

Introduction

Au printemps 2012, nous avons invité Kumkum Chatterjee à donner une série de conférences à l'EHESS sur les fondements culturels du pouvoir politique en Asie du Sud aux XVI^e-XVIII^e siècles. Parmi les interventions qu'elle avait prévues, deux concernaient spécifiquement la question du cosmopolitisme. Dans sa première conférence intitulée « Les Européens et le cosmopolitisme sud-asiatique à l'époque de la première modernité », elle entendait « interroger les modalités suivant lesquelles les Européens présents en Inde (en particulier aux XVI^e-XVII^e siècles) cherchèrent à cultiver différents aspects du cosmopolitisme de cour des Moghols » pour ensuite « comparer l'orientalisme britannique de la fin du XVIII^e siècle avec la façon dont les Européens avaient auparavant abordé la culture et les traditions savantes de l'Inde ». Portant sur « Le cosmopolitisme culturel et les constructions du passé en Inde moghole », sa seconde conférence avait pour but de montrer « comment la nécessité perçue par les aristocrates et les petits chefs de l'Inde orientale de se conformer à la culture cosmopolite moghole influença la façon dont les histoires familiales et dynastiques de ces groupes furent reformulées aux XVI^e-XVII^e siècles ». Comptant sur sa lumineuse présence, son intelligence et l'excellence de ses recherches, nous avons alors décidé d'organiser un colloque sur le thème du cosmopolitisme – un projet qui prenait également ses racines dans nos travaux antérieurs sur le rôle du dialogue et des formes dialogiques dans l'histoire de l'Asie du Sud (Lefèvre & Županov 2012). À notre plus grand regret, Kumkum Chatterjee ne vint jamais à Paris. Elle combattit courageusement la maladie, mais le mal finit par l'emporter. Elle est décédée le 13 décembre 2012, et le présent volume est dédié à sa mémoire.

Malgré la perte initiale d'une de ses figures inspiratrices, le colloque eut bien lieu et les discussions qui l'animèrent furent si riches qu'elles nous conduisirent à organiser un second colloque un an plus tard à Florence¹. Nous étions

bien évidemment conscientes que ces rencontres autour du cosmopolitisme s'inscrivaient dans un vaste débat qui agitait le monde des sciences sociales depuis plus d'une décennie. À l'orée du XXI^e siècle, un quatuor d'intellectuels travaillant sur l'Asie du Sud avait affirmé que le cosmopolitisme, en tant que pratique, « (était) encore à venir, quelque chose d'inaccompli » (Breckenridge, Pollock, Bhabha *et al.* 2002 : 577). En un mot, il demeurait un « projet ». Dans leur introduction intitulée « cosmopolitismes », ils appelaient à pluraliser le concept lui-même afin d'éviter de reprendre et de reproduire à l'infini la définition occidentale universalisante qui continue à sous-tendre la plupart des réflexions récentes sur la globalisation, la modernisation, la subjectivisation et le multiculturalisme. Bien que les articles réunis par les éditeurs dans leur volume de *Public Culture* forment un ensemble plutôt disparate et hétérogène (comme ils le reconnaissent d'ailleurs eux-mêmes), l'entreprise en elle-même fut salutaire car elle permit de mettre au jour de « nouvelles archives » et stimula, ce faisant, la recherche d'autres types de cosmopolitisme.

Assez ironiquement, l'historiographie sur l'Asie du Sud ne mit pas immédiatement à profit ces apports – essentiellement théoriques – sur le cosmopolitisme et, lorsqu'elle le fit, ce fut en privilégiant les périodes les plus récentes, ne remontant pas au-delà de la fin du XVIII^e siècle². Le contexte britannique colonial, en particulier, semble ainsi avoir constitué le seul cadre au sein duquel il était possible de penser le cosmopolitisme, lequel apparaissait du même coup comme un phénomène essentiellement européen – exporté depuis l'Europe et incarné par des acteurs européens qui firent de leur expérience sud-asiatique un outil pour aiguïser leur pensée sur le monde et en revendiquer, à plus long terme, la « modernité »³.

La présomption suivant laquelle le « cosmopolitisme » serait un enfant de la modernité (sous-entendue occidentale), dont les Lumières et le *Projet de paix perpétuelle* (1795) de Kant constitueraient le point de départ, a exercé une profonde influence sur les débats contemporains, en particulier dans les sciences sociales⁴. Il est vrai que les compendiums les plus récents sur le cosmopolitisme (Delanty 2012, Delanty and Inglis 2011, Rovisco and Nowicka 2011) admettent la nécessité de questionner « les fondements eurocentriques du cosmopolitisme tout en appelant à reconnaître une multiplicité de cosmopolitismes » (Rovisco & Nowicka 2011 : 3), mais aucun d'entre eux ne tient ces promesses. Cette carence se comprend mieux à la lumière de deux caractéristiques majeures du courant actuel des « études cosmopolite » : une orientation essentiellement présentiste, et une volonté de réagir à la montée du nationalisme et de la xénophobie, en particulier en Inde.

Cosmopolitanism and the Middle Ages (Ganime & Legassie 2013) constitue toutefois une exception bienvenue à ce tableau général, le volume offrant d'intéressantes perspectives sur les formulations éthico-politiques du

cosmopolitisme à l'époque médiévale et incluant de nombreuses sources et configurations non-européennes comme le récit du globe-trotter marocain Ibn Baṭṭūṭa ou la Bagdad multilingue des Abbassides. Dès 2007, Roxanna Euben avait, dans son article « Cosmopolitanisms Past and Present, Islamic and Western », appelé à l'élaboration d'une « contre-généalogie du cosmopolitisme » qui, dans son esprit, serait essentiellement islamique (Euben 2007). Déjà en germe dans le travail de Marshall Hodgson qui fut le premier à proposer une histoire interprétative du cosmopolitisme islamique pré-moderne dans les trois volumes de son *The Venture of Islam* (1974), une telle orientation est également perceptible dans un ouvrage collectif récemment édité par Derryl N. MacLean et Sikeena Karmali Ahmed. Leur *Cosmopolitanisms in Muslim Contexts: Perspectives from the Past* explore en effet un large éventail d'expériences cosmopolites dans le monde musulman moderne et contemporain, depuis le Moyen-Orient jusqu'à l'Asie du Sud en passant par l'Afrique orientale (MacLean & Ahmed, 2012).

Sans que notre intention soit d'exclure l'Occident de l'enquête, il nous paraît impératif de prendre en considération des archives et des temporalités jusqu'ici trop rarement convoquées afin de faire émerger des conceptions et des pratiques cosmopolites « fabriquées en Asie du Sud » avant l'arrivée des Britanniques ou ne portant pas trace d'interventions occidentales. Notre objectif plus général est d'identifier des généalogies et des moments alternatifs de cosmopolitisme et, de ce point de vue, l'Asie du Sud apparaît comme un terrain idéal pour plusieurs raisons.

Sources/ressources

La première raison a trait à l'ouverture de l'Asie du Sud sur le monde, une caractéristique de longue date qui prit toutefois une dimension nouvelle lorsque le sous-continent devint, entre la fin du xv^e et le début du xix^e siècle, le terrain de « jeu » de projets impériaux concurrents aux dimensions cosmopolites et universelles⁵ : cosmopolites dans un sens au moins minimal, en ce qu'ils incorporaient une large gamme de groupes ethniques et religieux ; universels, car fondés sur un idéal de domination mondiale. Les empires moghols, portugais et britannique, de même que le royaume marathe ou encore les enclaves territoriales des compagnies marchandes française, danoise et néerlandaise fournirent autant de terreaux favorables à la naissance de projets cosmopolites, dont certains échouèrent tandis que d'autres connurent un succès indéniable.

L'empire moghol est probablement le meilleur exemple d'un cosmopolitisme « fabriqué en Asie du Sud », fonctionnant non seulement comme

idéologie et technologie de gouvernement mais aussi comme pratique quotidienne⁶. Héritiers de l'idée d'empire universel qui avait animé les réalisations de leurs prestigieux ancêtres Gengis Khan (m. 1227) et Tamerlan (m. 1405), les Moghols firent preuve d'une créativité multiforme dans la réponse qu'ils apportèrent à la diversité ethnique et religieuse rencontrée à leur arrivée en Inde au début du XVI^e siècle. Outre d'innombrables « gens de plume et d'épée » venus des régions voisines d'Iran et d'Asie centrale, ils incorporèrent dans l'appareil d'État en construction les élites militaires et administratives issues des populations soumises – une stratégie déjà éprouvée par le sultanat de Delhi mais dont on doit la généralisation et la systématisation aux Moghols⁷. Par ailleurs, et à la différence de l'orientation privilégiée par les régimes musulmans précédents, cette cooptation politique s'accompagna d'une audacieuse intégration idéologique.

Ce ciment intellectuel est généralement associé au principe de *ṣulḥ-i kull* promu par l'empereur Akbar (r. 1556-1605). Couramment traduit par « paix universelle » – une formulation qui n'est pas sans évoquer la « paix perpétuelle » de Kant, ce terme renvoie plus précisément à une idéologie politico-religieuse qui requérait de ses adhérents une soumission à la suprématie temporelle et spirituelle du *pādshāh* le quel, suivant l'atmosphère millénariste de l'époque, revendiquait le statut de rénovateur (*mujaddid*) de l'islam⁸. Dérivant du mandat spirituel que l'empereur détenait sur l'ensemble de l'humanité en vertu de son essence sacrée, la *ṣulḥ-i kull* moghole ne saurait être assimilée à un quelconque esprit de tolérance : toutes les religions avaient leur place dans l'empire tant que leurs adhérents reconnaissaient la sainteté du monarque et obéissaient à ses lois, qu'elles soient temporelles ou spirituelles. L'ambiguïté intrinsèque de la formule transparait toutefois clairement dans les réactions européennes à ses manifestations les plus visibles : une gestion non-sectaire des affaires du royaume, le patronage impérial d'institutions religieuses musulmanes et non-musulmanes, mais aussi l'intérêt personnel du monarque pour les textes canoniques (du christianisme et de l'hindouisme en particulier) ainsi que son adoption de certains rites et pratiques issus des différentes traditions religieuses présentes en Inde comme la vénération du soleil ou le végétarisme.

