700*, New York, OUP.
- GARREAU, Q. (2011), « Fuir la mission. L'Abbé Dubois, un missionnaire français au service des Britanniques », Mémoire de master 2, EHESS CEIAS, Année 2010-2011, Paris, EHESS, 203 p.
- GILES, J. (1993), « The No-Self Theory: Hume, Buddhism, and Personal Identity », *Philosophy East and West*, 43 (2), pp. 175-200.
- GLUCK, C. (2011), « The End of Elsewhere: Writing Modernity Now », *AHR*, 116 (3), pp. 676-687.
- GOPNIK, A. (2009), « Could David Hume Have Known about Buddhism? Charles François Dolu, the Royal College of La Flèche, and the Global Jesuit Intellectual Network », *Hume Studies*, 35 (1 & 2), pp. 5-28.
- GUHA, S. (2004), « Speaking Historically: The Changing Voices of Historical Narration in Western India, 1400-1900 », *AHR*, 209, pp. 1084-1103.
- GUHA, S. (2010), « Serving the Barbarian to Preserve the Dharma: The Ideology and Training of a Clerical Elite in Peninsular India c. 1300-1800 », *Indian Economic & Social History Review*, 47, pp. 497-535.
- GURMINDER, K. B. (2011), « Historical Sociology, Modernity, and Postcolonial Critique », *AHR*, 116 (3), pp. 657-658.
- HALL, S. (1996), « The West and the Rest: Discourse and Power », in S. Hall, D. Held, D. Hubert & K. Thompson, eds., *Modernity: An Introduction to Modern Societies*, Cambridge, Mass., Blackwell Publishers.
- HAUDRÈRE, Ph. (2006), *Les Compagnies des Indes orientales, trois siècles de rencontres entre orientaux et occidentaux*, Paris, Éditions Desjonquières.
- HAYES, J. C. (1998), « Fictions of Enlightenment: Sontag, Suskind, Norfolk, Kurzweil », in Greg Clingham, ed., *Questioning History: The Postmodern Turn to the Eighteenth Century*, Lewisburg, Bucknell University Press.
- HAZARD, P. ([1935] 1994), *La Crise de la conscience européenne*, Paris, Le livre de Poche (1^{re} éd., Paris, Boivin & Cie).
- HUNT, L., ed. (1989), *The New Cultural History*, Berkeley, University of California Press.
- HUNT, L., JACOB, M. C. & MIJNHARDT, W. (2010), *The Book that Changed Europe, Picart's and Bernard's Religious Ceremonies of the World*, Cambridge/Londres, Belknap Press & Harvard University Press.
- INDEN, R. (1986), « Orientalist Constructions of India », *Modern Asian Studies*, 20 (3), pp. 401-446.
- JASANOFF, M. (2005), *Edge of Empire: Conquest and Collecting in the East, 1750-1850*, New York, Knopf.
- JUSDANIS, G. (2005), « Enlightenment Postcolonialism », *Research in African Literatures*, 36 (3), pp. 137-150.
- KAIWAR, V. (2004), « Towards Orientalism and Nativism: The Impasse of Subaltern Studies », *Historical Materialism*, 12 (2), pp. 189-247.
- KING, R. (1999), *Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India and "The Mystic East"*, New York, Routledge.
- KINRA, R. (2010), « Master and Munshi: A Brahman Secretary's Guide to Mughal Governance », *Indian Economic & Social History Review*, 47, pp. 527-561.

- LAFONT, J.-M. (2000), *Indika: Essays in Indo-French Relations, 1630-1976*, 41, 43 et 60, 96, New Delhi, CSH/Manohar.
- MAZUMDAR, S., KAIWAR, V., & LABICA, T., eds. (2009), *From Orientalism to Postcolonialism: Asia, Europe and the Lineages of Difference*, New York, Routledge.
- MEHTA, U. (1999), *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*, Chicago, University of Chicago Press.
- MILL, J. ([1817] 1968), *The History of British India*, New York.
- MINTZ, S. (1985), *Sweetness and Power*, New York, Viking.
- MESSLING, M. (2012), « Philologie et racisme. À propos de l'historicité dans les sciences des langues et des textes », *Annales HSC*, 67 (1), janvier-mars, pp. 153-182.