Ce sont précisément les pratiques liées à la *ṣulḥ-i kull* qui ont attiré l'attention des voyageurs européens dans l'empire et fait l'objet de leurs diverses interprétations. Dans son *Voyage to East-India* originellement publié en 1655, Edward Terry – le chapelain de Sir Thomas Roe, premier ambassadeur anglais à la cour moghole entre 1615 et 1618 – remarque ainsi à propos de Jahāngīr (r. 1605-1627), fils et successeur d'Akbar :

Dans cet empire, toutes les religions sont tolérées, ce qui rend le gouvernement tyrannique plus facile à endurer. Le Mogol parle en bien de chacune d'entre d'elles, affirmant qu'un homme peut trouver bonheur et sécurité en professant l'une ou l'autre. Il dit ainsi que la religion mahométane est bonne, de même que la religion chrétienne et que toutes les autres. C'est pourquoi les ministres de toutes les religions sont respectés et estimés par la population. J'en dirai quelque chose d'après ma propre expérience [...]. Je ne me suis jamais senti étranger parmi ces gens (I never went abroad amongst that people), bien au contraire : ayant appris que j'étais un « padrae » (car c'est ainsi qu'ils m'appelaient), un père ou un ministre, ceux que j'ai rencontrés m'ont témoigné beaucoup d'estime (Terry 1777 : 418-419).

Bien que le terme de « cosmopolitisme » ne soit pas employé par Terry dans ce passage, l'affirmation suivant laquelle il ne se sentit jamais étranger dans l'empire moghol constitue un bel – quoiqu'anachronique – écho à la célèbre définition par Diderot du « cosmopolite » comme « un homme qui n'est étranger nulle part »⁹. De fait, l'idée centrale que Terry transmet ici à ses lecteurs est la capacité des Moghols à faire de leur royaume un havre de liberté pour tous. Par ailleurs, il est important de noter que l'assimilation opérée par Terry entre *şulh-i kull* et tolérance religieuse allait avoir un impact durable en Occident. Comme deux publications l'ont récemment souligné (Stevens & Sapra 2007 ; Kinra 2013), Terry fut un de ces nombreux Européens que le modèle moghol de liberté religieuse impressionna profondément, en particulier au vu du sectarisme violent et des discriminations religieuses qui prévalaient alors en Europe.

Une fois de retour dans leur terre natale, les Européens qui avaient goûté aux Indes orientales utilisèrent précisément le modèle moghol pour se livrer à une critique en règle des persécutions dont les minorités religieuses étaient victimes dans le vieux monde et pour y promouvoir un nouveau type de tolérance, tout à la fois religieuse et séculière. Si certains Occidentaux firent donc du pluralisme religieux moghol un outil pour (re)penser et relativiser leurs propres arrangements religieux, d'autres profitèrent de l'atmosphère cosmopolite *in situ* : l'ouverture prévalant à la cour leur permit ainsi d'avoir accès aux productions intellectuelles financées par la dynastie pour étayer la *şulh-i kull*, lesquelles devinrent par la suite autant de sources pour la connaissance et l'étude des traditions religieuses non-musulmanes.

François Bernier (m. 1688) compte certainement parmi les intellectuels européens qui apprirent le plus en compagnie des élites mogholes. Comme le montre Blake Smith dans sa contribution au présent volume, certains des manuscrits que Bernier collecta durant son séjour en Inde vinrent plus tard enrichir la bibliothèque royale de France et alimenter les travaux de savants orientalistes comme Anquetil-Duperron et de penseurs des Lumières de tout

acabit. Le *Sirr-i akbar* (*Le grand secret*) – une traduction persane des Upanisads commanditée par le prince Dārā Shikūh (m. 1659), fils aîné de l'empereur Shāh Jahān (r. 1628-1658) – est un des résultats les mieux connus des efforts moghols pour incorporer dans le giron de l'islam les textes de la philosophie et de la mystique hindoues par le biais de la doctrine soufie de la *waḥdat al-wujūd* (« unité de l'être ») inaugurée par Ibn al-ʿArabī (m. 1240)¹⁰. Dans sa traduction latine du *Sirr-i akbar*, Anquetil-Duperron chercha à éliminer toute trace des cadres interprétatifs moghol et soufi qui avaient informé la version persane du savoir brahmanique et réinterpréta les Upanisads suivant les termes du monothéisme chrétien, une variante dans laquelle le texte pénétra plus tard la philosophie des Lumières et des romantiques.

Si le cosmopolitisme moghol connut donc une seconde carrière (largement méconnue) dans la philosophie et la théorie politique européenne, il survécut également dans la péninsule indienne au déclin de l'autorité centrale de la dynastie : toutes les nouvelles puissances régionales qui s'imposèrent au XVIII^e siècle se réclamèrent en effet, d'une façon ou d'une autre, de l'héritage moghol en la matière. Cela ressort particulièrement clairement du rituel des audiences (*darbār*), de la culture de cour et de ses manifestations matérielles en usage dans le Bengale des Nawābs et le royaume marathe émergent – deux États successeurs qui sont l'objet des analyses de Kumkum Chatterjee et de Sumit Guha. Comme le montre Dhruv Raina dans son article, le projet astronomique élaboré à Jaipur par le prince rājput Jai Singh au début du XVIII^e siècle s'inscrit pareillement dans la continuité du cosmopolitisme moghol.

Aux marges littorales de l'empire moghol, d'autres cosmopolitismes impériaux virent parallèlement le jour avec l'installation, à partir de la fin du xv^e siècle, des Portugais, des Néerlandais, des Anglais, des Allemands, des Danois et des Français. Tandis que les Moghols venus d'Asie centrale établirent leur emprise sur le vaste « hinterland » de la péninsule indienne, les Portugais arrivés par mer s'emparèrent de quelques arpents de côte. Les Francs – ou Firingīs comme les Moghols appelaient les nouveaux venus ibériques – étaient également porteurs d'une idéologie impériale universaliste, alimentée (tout au moins au départ) par une combinaison de millénarisme chrétien et du zèle expansionniste de la Reconquista¹¹.

Tout comme les Moghols, les Portugais furent confrontés à leur arrivée à une forte diversité socioculturelle, et leurs récits héroïques de conquête et de violences infligées aux infidèles (musulmans) et aux païens (hindous) cédèrent rapidement la place à la nécessité de gouverner et d'administrer leurs enclaves territoriales disséminées le long de la côte. La pénurie d'officiers de la couronne et d'administrateurs fut compensée par l'introduction de dotations et de personnel ecclésiastiques et missionnaires. C'est en se livrant à une christianisation agressive et insistante que l'empire portugais assura

sa survie dans la région. Les historiens des missions catholiques en Asie du Sud ont montré, toutefois, que la carte de l'empire portugais et le réseau des missions catholiques ne coïncidaient pas. En réalité, les missionnaires progressèrent, le long des côtes ou à l'intérieur des terres, en petits groupes de quatre ou cinq au maximum jusqu'à atteindre la cour moghole, siège des vestiges du royaume de Vijayanagar, les Nayak du pays tamoul ou encore le Tibet et le Bengale. Certaines de ces missions survécurent bien plus longtemps que les établissements officiels portugais¹².

Les missionnaires apportèrent avec eux depuis l'Europe des livres, des peintures et des instruments, autant d'objets au service de la conversion au catholicisme. Peut-être plus précieux encore étaient parfois les produits « locaux » non-européens, comme les manuscrits de la Bible traduits en persan par des lettrés juifs que Jeronimo Xavier, un jésuite espagnol, et Giovanni Battista Vechietti, un voyageur et collectionneur florentin, comparèrent et échangèrent à Agra en 1604 (Flores 2004 : 287-288). Portée par un universalisme chrétien qui gagna encore en force après la réforme post-tridentine, une certaine forme de cosmopolitisme catholique naquit des rencontres missionnaires, comme le débat sur l'accommodation jésuite qui se déroula entre le début du XVII^e siècle et le milieu du XVIII^e siècle en témoigne clairement. S'ils furent loin de pratiquer une quelconque tolérance religieuse dans les missions qui ne bénéficiaient pas de la protection de l'armée ou du gouvernement des Portugais, les missionnaires s'y livrèrent néanmoins à un dialogue interculturel et observèrent avec intérêt la façon dont le pluralisme religieux était toléré au niveau local et incorporé au sein d'entités politiques plus vastes. En réponse à ces réalités indiennes dont ils étaient les témoins, les jésuites en vinrent à accepter après 1575 (date de l'arrivée du Visiteur jésuite Alessandro Valignano) que les « coutumes et rites » non-chrétiens pouvaient être considérés, pour les besoins de la conversion, comme ressortant du domaine de la civilité et non de la religion. Cette attitude « permissive » déclencha deux siècles de débats¹³. Bien connues, à partir du XVIII^e siècle, sous l'appellation de querelle des rites malabars et chinois, ces disputes divisèrent les théologiens tant catholiques que protestants, et contribuèrent à creuser le fossé entre domaines religieux et séculier. Elles fournirent également les munitions pour mener une attaque en règle non seulement contre le catholicisme mais aussi contre les institutions religieuses en général.

L'empire portugais, principal sponsor des missions catholiques en Asie du Sud, facilita une série d'entreprises qui ne furent pas toutes initialement pensées comme cosmopolites mais qui finirent par le devenir. Au XVI^e siècle en particulier et comme l'illustre l'article de Giuseppe Marcocci, les routes et les voies maritimes ouvertes par les Portugais furent prises d'assaut par d'autres acteurs européens, dont certains avaient déjà éprouvé le sentiment

de se sentir chez soi dans un environnement cosmopolite tel que pouvaient l'offrir des villes italiennes comme Florence et Venise. Plusieurs de leurs écrits devinrent des bestsellers européens ; ils furent traduits dans différentes langues et publiés au sein de collections de récits de voyage, un genre à la popularité croissante. Les Portugais voyagèrent également et conçurent, en écho à la glorification de la nation encouragée par la construction politique de l'empire, un empire du savoir encore plus vaste : c'est notamment l'idée qui anime les *Colóquios* de Garcia de Orta, un médecin du XVI^e siècle écrivant depuis Goa¹⁴.

Même si le colonialisme portugais en Asie du Sud – qui se concentra essentiellement à Goa, mais qui connut également une brève présence dans les provinces du nord – apparaît à bien des égards comme l'antithèse du cosmopolitisme (notamment dans son soutien à l'Inquisition), il n'en constitua pas moins une plaque tournante où se rencontrèrent des « étrangers » venus des quatre coins du monde. Il demeura un terrain inégal de porosité culturelle où se mêlaient matériaux cosmopolites et parochiaux, et ce, presque malgré les ambitions universalistes dont étaient porteurs les souverains portugais et leurs agents outre-mer. En outre, et en vertu même de leur imbrication dans les structures politiques locales, les périphéries de l'empire portugais en Asie du Sud restèrent toujours profondément malléables tant en matière politique et religieuse qu'économique. Dévier de cette voie du compromis était le plus souvent préjudiciable. Peut-on pour autant parler d'un cosmopolitisme « stratégique » ?

Dans quelle mesure l'expérience cosmopolite hasardeuse des Portugais peut-elle être comparée au cosmopolitisme catholique des missionnaires – qu'il s'agisse des missionnaires patronnés par le pouvoir royal (*padroado*) ou de leurs rivaux, les envoyés papaux missionnés par la Propaganda Fide ? Cette question est bien trop importante pour qu'on puisse y répondre dans l'état actuel (encore trop lacunaire) de la recherche ; elle exigerait par ailleurs d'élargir l'enquête à toutes les formes de cosmopolitismes chrétiens présentes en Asie du Sud. Dans sa contribution, Jos Gommans aborde certains aspects de l'implication néerlandaise dans le jeu sud-asiatique à travers l'exemple de Cochin, une ancienne enclave portugaise qui passa aux mains de la Verenigde Oostindische Compagnie (VOC) en 1663.

Toutes les compagnies européennes de commerce nées au XVII^e siècle arrivèrent en Asie du Sud dans le sillage des navires portugais. Cette nouvelle vague d'Européens suivit également les traces épistémiques des Portugais en Inde. Les sources de leur savoir sur l'Asie – qu'il s'agisse de cartes, d'ethnographies, d'informations botaniques ou commerciales – furent achetées, volées ou empruntées à leurs prédécesseurs ibériques dont, en tant que protestants (à l'exception partielle des Français), ils conspuaient le catholicisme. Si le

cosmopolitisme de ces Européens fut sans doute aussi hasardeux à ses débuts que celui des Portugais à leur arrivée en Inde, la rencontre avec l'empire moghol et les sociétés du littoral eut un profond impact sur la perception qu'ils avaient de leur « mission » sous les tropiques.

Itinéraires/pratiques

Il est important, à ce stade, de changer l'échelle de notre analyse si nous voulons être en mesure de comprendre les nuances des cosmopolitismes de la première modernité sur le *terrain* de l'Asie du Sud et, ce faisant, de prendre nos distances avec le modèle élitiste et diffusionniste suivant lequel le cosmopolitisme se serait propagé depuis les sphères les plus hautes (cours royales, institutions ecclésiastiques, cercles philosophiques)¹⁵. Le présent volume continue malgré tout de participer de ce modèle dans la mesure où les voix qu'il fait entendre sont celles qui transparaissent dans les archives disponibles, lesquelles sont, pour la plupart, issues des élites et de leurs clients. Seul Claude Markovits s'est essayé à une lecture à rebours des sources coloniales portant sur les cipayes indiens avec la volonté de mettre au jour des formes subalternes de cosmopolitisme¹⁶.

Un des outils analytiques les plus utiles pour les historiens de la première modernité est né de la récente intervention des sociologues dans le débat sur le cosmopolitisme et de leurs tentatives pour redéfinir ce terme, marquant ainsi un « tournant cosmopolite » dans les sciences sociales. Le fait d'envisager le cosmopolitisme comme une catégorie *sociale*, et non pas seulement *politique*, a permis de faire une place importante aux questions d'agentivité, de classe, de caste, d'ethnicité, de sociabilité, de convivialité et de relations de pouvoir aux niveaux micro et macro de l'analyse. Certes, ce type d'analyse sociologique répond essentiellement à des problématiques contemporaines telles que le renforcement de l'interdépendance et des connexions au niveau global, ainsi que les avantages et inconvénients qui en découlent (Beck 2004). La question centrale demeure toutefois la même : comment gérer l'altérité, la diversité et les frontières au sein de flux transnationaux, migratoires et diasporiques ? Pour les sociologues actuels, cependant, l'essentiel du problème réside dans les dommages collatéraux de la globalisation et du cosmopolitisme. Pour les historiens de la première modernité, au contraire, les résultats du cosmopolitisme sont encore incomplets et ses effets fréquemment désirables. De fait, il s'agit souvent pour l'historien d'identifier des espaces cosmopolites inattendus ou des cosmopolites malgré eux.

La plupart des articles réunis dans ce volume sont centrés sur les aspects empiriques du cosmopolitisme, certains transparaissant dans les pratiques

banales de la sociabilité, d'autres dans des projets politico-littéraires. Parmi les acteurs historiques mis en relief, certains sont on ne peut plus ordinaires, d'autres constituent des figures exceptionnelles ; la plupart sont en tout cas des personnages qui, individuellement ou en tant que représentants d'un groupe, n'ont guère attiré l'attention des chercheurs jusque récemment. Aucun d'entre eux, cependant, ne revendiqua – consciemment ou de façon programmatique – l'appellation de cosmopolite. Certains apparaissent d'ailleurs comme des candidats improbables à cette appellation, y compris suivant les définitions les plus généreuses qu'on peut trouver dans l'historiographie où ils incarnent d'autres catégories d'acteurs : intermédiaires, passeurs, truchements, étrangers, etc.

« L'art de l'entre-deux », pour reprendre une expression lapidaire de Michel de Certeau et le titre de l'ouvrage de Yanna Yanakakis sur les intermédiaires locaux du Mexique colonial, pourrait également s'appliquer à nombre des acteurs historiques qualifiés de cosmopolites dans ce volume (Yanakakis 2008). La récente avalanche de publications à ce sujet a ouvert la voie à une analyse interrogeant les origines, les motivations et les choix de ces passeurs culturels et mettant en lumière leur rôle dans la construction des savoirs coloniaux¹⁷. C'est en scrutant les acteurs du colonialisme émergeant à l'époque de la première modernité – assimilable à un projet de globalisation commerciale et de connexion planétaire s'accompagnant lui aussi de bénéfices et de dommages considérables (esclavage, migrations forcées, extermination) – qu'on peut voir apparaître le cosmopolitisme comme théorie et pratique. Desiderius Erasmus, Jean Bodin, mais aussi Guillaume Postel et Richard Hakluyt employèrent le mot lui-même¹⁸. Beaucoup plus nombreux, toutefois, furent ceux qui comme Fernão Mendes Pinto, Akbar, Dārā Shikūh, Isaac du Caire, Joseph Cranganore, Georges Pakalomattam, Nūr al-dīn Rānīrī, Jai Singh Sawai ou encore Filippo Sassetti en firent l'expérience d'une façon ou d'une autre.

Assez ironiquement, les cosmopolites sont donc essentiellement le produit du colonialisme et des empires de la première modernité et, aujourd'hui, de la globalisation : ils sont par conséquent intrinsèquement liés à des systèmes d'exploitation politique et économique tout en étant capables de penser et d'agir au-delà de ces projets qui les portèrent en premier lieu et dans le cadre desquels certains d'entre eux prospérèrent. La volonté – qui va de pair avec une conscience de soi accrue – de faire face de façon créative à des situations inédites et des populations nouvelles a également été interprétée par l'historiographie comme une condition *sine qua non* de la modernité. Ce concept a été particulièrement débattu au sein des études sur l'Asie du Sud durant les deux dernières décennies du XX^e siècle : c'est de ce débat qu'est né le collectif des « Subaltern Studies » (essentiellement porté par des spécialistes

de l'Inde britannique), dont l'approche a elle-même suscité de nombreuses réactions, y compris de vives critiques de la part des historiens de la première modernité¹⁹.

La question de savoir si les subalternes peuvent parler (ou monter à cheval) et s'ils sont dotés ou non (ou seulement en partie) de ce qu'une historiographie européocentrique appelle « subjectivité » ou « conscience historique » – autant de « qualités » pouvant servir à étalonner une condition et une imagination cosmopolites – est fort heureusement aujourd'hui obsolète, l'enquête ayant pris une direction différente et conduit à des résultats plus féconds²⁰. Une série d'articles consacrés à l'émergence d'une conscience de groupe parmi les *munshī* (secrétaires) employés par les puissances moghole et marathe ainsi qu'aux préoccupations éthiques de ces scribes de la première modernité a notamment permis de faire émerger différents modes d'être cosmopolite en Asie du Sud. Des historiens tels que Muzaffar Alam et Sanjay Subrahmanyam (2004), Sumit Guha (2004), Kumkum Chatterjee (1998), Rosalind O'Hanlon (2010, 2013), David Washbrook (2010), Christopher Minkowski (2008) et Rajeev Kinra (2010) ont ainsi mis en avant les bouleversements liés à l'introduction en Asie du Sud de systèmes administratifs sophistiqués ayant massivement recours au papier, tels qu'ils s'étaient développés dans le monde islamique²¹. Cette catégorie supérieure de secrétaires était issue des milieux sociaux et culturels les plus variés – s'y côtoyaient musulmans et hindous, lettrés de tradition persane ou sanskrite – et élaborait différentes stratégies pour capter le patronage des nouvelles puissances politiques, notamment musulmanes. Le cas des lettrés brahmanes est particulièrement significatif dans la mesure où ils se virent forcés de concilier le statut rituel supérieur dont ils bénéficiaient traditionnellement et l'obligation pratique dans laquelle ils se trouvèrent d'entrer au service de souverains n'appartenant pas au système des castes. Leurs trajectoires ont été admirablement étudiées par Christopher Minkowski et Rosalind O'Hanlon pour les siècles de la première modernité, et par Mantena (2009), Venkatachalapathy (2011) et Raman (2009) pour la période coloniale postérieure. S'il est vrai que tous ces *munshīs* ne répondent pas – ou seulement partiellement – aux critères généralement associés au cosmopolitisme (mobilité géographique, réflexivité, ouverture sociale et culturelle en matière de mariage et de convivialité), leur horizon s'étendait toutefois bien au-delà du local. Dans son article, Jorge Flores examine ainsi les reformulations identitaires et les stratégies d'auto-promotion à l'œuvre chez les brahmanes employés comme interprètes par les vice-rois portugais. Dans une veine similaire et toujours dans le contexte de l'empire portugais, Angela Barreto-Xavier s'est penchée sur les débats identitaires entre les élites brahmanes converties au christianisme et celles restées dans le giron de l'hindouisme. La capacité de ces élites à faire appel à diffé-

rents centres d'autorité – la cour moghole, les maṭh (monastères hindous) de Bénarès ou la cour portugaise de Lisbonne – pour faire confirmer leur statut rituel et social de brahmane mais aussi pour obtenir ou sauvegarder leur emploi en fait indubitablement des acteurs historiques dotés de nombreuses qualités cosmopolites (maîtrise de différents langages, *habitus*, et traditions littéraires) (Xavier 2012 ; Xavier et Županov 2015).