- MOHAMMAD-ARIF, A. & RIPERT, B., eds. (en préparation), « Ideas of South Asia », *South Asia Multidisciplinary Academic Journal* (<http://samaj.revues.org>), 8.
- MURR, S. (1983), « Les conditions d'émergence du discours sur l'Inde au Siècle des Lumières », « *Puruṣārtha* », 7: *Inde et Littératures*, Paris, Éditions de l'EHESS, pp. 233-284.
- MURR, S. (1987), *L'Inde philosophique entre Bossuet et Voltaire*. Vol. I: *Mœurs et coutumes des Indiens (1777)* [un inédit du père Cœurdoux s.J. dans la version de N.-J. Desvaulx, texte établi et annoté par Sylvia Murr]. Vol. II: *L'Indologie du Père Cœurdoux, stratégies, apologétique et scientificité* [avec table des termes sanskrits et vernaculaires, notes et index], Paris, Adrien Maisonneuve (« Publications de l'École française d'Extrême-Orient » CXLVI).
- MURR, S. (1991), « La politique "au Mogol" selon Bernier : appareil conceptuel, rhétorique stratégique, philosophie morale », « *Puruṣārtha* », 13: *De la Royauté à l'État dans le monde indien*, pp. 239-311.
- MUTHU, S. (2003), *Enlightenment Against Empire*, Princeton, PUP.
- O'HANLON, R. (2010), « The Social Worth of Scribes: Brahmins, Kayasthas and the Social Order in Early Modern India », *Indian Economic & Social History Review*, 47, pp. 563-595.
- O'HANLON, R. & WASHBROOK, D. (1992), « After Orientalism: Culture, Criticism, and Politics in the Third World », *Comparative Studies in Society and History*, 34 (1), pp. 141-167.
- OLENDER, M. (2002), *Les Langues du paradis. Aryens et sémites Un couple providentiel*; préface de J.-P. Vernant, Paris, Le Seuil (« Points »). (1^{re} éd. 1989, Paris, Hautes Études/Gallimard/Le Seuil).
- OLENDER, M. (2009), *Race and Erudition*; trad. J. M. Todd, Cambridge, Harvard University Press.
- ON-CHO Ng, (2003), « The Epochal Concept of "Early Modernity" and the Intellectual History of Late Imperial China », *Journal of World History*, 14 (1), pp. 37-61.
- POCOCK, J. G. A. (2005), Vol. 4: *Barbarians, Savages and Empires*, Cambridge CUP.
- POCOCK, J. G. A. (2011), « Historiography as a Form of Political Thought », *History of European Ideas*, 37, pp. 1-6.
- POLLOCK, S. (1998), « India in the Vernacular Millennium: Literary Culture and Polity, 1000-1500 », *Daedalus*, 127 (3), *Early Modernities*, pp. 41-74.
- POLLOCK, S. (2009), « Future Philology? The Fate of Soft Science in a Hard World », *Critical Inquiry*, pp. 931-961.

- POLLOCK, S. (2011), « Introduction », in S. Pollock, ed., *Forms of Knowledge in Early Modern Asia: Explorations in the Intellectual History of India and Tibet, 1500-1800*, Durham/Londres, Duke University Press.
- POUCHEPADASS, J. (2002), « Pluralizing Reason: Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference », *History and Theory*, 41 (3), pp. 381-391.
- PRAKASH, G. (1990), « Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography », *Comparative Studies in Society and History*, 32 (2), pp. 383-408.
- PRAKASH, G. (1992), « Can the "Subaltern" Ride? A Reply to O'Hanlon and Washbrook », *Comparative Studies in Society and History*, 34 (1), pp. 168-184.
- RABINOW, P. (1989), *French Modern: Norms and Forms of the Social Environment*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press.
- RAJ, K. (2007), *Relocating Modern Science: Circulation and the Construction of Knowledge in South Asia and Europe, 1650-1900*, Houndmills/New York, Palgrave Macmillan.
- RAO, V. N., SHULMAN, D. & SUBRAHMANYAM, S. (2001), *Textures of Time: Writing History in South India, 1600-1800*, New Delhi, Permanent Black; trad. fr. M. Fourcade: *Textures du temps*, Paris, Le Seuil (« La Librairie du XX^e siècle »), 2004.