Traverser les frontières – ou/si ce n'est, pour reprendre le jargon postcolonial actuel et les utopies sociales dont il est porteur, élaborer « une pensée critique de la marge » (Mignolo 2000) – n'était pas toujours une question de choix mais bien souvent une pure et simple nécessité durant les siècles de la première modernité, en Asie du Sud comme ailleurs. Voyager, (ré)inventer son « chez-soi » au contact de « l'étranger » et développer (ou non) de la curiosité à son égard – une autre caractéristique insaisissable du monde prémoderne – au cours de ce processus faisait partie intégrante des équations cosmopolites de la période. Les chrétiens du Malabar décrits par Istvan Perczel dans sa contribution durent se rendre jusqu'en Asie de l'Ouest pour trouver des évêques pour leur communauté. Comme le montre Paul Wormser, c'est à Aceh que Nūr al-dīn Rānīrī, issu de la diaspora hadramite implantée au Gujarat, fit (brièvement) carrière comme conseiller religieux auprès du sultan en place – une expérience cosmopolite dont on trouve cependant peu de traces réflexives dans ses écrits ou dans les traductions malaises qu'il réalisa depuis l'arabe et le persan²². Même les missionnaires catholiques se réclamant du désir pour les Indes et portés sur les ailes d'une idéologie religieuse universaliste, étaient, pour la plupart, des cosmopolites sceptiques (Roscioni 2001). Certains se plaignaient de la nourriture, de la difficulté des langues à maîtriser, du climat détestable ou encore des dangers du voyage par mer et par terre. A contrario, d'autres se fondirent dans leur nouvel environnement pour des raisons stratégiques et lorsqu'ils le jugèrent nécessaire. La méthode d'accommodation pratiquée par les jésuites (et par d'autres) peut de fait être considérée comme une stratégie cosmopolite visant à faire advenir un monde catholique véritablement global. Si ces acteurs du cosmopolitisme missionnaire étaient donc disposés à s'ouvrir à (mais pas nécessairement à tolérer) des formes d'altérité culturelle et religieuse, ils n'en restaient pas moins profondément ancrés dans *l'orbs/urbs christiana*. À partir du début du XVIII^e siècle, les missionnaires protestants initialement basés en Inde du Sud adoptèrent une stratégie similaire (mais non identique) à celle des missionnaires catholiques, en développant notamment une maîtrise des langues et des littératures tant classiques que locales (Sweetman 2014).

Outre les cosmopolites missionnaires, une myriade de voyageurs, d'aventuriers, de renégats, de soldats et de marchands franchirent des frontières de toutes sortes sous de multiples apparences et suivant des objectifs variés.

Certains passèrent même de l'autre côté de la ligne en se convertissant à l'islam ou au christianisme ou en prenant femme *in situ*. D'autres revinrent en Europe pour raconter leur histoire. Même si nombre de ces personnages correspondent à l'idéal-type du cosmopolite (polyglotte, versatile religieusement et culturellement, conscient de soi), il est loin d'être clair ou certain qu'ils aient été perçus comme tels dans le contexte de leur temps²³. D'un point de vue méthodologique, il convient par ailleurs de se demander dans quelle mesure on peut qualifier de cosmopolites ceux qui se convertissaient à l'islam ou au christianisme pour des raisons purement stratégiques ou ceux qui dissimulaient leur « véritable » religion à la façon des Nicodémites²⁴. Doit-on pour autant exclure tous ceux qui ne sont pas exactement conformes à l'idéal du citoyen du monde de la Renaissance et qui n'ont pas laissé derrière eux d'autobiographies détaillées ou d'abondantes archives ? Ne serait-il pas préférable d'élargir l'appellation de cosmopolite à tous ceux (bien plus nombreux) dont les itinéraires ne sont documentés que par la plume des autres et sous une forme qui plus est fragmentaire ?

Le fait est qu'aucun des candidats de la première modernité au titre de cosmopolite – qu'ils soient actifs dans la Rome de la Renaissance, dans la Goa coloniale, dans les cours de Bijapur et de Fatehpur Sikri, ou ailleurs encore – ne correspond à la définition actuelle du terme. Cette inadéquation est en soi révélatrice du fait que la nation et l'État ne constituaient pas encore, aux XVI^e-XVIII^e siècles, des catégories centrales dans la définition des identités individuelles. La fibre cosmopolite se mesure à l'aune des obstacles auxquels elle se heurte, et la nature de ces obstacles diffère suivant les périodes et les sources historiques. On peut appeler « étranger » un cosmopolite, comme l'a fait Sanjay Subrahmanyam (2011). Les étrangers dont il a rassemblé les itinéraires dans son ouvrage avaient toutefois un point commun : ils savaient qui ils étaient. En ce sens, ils apparaissent comme des étrangers « enracinés », dont certains avaient d'ailleurs à cœur de retracer leurs origines et leur lignage (Subrahmanyam 2011 : 22). De fait, les communautés diasporiques comme celle des Arméniens ont souvent été définies en termes d'ethnicité dans les nombreuses études ethnographiques occidentales qui leur ont été consacrées avant le XIX^e siècle : on n'est pas loin ici de la catégorie moderne de nation, même si l'État fait à l'évidence défaut (Maccabe 2008 ; Aslanian 2011).

Des définitions de type ethnique s'appliquaient également aux Portugais et à tous ceux qui voyageaient et commerçaient à travers leurs réseaux. Ils étaient appelés « Francs » à travers toute l'Asie et apparaissaient, dans les images qui les représentaient, coiffés de chapeaux, affublés de longs nez, et vêtus de pantalons bouffants ou de soutanes noires ». Cependant, ces étrangers « absolus » furent progressivement intégrés dans le paysage asiatique dont ils pénétrèrent les schémas classificatoires – en tant que Paranguis,

Frangues, Firingīs, etc. suivant les régions – et inspirèrent diversement les imaginaires locaux (Flores 2013). Ces représentations et appellations furent également détournées par les communautés clientes des Portugais et par les convertis, deux groupes auxquels elles s’appliquèrent par la suite. Au XVIII^e siècle, les catholiques paravars de Tranquebar étaient souvent qualifiés de Portugais dans la correspondance des missionnaires piétistes (Libau 2011). La domestication d’un individu ou d’une communauté étrangère s’accompagnait souvent d’une forme d’ostracisme à l’égard de ceux qui avaient choisi de changer de camp et de transférer leur allégeance à une puissance concurrente. Comme le rappelle Roy Fischel dans son article, la distinction entre Deccanis de souche et étrangers et la définition des contours exacts de ces deux catégories constituèrent une question centrale et âprement débattue dans l’histoire des sultanats du Deccan et contribuèrent à faire des querelles factieuses une caractéristique récurrente de la vie politique régionale. Issus eux-mêmes d’un processus de conquête « étrangère », les sultanats du Deccan furent sans cesse contraints de repenser et de reformuler leur enracinement local en réponse aux pressions extérieures et intérieures ».

Dans de tels cas, la condition de cosmopolite ne peut être qu’un état passager caractérisant une phase de transition marquée par des transformations socioculturelles radicales. Cette même appellation de cosmopolite provisoire ou transitoire pourrait d’ailleurs s’appliquer à tous ceux qui choisirent, ou furent contraints, de se déraciner avant de s’établir ailleurs. La notion d’appartenance est particulièrement problématique dans le contexte du monde des XVII^e-XVIII^e siècles, un monde en perpétuel mouvement, marqué par une intensification des interconnexions commerciales et coloniales et dans lequel tout le monde se trouvait potentiellement au « mauvais endroit ». C’est la raison pour laquelle la notion de cosmopolite en vint à acquérir, au milieu du XVIII^e siècle, une connotation morale péjorative et à désigner celui dont le mode de vie nomadique se prêtait mal à un engagement moral et social²⁷.

Bien que l’esclavage soit une condition exactement opposée à celle de « citoyen du monde », les esclaves qui, comme Olaudah Equiano (Carreta 2007), survécurent et mirent par écrit leur terrible expérience furent sans aucun doute les esprits les plus cosmopolites de leur temps²⁸. La relation entre l’esclave et le cosmopolite est d’ailleurs (littéralement) au cœur de *Candide ou l’optimisme* (1759) de Voltaire. Le nègre anonyme du Surinam, un esclave unijambiste, a certes perdu sa liberté de mouvement, mais il a une vision d’ensemble de l’injustice du système économique global. Il personnifie le côté obscur du cosmopolitisme. C’est un être humain transformé en une marchandise comme une autre et inséré à coups de fouet dans les réseaux du commerce global. *Candide* s’achève, comme on le sait, sur la célébration

d'une forme de paisible autarcie – « il faut cultiver notre jardin »²⁹. Fin du cosmopolitisme.

Langues/traductions

Malgré la célèbre définition du cosmopolite comme un homme qui ne sent étranger nulle part, la dimension spatiale du cosmopolitisme est incontournable et d'autant plus intéressante lorsqu'on introduit parallèlement la dimension linguistique du phénomène. C'est en effet en suivant les itinéraires du sanskrit et du persan que les historiens ont commencé à identifier des formes de cosmopolitisme se déployant à travers différents genres littéraires au bénéfice de diverses formations politiques mais aussi porteuses d'un ensemble de projets éthiques et esthétiques. Le sanskritiste Sheldon Pollock et l'historien des Moghols Muzaffar Alam ont tous deux exploré les modalités suivant lesquelles les langues voyagent, fonctionnent en tant qu'idiome cosmopolite ou local, et sont utilisées par les communautés politiques et religieuses.

Dans ses recherches sur les cultures littéraires indiennes, Sheldon Pollock s'est particulièrement intéressé à la relation entre deux phénomènes qu'il appelle la « cosmopolis sanskrite » et la « vernacularisation cosmopolite ». Bien que l'imaginaire politique que Pollock retrace – d'abord à travers le genre poétique du *kāvya* sanskrit puis, pour le second millénaire, à travers les littératures vernaculaires – n'ait probablement concerné qu'une petite élite de lettrés, les textes que ces derniers produisirent constituèrent de puissants instruments de légitimation politique. Comme Pollock le souligne lui-même, son enquête visait avant tout à définir « les contours exacts du rôle joué par la culture dans le pouvoir » (Pollock 2006 : 8). L'apport de son analyse à l'étude du cosmopolitisme a essentiellement consisté à intégrer dans le débat les formes prémodernes (ou, suivant ses termes, pré-européennes) de cosmopolitisme qui accompagnèrent le développement « quasi-global », « impérial » et transrégional de la culture et de l'esthétique sanskrite, en particulier en Asie du Sud-Est.

Lorsque, à l'aube du XVI^e siècle, les Moghols et les Européens arrivèrent en Asie du Sud animés de projets politiques ou commerciaux tout à fait concrets, la cosmopolis sanskrite avait déjà été supplantée, d'après Pollock, par un « cosmopolitisme vernaculaire » même si celle-ci continua d'exister en arrière-plan. Suivant la définition de Pollock, la « vernacularisation » est « le processus historique par lequel une littérature écrite est créée, en même temps que le discours politique qui la complète, dans des langues locales

et suivant les modèles fournis par une culture littéraire « superposée » et souvent cosmopolite » (Pollock 2006 : 23).

Plus important encore est le fait que, dans la seconde moitié du XVI^e siècle, un autre idiome transrégional (le persan) fut choisi par les Moghols comme langue d'administration et de culture et vint compliquer la configuration cosmopolite existante. Dans ce volume, Audrey Truschke met ainsi à jour une des multiples facettes du « dialogue » qui s'engagea entre sanskrit et persan dans le contexte de la cour moghole à travers les textes produits par les élites lettrées. La contribution de Truschke conduit naturellement à se demander s'il est possible pour deux langues cosmopolites (ou plus) de cohabiter, chacune étant dotée d'une sphère d'influence et d'une autorité propre. Si oui, quelles sont les modalités discursives issues de leur interaction ? La coexistence peut conduire à l'élimination de l'une ou de l'autre, mais elle peut aussi faciliter le processus d'assimilation par le biais de traductions et, *in fine*, contribuer à élargir et à aiguiser l'espace de la négociation.

Les travaux pionniers de Muzaffar Alam sur la trajectoire du persan en Asie du Sud ont clairement fait ressortir la fonction politique d'une langue cosmopolite (Alam 2004). S'inscrivant dans une perspective similaire, Roy Fischel montre ici comment les sultanats du Deccan réussirent, au tournant du XVI^e et du XVII^e siècle, à légitimer leur pouvoir en intégrant et en manipulant une série d'éléments empruntés à l'idiome cosmopolite persan. La nécessité de disposer d'une langue transrégionale pesa également de tout son poids dans le choix du persan opéré par les Moghols au détriment de leur langue dynastique. Plutôt que le turc chaghatāy de Bābur (r. 1526-30), c'est le persan que son petit-fils Akbar décida de promouvoir comme langue d'administration de l'empire. Cette décision se fit aux dépens du hindavi, que les dynasties afghanes de Delhi avaient auparavant utilisé comme une langue semi-officielle et qui continua malgré tout à jouer un rôle important sous les Moghols (Alam 2004 : 123). Avec l'arrivée au pouvoir de Jahāngīr, le premier Moghol à être né d'une mère rājpute, le hindavi s'imposa comme une des langues maternelles des empereurs ; il devint également l'objet d'un patronage impérial croissant et même un moyen d'expression littéraire pour les élites non-indiennes du royaume (Busch 2011).

La promotion par le pouvoir impérial d'une langue cosmopolite comme outil de domination et d'assimilation politique n'entraînait pas nécessairement l'exclusion d'autres langues. Le cas de Mahamati Pran-nath qui, comme le décrit Vikas Rathee dans son article, fut forcé de faire réécrire en persan la pétition qu'il destinait à Aurangzeb pour obtenir l'attention de ce dernier ne saurait être généralisé. De nombreux chercheurs ont effet montré que les idiomes cosmopolites ont, à l'inverse, stimulé le développement des langues vernaculaires (Pollock 2006). Dans cette perspective, il convient de noter le

rôle de médiateur joué par les vernaculaires dans les traductions d'une langue cosmopolite vers une autre : c'est notamment ce qui ressort des travaux récents consacrés aux traductions de textes sanskrits en persan via le hindavi (Truschke 2012b). Si certains de ces idiomes intermédiaires acquièrent par la suite une véritable dimension cosmopolite, notamment en détournant à leur profit les politiques de traduction, ils ne furent pas pour autant nécessairement élevés au rang de langues universelles.

Comme le souligne Paolo Aranha dans son article, il est remarquable qu'une forme de hindavi ait pu apparaître, aux yeux du capucin français François-Marie de Tours, comme une langue vernaculaire à vocation universelle (*lingua vulgaris seu universalis*) dans le contexte de l'Asie du Sud. Bien que ressortant davantage du vœu pieux que d'efforts réels sur le terrain, l'obstination des missionnaires catholiques à identifier des langues universelles susceptibles de véhiculer une traduction du message tout aussi universel du Christ fut à l'œuvre dans toute l'Asie, et au-delà. Les jésuites proposèrent ainsi d'utiliser le sanskrit et le persan pour célébrer la messe³⁰. C'est la raison pour laquelle ils traduisirent nombre de leurs textes catéchistiques dans ces deux langues, mais aussi dans des idiomes vernaculaires comme le tamoul, le konkani, le malayalam, etc. Pour mener à bien ces traductions et identifier les mots et les expressions adéquates dans la langue cible, la maîtrise de cette dernière était évidemment une condition *sine qua non*. Ceux des missionnaires qui acquièrent effectivement une profonde connaissance d'une des langues de l'Inde succombèrent bien souvent aux charmes des traditions littéraires auxquelles ils avaient désormais accès. Ce fut notamment le cas de deux jésuites : Costanzo Giuseppe Beschi (d. 1747 ?), un spécialiste de tamoul à part entière, et Johann Ernst Hanxleden (1681-1732), auquel on doit une célèbre grammaire du sanskrit³¹.

Tous les missionnaires – qu'ils aient ou non été doués pour l'apprentissage des langues « infidèles » et « païennes » – avaient régulièrement recours à des traducteurs locaux. Généralement appelés « *língua* », « *dubashi* » ou « *topaz* » par les Portugais et les Européens, ces hommes faisaient office de passeurs culturels et étaient de fins connaisseurs des deux parties désireuses d'entrer en communication. À en croire Jeronimo Xavier, 'Abd al-Sattār ibn Qāsim Lāhaurī (m. après 1619) était le « *língua* » qui l'aida par exemple à traduire en persan sa *Vie du Christ* (*Mir'āt al-quds*) ; 'Abd al-Sattār, pour sa part, voyait les choses de façon quelque peu différente. Ayant, à la demande d'Akbar, appris le latin afin de pouvoir accéder aux livres des Firingīs, 'Abd al-Sattār utilisa Xavier comme un intermédiaire dans son apprentissage de la langue latine mais aussi de l'histoire et de la culture occidentales (Alam & Subrahmanyam 2009). Se présentant comme une histoire des grands rois et philosophes de l'Antiquité, son *Samarat al-falāsifa* constituait une version

largement adaptée des chroniques ou *Summa Historialis* de saint Antonin de Florence (m. 1459)³².

Dans quelle mesure l'acte de traduction est-il déjà en lui-même un acte cosmopolite en ce qu'il cherche à saisir le point de vue de l'autre ? La question se pose tout particulièrement pour la littérature catéchistique de la première modernité. Par définition, la conversion constituait l'objectif premier de ces traductions, mais une compréhension minimale de l'autre conditionnait l'entreprise et en constituait parfois un important résultat. Les traductions entre langues cosmopolites et vernaculaires de l'Asie du Sud n'étaient pas moins partisans et alimentaient des projets politiques, religieux ou personnels³³. À long terme, tous ces textes devinrent des sources alimentant le savoir orientaliste en construction. Ce n'est qu'en effaçant les traces des contextes cosmopolites qui avaient présidé à la production de ces traductions que les orientalistes européens de la fin du XVII^e et du début du XVIII^e siècle purent se présenter comme des pionniers de la découverte et la dissémination des traditions littéraires sud-asiatiques.

C'est pourtant bien plutôt parmi les cosmopolites occidentaux du XV^e siècle évoqués par Giuseppe Marcocci dans son article qu'il faut chercher les précurseurs de l'orientalisme européen. Bien qu'il n'ait pas eu d'accès direct aux littératures sanskrite et persane, Filippo Sassetti analysa les langues non-européennes à l'aide des outils humanistes et philologiques de son temps et fut frappé par les similarités existant entre langues indiennes et européennes. Partant des analogies cavalières entre l'italien, le latin, le grec et le sanskrit signalées par Sassetti et le jésuite anglais Thomas Stephens dans les années 1580, Gaston-Laurent Cœurdox reformula au milieu du XVIII^e siècle ces connexions linguistiques dans un esprit plus proche de l'hypothèse indo-européenne qui serait plus tard associée à William Jones et aux orientalistes britanniques de Calcutta ou encore à la linguistique comparative de Franz Bopp³⁴.

Les « proto-orientalistes » européens tels que Sassetti étaient eux-mêmes loin d'être des pionniers en la matière. Des poètes et des lettrés indo-persans s'étaient essayés à la philologie comparée dès le XIII^e siècle, au moment où le sultanat de Delhi s'imposa comme une source majeure de patronage pour les intellectuels persanophones (Kinra 2011). La volonté des Moghols de faire de l'Inde le nouveau pôle de la culture et de la langue persane contribua sans aucun doute à l'intérêt croissant de ces lettrés pour les questions philologiques et motiva (au moins en partie) les traductions du sanskrit commanditées par la dynastie. Le cas du persan en Asie du Sud montre bien comment certaines langues, une fois implantées dans un nouvel environnement, ont pu devenir un sujet privilégié d'étude et de réflexion philologique. De fait, c'est en Asie du Sud que tous (ou presque) les grands dictionnaires persans furent

composés entre le début du xvii^e et la fin du xix^e siècle. Il est par ailleurs significatif que toutes les catégories de persanophones – ceux dont le persan était la langue maternelle et ceux qui en avaient fait l'apprentissage pour des raisons professionnelles – aient participé à cette massive production lexicographique³⁵. Comme l'avait indiqué Muzaffar Alam il y a maintenant près de deux décennies, c'est également dans la péninsule indienne que Sirāj al-dīn 'Alī Khān Ārzū (1687–1756) « eut l'honneur d'être le premier à découvrir et à signaler la correspondance (*tawāfuq*) [existant] entre le persan et le sanskrit » (Alam 1998 : 341). C'est notamment cette correspondance que William Jones s'employa peu après à développer en s'appuyant sur les intuitions et les travaux de ses prédécesseurs européens et sud-asiatiques³⁶.