- ROBERTSON, J. (2005), *The Case for the Enlightenment: Scotland and Naples, 1680-1760*, Cambridge, CUP.
- SAID, E. (1979), *Orientalism*, New York, Vintage.
- SCHMIDT, J. (2011), « Misunderstanding the Question: "What is Enlightenment?" : Venturi, Habermas, and Foucault », *History of European Ideas*, 37, pp. 43-52.
- SCHWAB, R. (1950), *La Renaissance orientale*, Paris, Payot.
- SRINIVAS, A. (1999), *Tropicopolitans: Colonialism and Agency, 1688-1804*, Post-Contemporary Interventions Series, Durham, Duke University Press.
- STARN, R. (2002), « The Early Modern Muddle », *Journal of Early Modern History*, 6 (3), pp. 296-307.
- STOLER, A. L. (1995), *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham, NC, Duke University Press.
- STUURMAN, S. (2000), « François Bernier and the Invention of Racial Classification », *History Workshop Journal*, 50, pp. 1-21.
- SUBRAHMANYAM, S. (1998), « Hearing Voices: Vignettes of Early Modernity in South Asia, 1400-1750 », *Daedalus*, 127 (3), *Early Modernities*, pp. 75-104.
- SUBRAHMANYAM, S. (2004), « Europe and the People without Historiography; or, Reflections on a Self-Inflicted Wound », *Historically Speaking*, 5 (4), pp. 36-40.
- SYMES, C. (2011), « When We Talk about Modernity », *American Historical Review*, 116 (3), pp. 715-726.
- TAVAKOLI-TARGHI, M. (2001), *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism and Historiography*, Houndmills, Basingstoke/New York, Palgrave.
- TAVAKOLI-TARGHI, M. (2011), « Early Persianate Modernity », in S. Pollock, ed., *Forms of Knowledge in Early Modern Asia: Explorations in the Intellectual History of India and Tibet, 1500-1800*, Durham/Londres, Duke University Press, pp. 257-289.
- TRAUTMANN, T.R. (1999), « Hullabaloo about Telugu », *South Asia Research*, 19 (1), pp. 53-70.

- TRAUTMANN, T. R. (2002), « Inventing the History of South India », in D. Ali, ed., *Inventing the Past: The Uses of History in South Asia*, Londres, OUP, pp. 36-54.
- TRAUTMANN, T. R., ed. (2009), *The Madras School of Orientalism: Producing Knowledge in Colonial South India*, New Delhi, OUP.
- TRAUTMANN, T. R. (2012), « Does India Have History? Does History Have India », *Comparative Studies in Society and History*, 54 (1), pp. 174-205.
- VENKATACHALAPATHY, A. R. (2009), « “Grammar, the Frame of Language”: Tamil Pandits at the College of Fort St George », in T. R. Trautmann, ed., *The Madras School of Orientalism: Producing Knowledge in Colonial South India*, New Delhi, OUP, pp. 120-121.
- VISWESVARAN, K. (1994), *Fictions of Feminist Ethnography*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- WAGONER, Ph. B. (2003), « Precolonial Intellectuals and the Production of Colonial Knowledge », *Comparative Studies in Society and History*, 45 (4), oct., pp. 783-814.
- WEBER, J. (1996), *Pondichéry et les comptoirs de l'Inde après Duplex. La démocratie au pays des castes*, Paris, Denoël.
- WEINBERGER-THOMAS, C. (1988), « Introduction: les yeux fertiles de la mémoire », « Puruṣārtha » 11: *L'Inde et l'imaginaire*, Paris, Éditions de l'EHESS, pp. 9-31.
- WOLIN, R. (2011), « “Modernity”: The Peregrinations of a Contested Historiographical Concept », *AHR*, 116 (3), pp. 741-751.
- ŽUPANOV, I. G. (2009), « Orientalist Museum: Roman Missionary Collections and Prints (18th c.) », in I. Banerjee-Dube & S. Dube, eds., *Ancient and Modern, Religion, Power and Community*, New Delhi, OUP, pp. 207-235.