Pratique cosmopolite par excellence, la traduction culturelle n'était pas l'apanage des lettrés mais sous-tendait également bien des aspects de la vie quotidienne en Asie du Sud. Plusieurs langages et registres visuels étaient ainsi à l'œuvre dans la sphère de la culture matérielle. L'appropriation par les Moghols de l'iconographie chrétienne et européenne est par exemple un phénomène bien connu et ayant fait l'objet d'importants travaux (Bailey 1998 ; Koch 2001). Ce type de dialogue est toutefois perceptible bien avant l'arrivée des premiers Occidentaux dans le sous-continent : comme Finbarr Barry Flood l'a mis en évidence, nombreux sont les produits de la culture matérielle des viii^e-xiii^e siècles à porter la marque des interconnexions entre hindous et musulmans. Les « objets traduits » qu'il étudie mettent en lumière les processus d'appropriation et d'échange invisibles dans les sources textuelles (Flood 2009).

En faisant de la culture matérielle l'objet central de leurs analyses, Phillip Wagoner et George Michell ont par ailleurs montré que les souverains et les élites de Vijayanagar avaient une parfaite maîtrise du vocabulaire culturel et politique d'origine islamique et le maniaient tout aussi habilement, réservant son utilisation à certains contextes (Wagoner 1996 : 851-880 ; Michell 1992). Cela ressort en particulier de l'étude de l'architecture et des modes vestimentaires. Les bâtiments liés aux fonctions administratives ou aux rituels de cour portaient ainsi la marque d'une influence islamique, tandis que les bâtiments religieux (y compris les mosquées) étaient systématiquement édifiés dans le style local. Suivant une même logique, les élites de Vijayanagar portaient des habits de style islamique (tuniques, hautes coiffes) dans le contexte de la cour tandis que les vêtements traditionnels sud-indiens étaient réservés aux activités religieuses et domestiques. Les travaux de Kumkum Chatterjee sur la persanisation des cours et des élites du Bengale à l'époque moghole ont fait apparaître une dichotomie similaire entre un espace public largement dominé par une étiquette persanisée et une sphère domestique empreinte de culture sanskrite et brahmanique (Chatterjee 2009a : 235).

Le travestissement était une stratégie à laquelle les acteurs n'hésitaient pas à recourir lorsqu'ils le jugeaient nécessaire ou utile. Les Portugais firent tout leur possible pour résister à ce genre de perméabilité vestimentaire et allèrent même jusqu'à « portugaiser » leurs sujets indiens, comme ce fut le cas avec le roi de Tanor qui fut contraint de s'habiller à l'européenne pour être reçu à Goa³⁷. En dehors des territoires conquis, les Européens n'eurent toutefois d'autre choix que de s'adapter aux conditions locales et de se travestir si le besoin s'en faisait sentir. Les missionnaires jésuites passèrent ainsi maîtres dans l'art du mimétisme vestimentaire, se présentant tantôt sous l'aspect de *saṃnyāsī* (renonçants) brahmanes, tantôt vêtus à la manière de marchands musulmans ou arméniens, ou encore interprétant leur propre rôle en soutanes noires à la cour moghole.

Si le travestissement faisait en quelque sorte partie des obligations professionnelles des jésuites, il constituait pour d'autres – comme les Marathes étudiés par Sumit Guha – un objet de divertissement qu'on pouvait mettre en scène. C'est ainsi que le jeune *peshwā* Mādhavrāo Nārāyaṇ ordonna à un brahmane de sa cour de se déguiser (au moyen d'un chapeau et d'un manteau) en valet européen : la figure de l'Occidental est ici le bouffon qui fait rire.

La comédie et la satire donnent à voir une des nombreuses limites du cosmopolitisme. Cette question des limites est abordée par la plupart des auteurs de ce volume, pour lesquels il est inconcevable de définir le cœur du cosmopolitisme sans prendre en considération les multiples frontières qui l'entourent. Le cosmopolitisme coexistait par ailleurs avec son opposé, la xénophobie (Kruitjzer 2009). Les tensions existantes – entre pluralisme religieux et mouvements orthodoxes ou sectaires, entre dialogue, persuasion et « pure » violence, ou encore entre intégration politique et discrimination, voire exclusion de l'Autre – purent sans doute être contenues par les forces cosmopolites à l'œuvre mais elles n'en continuèrent pas moins d'exister.

Notes

1. Organisé à Paris par C. Lefèvre, I. G. Županov et J. Flores les 24-25 mai 2012, le premier colloque – « Cosmopolitismes de la première modernité : le cas de l'Asie du Sud (xvi^e-xviii^e siècle). Sources, itinéraires, langues » – bénéficia du soutien financier du Centre d'études de l'Inde et de l'Asie du Sud (Centre national de la recherche scientifique/École des hautes

études en sciences sociales), ainsi que de la chaire Vasco de Gama, du forum « Europe et monde » et du département d'histoire et de civilisation du European University Institute (Florence). Intitulé « Cosmopolitismes modernes : Europe et Asie du Sud », le second colloque eut lieu les 6-7 décembre 2013 à Florence sous la responsabilité scientifique de J. Flores, C. Lefèvre,

- A. B. Xavier et I. G. Županov. L'événement fut sponsorisé par le Centre d'études de l'Inde et de l'Asie du Sud (CNRS/EHESS); la chaire Vasco de Gama, le forum « Europe et monde » et le département d'histoire et de civilisation du European University Institute (Florence); l'Institut de Sciences Sociales de l'Université de Lisbonne.
2. Voir par exemple BOSE & MANJAPRA (2010). GANERI (2011) constitue toutefois une exception de taille.
 3. Pour une approche plus nuancée, voir ALAVI 2015.
 4. Suivant cette approche, la modernité peut être assimilée à un monde en perpétuel mouvement, se recréant en permanence dans un horizon indéfini; le cosmopolitisme en constituerait la *Weltanschauung*, se caractérisant par une profonde réflexivité conduisant à une forme de gouvernance du monde et du soi.
 5. Zoltan Biederman, « Empire and the Cosmopolitan Self: Connecting Portugal and South Asia », communication présentée au colloque « Cosmopolitismes modernes: Europe et Asie du Sud » organisé par J. Flores, C. Lefèvre, A.B. Xavier et I. G. Županov, European University Institute, Florence, 6-7 décembre 2013.
 6. Sur le cosmopolitisme moghol, on consultera notamment: ALAM (2004); KINRA 2008; CHATTERJEE 2009b: 147-182; BEHL 2011: 312-367; ALAM & SUBRAHMANYAM 2012; LEFÈVRE 2012a: 255-286.
 7. Pour une réévaluation historiographique du sultanat de Delhi, voir KUMAR 2007.
 8. Sur le millénarisme moghol, voir MOIN 2012.
 9. Sur les réflexions cosmopolites de Diderot, voir JACOBS 2006 et MEHTA 2000: 621.
 10. Pour une introduction à la *waḥdat al-wujūd* dans le contexte de l'Inde moghole, voir ALAM 2004: chap. 3. Sur la dimension mystique de la personnalité de Dārā Shikūh et son intérêt pour l'hindouisme, voir KINRA: 165-193; GANERI 2011: 22-30 ainsi que l'introduction de D'ONOFRIO & SPEZIALE, eds. 2011, *Muḥammad Dārā Šikōh - La congiunzione dei due oceani (Majma' al-Baḥrayn)*.
 11. À ce sujet, voir en particulier SUBRAHMANYAM 2001: 51-84.
 12. La littérature secondaire sur les missions catholiques en Asie du Sud est pléthorique. Voir par exemple: RUBIÈS 2001: 210-256; ŽUPANOV 2005; LORENZEN 2006: 115-143; CAMPOS 2000.
 13. Sur Valignano et l'accommodation, voir RUBIÈS 2000 et 2005: 237-280; ŽUPANOV 1996: 1201-1223.
 14. ORTA, G. de, *Colóquios dos Simples e Drogas he Cousas Mediciniais da India*, (Goa, 1563; reprint 1987). Voir également CARVALHO 2013; ŽUPANOV & XAVIER 2014: 511-548.
 15. Pour une critique sévère, mais utile, de l'élitisme informant le traitement du cosmopolitisme dans l'historiographie du Moyen-Orient, voir HANLEY 2008: 1346-1367.
 16. Sur le récent déploiement du concept de « cosmopolitisme subalterne » dans les sciences sociales, voir ZHENG 2014: 137-148.
 17. Voir notamment METCALF 2005; RICHTER 1988; RAJ 2007; OSBORN 2003; POIRIER 2004; ROTHMAN 2006; DIRKS 1993; ALAM &

SUBRAHMANYAM 2004; NEILD-BASU 1984; PEARSON 1988; KARTTUNEN 1994; DAS GUPTA 1991; CRONIN 2002; SCHAFFER *et al.*, 2009.

18. En 1598, Richard Hakluyt utilisa par exemple le terme « cosmopolite » pour désigner « a citizen and member of the whole and only one mysticall citie universal » in Alistar BONNET 2010: 116). Sur Jean Bodin et Guillaume Postel, voir la contribution de Giuseppe Marcocci, ce volume.

19. Voir CHATTERJEE (1993) et CHKARBARTY (2000, 2011) sur le développement de l'approche subalterniste, et RAO, SHULMAN, SUBRAHMANYAM (2001) pour une critique tranchante de cette approche.

20. Sur le débat houleux auquel l'approche subalterniste de la notion d'« agentivité » a donné lieu, voir par exemple les échanges entre Prakash (1990, 1992), d'une part, et O'HANLON & WASHBROOK (1992), d'autre part.

21. Voir en particulier O'HANLON & WASHBROOK (2010) et RAMAN (2012).

22. Sur la figure et l'œuvre de Nūr al-dīn Rānīrī, voir WORMSER 2012.

23. C'est là le doute exprimé par SUBRAHMANYAM 2011: 22.

24. GINZBURG 1970. Sur le cas du roi de Tanor, qui constitue un bon exemple, voir ŽUPANOV 2005.

25. Sur les représentations culturelles des Européens dans l'Asie du Sud de la première modernité, voir SUBRAHMANYAM 2008: 45-82.

26. Sur les tensions entre « Occidentaux » (*gharbiyān*) – les immigrants persanisés – et notables locaux au sein de l'élite du sultanat bahmanide, voir EATON 2008: 59-77.

L'idée largement répandue suivant laquelle cette division binaire marqua sans interruption la vie politique du Deccan jusqu'au XVIII^e siècle mérite toutefois d'être examinée à nouveaux frais.

27. Pour un portrait à charge des philosophes qui s'enorgueillissaient de leur cosmopolitisme, voir la comédie de Palissot de MONTENOY, *Les Philosophes* (1760).

28. Le récit autobiographique d'Equiano fut publié à Londres à la fin du XVIII^e siècle (EQUIANO 1789). Pour une autre figure – légèrement antérieure et bien plus silencieuse – d'« esclave cosmopolite », voir SWEET 2011.

29. Si le traitement par Voltaire du nègre de Surinam a pu apparaître comme une anticipation du concept cosmopolite des droits de l'homme (et ce malgré son non-engagement concernant l'abolition de l'esclavage), Anquetil-Duperron a généralement été décrit dans l'historiographie comme un critique éclairé du colonialisme européen et comme un « cosmopolite égalitariste ». Suivant Lynn Hunt, la notion des droits de l'homme est née en même temps que le concept d'autonomie du corps humain, source de toute empathie (HUNT 2012). Sur Anquetil-Duperron, voir STUURMAM 2007.

30. Pour les discussions parmi les jésuites sur les langues les mieux adaptées à la célébration de la messe, voir ŽUPANOV 2009: 231.

31. Il n'existe pas à ce jour d'étude détaillée de la vie et de l'œuvre de Costanzo Giuseppe Beschi. On trouvera toutefois quelques éléments dans BLACKBURN 2003. Il était par ailleurs très apprécié parmi les orientalistes britanniques de l'école de Madras, voir TRAUTMANN, ed. 2009). Sur Beschi et Hanxleden, voir également XAVIER & ŽUPANOV 2015: chap. 6 et 8.

32. Pour quelques réflexions préliminaires sur ce texte, voir : ALAM & SUBRAHMANYAM 2009 : 472-475 ; LEFÈVRE 2012b : 131-137.
33. Pour un panorama des projets ayant sous-tendu les traductions en arabe ou en persan de la littérature (essentiellement) sanskrite, voir ERNST 2003 : 173-195.
34. Voir Gaston-Laurent Cœurdox, « Réponse au mémoire de M. L'Abbé Barthélemy (c. 1768) », Bibliothèque Nationale, Paris, NAF 8871. Sa « Réponse » fut publiée sous la forme d'un *Supplément* à la contribution d'Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron, « Le premier fleuve de l'Inde, le Gange, selon les anciens, expliquée par le Gange, selon les modernes », *Mémoires de littérature, tirés des registres de l'Académie Royale des Inscriptions des Belles-lettres*, vol. 49, 1784-93, À Paris, De l'Imprimerie impériale, 1808, pp. 674-712. Sur Thomas Stephens, voir SCHURHAMMER (1963).
35. Sur les lexiques et les grammaires du persan composés en sanskrit par des pandits brahmanes, voir SARMA 2009 : 129-150 ; Truschke 2012b : 635-668.
36. Sur les relations intellectuelles de William Jones aux représentants de la philologie sanskrite et persane et à leurs travaux, voir TAVAKOLI-TARGHI 2001 : ch. 2 ; RAJ 2001 : ch. 3 ; DUDNEY 2013 : 123-31.
37. Pour un parallèle frappant dans le contexte du Japon des Tokugawas, voir TOBY 1994 : 323-352.

Bibliographie

- ALAM, M. (1998), « The Pursuit of Persian: Language in Mughal Politics », *Modern Asian Studies*, 32 (2), pp. 317-349. 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.
- ALAM, M. (2004), *The Languages of Political Islam in India c. 1200-1800*, Delhi, Permanent Black. ALAM, M. & SUBRAHMANYAM, S. (2009), « Frank Disputations: Catholics and Muslims in the Court of Jahangir (1608-11) », *Indian Economic and Social History Review*, 46 (4), pp. 457-511.
- ALAM, M. & SUBRAHMANYAM, S. (2009), « Frank Disputations: Catholics and Muslims in the Court of Jahangir (1608-11) », *Indian Economic and Social History Review*, 46 (4), pp. 457-511.
- ALAM, M. & SUBRAHMANYAM, S. (2012), *Writing the Mughal World: Studies on Culture and Politics*, New York, Columbia University Press.
- ALAVI, S. (2015), *Muslim Cosmopolitanism in the Age of Empire*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- APPIAH, K. A. (2006), *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*, New York, Norton.
- ASLANIAN, S. D. (2011), *From the Indian Ocean to the Mediterranean: The Global Trade Networks of Armenian Merchants from New Julfa*, Berkeley, University of California Press.
- BAGHDIAANTZ-MACCABE, I. (2008), *Orientalism in Early Modern France: Eurasian Trade, Exoticism, and the Ancien Régime*, Oxford, Oxford University Press.
- BAILEY, G. (1998), *The Jesuits and the Grand Mogul: Renaissance Art at The Imperial*

- Court of India, 1580-1630*, Washington D. C., Freer Gallery of Art, Arthur M. Sackler Gallery & Smithsonian Institution.
- BARETTO XAVIER, Â & Zupanov, I. (2015), *Catholic orientalism: Portuguese empire, Indian knowledge (16th - 18th Centuries)*, New Delhi, Oxford University Press.
- BECK, U. (2004), «The Truth of Others: A Cosmopolitan Approach», *Common Knowledge*, 10 (3), Fall, pp. 430-449.
- BEHL, A. (2011), «Pages from the Book of Religions: Comparing Self and Other in Mughal India», in S. Pollock, ed., *Forms of Knowledge in Early Modern Asia: Explorations in the Intellectual History of Indian and Tibet, 1500-1800*, Durham, Duke University Press, pp. 312-367.
- BLACKBURN, S. (2003), *Print, Folklore, and Nationalism in Colonial South India* (New Delhi: Permanent Black).
- BONNET, A. (2010), *Left in the Past: Radicalism and the Politics of Nostalgia*, Londres, Bloomsbury Academic.
- BOSE, S. & MANJAPRA, K. eds. (2010), *Cosmopolitan Thought Zones: South Asia and the Global Circulation of Ideas*, New York, Palgrave Macmillan.
- BRECKENRIDGE, C.A, POLLOCK, S., BHABHA, H. K. et al., eds. (2002), *Cosmopolitanism*, Durham /Londres, Duke University Press.
- BUSCH, A. (2011), *Poetry of Kings: The Classical Hindi Literature of Mughal India*, New York, Oxford University Press.
- CAMPOS, A. (2000), *Studies in Asian Mission History, 1956-1998*, Leyde/Boston/Cologne, Brill.
- CARRETA, V. (2007), «Oludah Equiano: African British Abolitionist and Founder of the African American Slave Narrative», in A. Fisch, ed., *The Cambridge Companion to the African American Slave Narrative*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 44-60.
- CARVALHO, T. Nobre de (2013), «O mundo natural asiático aos olhos do Ocidente. Contribuição dos textos ibéricos quinhentistas para a construção de uma nova consciência europeia sobre a Ásia», Lisbonne, Université de Lisbonne (thèse non publiée).
- CHAKRABARTY, D. (2011), «The Muddle of Modernity», *The American Historical Review*, 116 (3), pp. 663-675.
- CHAKRABARTY, D. (2000), *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press.
- CHATTERJEE, K. (2009a), *The Cultures of History in Early Modern India. Persianization and Mughal Culture in Bengal*, Delhi, Oxford University Press.
- CHATTERJEE, K. (2009b), «Cultural Flows and Cosmopolitanism in Mughal India: The Bishnupur Kingdom», *Indian Economic and Social History Review*, 46 (2), pp. 147-182.
- CHATTERJEE, P. (1993), *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, PUP.
- COHN, B S. (1996), *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India*, Princeton Studies in Culture/Power/History, Princeton, PUP.
- CRONIN, M. (2002), «The Empire Talks Back: Orality, Heteronomy, and the Cultural Turn in Interpretation Studies», in, M. Tymoczko & E. Gentzler, eds., *Translation and Power*, Amherst, University of Massachusetts Press, pp. 45-62.
- DELANTY, G. & INGLIS, D., eds. (2010), *Cosmopolitanism. Critical Concepts in the Social Sciences*, 4 vols, Londres, Routledge.
- DELANTY, G., ed. (2012), *Routledge Handbook of Cosmopolitan Studies*, London, Routledge.
- D'ONOFRIO, S. & SPEZIALE, F. (2011), trad., Muḥammad Dārā Šikōh - *La congiunzione dei due oceani (Majma' al-Baḥrayn)*,

- Milan, Alephi. *Trad italiana del persan et intro et notes*.
- DUDNEY, A. (2013), « A Desire for Meaning: Khān-i Ārzū's Philology and the Place of India in the Eighteenth-Century Persianate World », PhD diss, Columbia University.
- EATON, R. M. (2008), *A Social History of the Deccan 1300-1761: Eight Indian Lives*, Cambridge, CUP.
- EQUIANO, O. (1789), *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African. Written by Himself*, Londres, l'Auteur.
- ERNST, C. (2003), « Muslim Studies of Hinduism? A Reconsideration of Arabic and Persian Translations from Indian Languages », *Iranian Studies*, 36 (2), pp. 173-195.
- EUBEN, R. (2007), « Cosmopolitanisms Past and Present, Islamic and Western », paper presented at the Cornell Political Theory Workshop, Cornell University, Ithaca, NY. April 27.
- FLOOD, F. B. (2009), *Objects of Translation: Material Culture and Medieval « Hindu-Muslim » Encounter*, Princeton, PUP.
- FLORES, J. (2004), « Firangistan e Hindustan: O Estado da Índia e os confins meridionais do Império Mogol », Lisbonne, Universidade Nova, PhD.
- FLORES, J. (2013), « Floating Franks: The Portuguese and their Empire as Seen from Early Modern Asia », in R. Aldrich & K. McKenzie, eds., *The Routledge History of Western Empires*, eds., Londres, Routledge, pp. 33-45.
- GANERI, J. (2011), *The Lost Age of Reason: Philosophy in Early Modern India 1450-1700*, Oxford, OUP.
- GANIM, J. M. & LEGASSIE, S. A. (2013), *Cosmopolitanism and the Middle Ages*, New York, Palgrave MacMillan.
- GINZBURG, C. (1970), *Il nicodemismo: Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Turin, Einaudi.
- HANLEY, W. (2008), « Grieving Cosmopolitanism in Middle East Studies », *History Compass* 6 (5), pp. 1346-1367.
- HODGSON, M. (1974), *The Venture of Islam*, Chicago, University of Chicago Press.
- HUNT, L. (2007), *Inventing Human Rights: A History*, New York, Norton, pp. 72-75.
- JACOBS, M. (2006), *Strangers Nowhere in the World: The Rise of Cosmopolitanism in Early Modern Europe*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- KARTTUNEN, F. E. (1994), *Between Worlds: Interpreters, Guides, and Survivors*, New Brunswick, N.J., Rutgers University Press.
- KINRA, R. (2008), « Secretary-poets in Mughal India and the Ethos of Persian: the Case of Chandar Bhān Brahman », PhD. diss., University of Chicago.
- KINRA, R. (2011), « This Noble Science: Indo-Persian Comparative Philology, ca. 1000-1800 CE », in Y. Bronner, L. McCrea & W. Cox, eds., *South Asian Texts in History: Critical Engagements with Sheldon Pollock*, Ann Arbor, MI, Association for Asian Studies, pp. 359-385.
- KINRA, R. (2013), « Handling Diversity with Absolute Civility: The Global Legacy of Mughal sulh-i kull », *The Medieval History Journal*, 16, pp. 251-295.
- KOCH, E. (2001), *Mughal Art and Imperial Ideology: Collected Essays*, Delhi, Oxford University Press.
- KRUITJZER, G. (2009), *Xenophobia in Seventeenth-Century India*, Leyde, Leiden University Press.
- KUMAR, S. (2007), *The Emergence of the Delhi Sultanate, 1192-1286*, Delhi, Permanent Black.
- LEFÈVRE, C. (2012a), « The *Majālis-i Jahāngīrī* (1608-1611): Dialogue and Asiatic Otherness at the Mughal Court », in C. Lefèvre & I. G. Županov, eds., *Cultural Dialogue in South Asia and Beyond: Narratives, Images and Community (sixteenth-nineteenth centuries)*, *Journal of the*

- Economic and Social History of the Orient*, 55 (2-3), pp. 255-286.
- LEFÈVRE, C. (2012b), « Mughal India–Muslim Asia–Europe: Circulation of Political Ideas and the Instruments in Early Modern Times », in A. Flüchter & S. Richter, eds., *Structures on the Move: Technologies of Governance in Transcultural Encounter* (Berlin/Heidelberg, Springer-Verlag, pp. 127-145.
- LEFÈVRE, C. & ŽUPANOV, I. G., eds. (2012), *Cultural Dialogue in South Asia and Beyond: Narratives, Images and Community (sixteenth-nineteenth centuries)*, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 55 (2-3).
- LIBAU, H. (2008), *Die indischen Mitarbeiter der Tranquebarmission (1706-1845)*, *Katecheten, Schulmeister, Übersetzer*, Halle/Tübingen, MaxNiemeyer Verlag (« Hallesche Froshungen » 26).
- LORENZEN, D. (2006), « Marco della Tomba and the Brahmin from Banaras: Missionaries, Orientalists, and Indian Scholars », *The Journal of Asian Studies*, 65 (1), pp. 115-143.
- MACLEAN, D. N. & AHMED, S. K., eds. (2012), *Cosmopolitanisms in Muslim contexts: Perspectives from the past*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- MANTENA, R. S. (2009), « The Kavali Brothers: Intellectual Life in Early Colonial Madras », in T. Trautmann, ed., *The Madras School of Orientalism: Producing Knowledge in Colonial South India*, New Delhi, Oxford University Press, pp. 126-150.
- METHA, B. (2000), « Cosmopolitanism and the Circle of Reason », *Political Theory*, 28 (5), pp. 619-639.
- METCALF, A. C. (2005), *Go-Betweens and the Colonization of Brazil, 1500-1600*, 1st ed. Austin, University of Texas Press.
- MICHELL, G. (1992), *The Vijayanagara Courtly Style: Incorporation and Synthesis in the Royal Architecture of Southern India, 15th-17th centuries*, Delhi, Manohar.
- MIGNOLO, W. (2000), « The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism », *Public Culture*, 12 (3), Fall, pp. 721-748.
- MOIN, A. A. (2012), *The Millennial Sovereign. Sacred Kingship and Sainthood in Islam*, New York, Columbia University Press.
- MONTENOY, C. Palissot de (1760), *Les Philosophes*, Paris, Librairie Duchesen.
- NEILD-BASU, S. (1984), « The Dubashes of Madras », *Modern Asian Studies* 18 (1), pp. 1-31.
- O'HANLON, R. & MINKOWSKI, C. (2008), « What Makes People Who They are? Pandit Networks and the Problem of Livelihoods in Early Modern Western India », *The Indian Economic and Social History Review*, 45 (3) pp. 381-416.
- 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.
- O'HANLON, R. & WASHBROOK, D. (2010), « Introduction », *The Indian Economic and Social History Review*, 47 (4), pp. 441-443.
- ORTA, G. de ([Goa] 1563), *Colóquios dos Simples e Drogas he Cousas Medicinai da India*. (Reprint, Lisbonne, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987).
- OSBORN, E. L. (2003), « Circle of Iron: African Colonial Employees and the Interpretation of Colonial Rule in French West African » *The Journal of African History*, 44, pp. 27-49.
- PEARSON, M. N. (1988), « Brokers in Western Indian Port Cities: Their Role in Servicing Foreign Merchants », *Modern Asian Studies* 22 (3), pp. 455-472.
- POIRIER, L. J.M. (2004), « Translators and Converts: Religion, Exchange and Orientation in Colonial New France,

- 1608-1680», Syracuse University, PhD of Philosophy.
- POLLOCK, S. (2006), *The Language of the Gods in the World of Men: Sanskrit, Culture and Power in Premodern India*, Berkeley, University of California Press.
- 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.
- RAJ, K. (2001), *Relocating Modern Science: Circulation and the Construction of Knowledge in South Asia and Europe, 1650-1900*, Basingstoke, Palgrave.
- RAMAN, B. (2009), « Tamil Munshis and Kacceri Tamil under the Company's Document Raj in Early-nineteenth-century Madras », in T. Trautmann, ed., *The Madras School of Orientalism: Producing Knowledge in Colonial South India*, New Delhi, OUP, pp. 209-232.
- RAMAN, B. (2012), *Document Raj: Writing and Scribes in Early Colonial South India*, Chicago/Londres, The University of Chicago Press.
- RAO, V. N., SHULMAN, D., SUBRAHMANYAM, S. (2001), *Textures of Time: Writing History in South India, 1600-1800*, New Delhi, Permanent Black. Trad. fr., Seuil, 2004 [avec préface].
- RICHTER, D. K. (1988), « Cultural Brokers and Intercultural Politics: New York-Iroquois Relations, 1664-1701 », *The Journal of American History*, 75 (1), pp. 40-67.
- ROSCIONI, G. L. (2001), *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni, e fughe di giovani gesuiti italiani*, Torino, Einaudi.
- ROTHMAN, N. (2006), « Between Venice and Istanbul: Trans-Imperial Subjects and Cultural Mediation in the Early Modern Mediterranean », PhD, University of Michigan.
- ROVISCO, M. & NOWICKA, M. ed. *The Ashgate Research Companion to Cosmopolitanism*, Ashgate, (2011).
- RUBIÈS, J.-P. (2000), *Travel and Ethnology in the Renaissance: South India through European Eyes, 1250-1625*, Cambridge, CUP.
- RUBIÈS, J.-P. (2001), « The Jesuit Discovery of Hinduism; Antonio Rubino's Account of the History and Religion of Vijayana-gara (1608) » (« Archiv für Religionsgeschichte » 3), pp. 210-256.
- RUBIÈS, J.-P. (2005), « The Concept of Cultural Dialogue and the Jesuit Method of Accommodation », *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 74 (147), pp. 237-280.
- SARMA, S. R. (2009), « Persian-Sanskrit lexica and the dissemination of Islamic Astronomy and Astrology in India », in G. Gnoli & A. Panaino, eds., *Kayd: Studies in History of Mathematics, Astronomy and Astrology in Memory of David Pingree*, Rome, Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, pp. 129-150.
- SCHAFFER, S., ROBERTS, L., RAJ, K., DELBOURGO, J. (2009), *The Brokered World: Go-Betweens and Global Intelligence, 1770-1820*, Sagamore Beach, Science History Publications.
- SCHURHAMMER, G. (1963), « Der Marathidichter Thomas Stephens, S.I., Neue Documente », in L. Szilas ed., *Orientalia*, Lisbonne, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, pp. 377-91.
- STEVENS, P. & SAPRA, R. (2007), « Akbar's Dream: Moghul Toleration and English/British Orientalism », *Modern Philology*, 104 (3), pp. 379-411.
- STUURMAN, S. (2007), « Cosmopolitan Egalitarianism in the Enlightenment: Anquetil Duperron on India and America », *Journal of the History of Ideas*, 68 (2) pp. 255-278.
- SUBRAHMANYAM, S. (2001), « Du Tage au Gange au XVI^e siècle: une conjoncture

- millénariste à l'échelle eurasiatique », *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, 56^e année, 1, pp. 51-84.
- SUBRAHMANYAM, S. (2008), « On the Hat Wearers, Their Toilet Practices, and Other Curious Usages », in K. Chatterjee & C. Hawes, eds., *Europe Observed: Multiple Gazes in Early Modern Encounters*, Cranbury, NJ, Rosemont Publishing and Printing, pp. 45-82.
- SUBRAHMANYAM, S. (2011), *Three Ways to Be Alien: Travails and Encounters in the Early Modern World*, Waltham, Mass., Brandeis University Press.
- SWEET, J. (2011), *Domingues Alvares, African Healing, and the Intellectual History of the Atlantic World*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- SWEETMAN, W. (2014), « Retracing Bartholomaeus Ziegenbalg's Path », in E. Fihl & A. R. Venkatachalapathy, eds., *Beyond Tranquebar: Grappling Across Cultural Borders in South India*, Hyderabad, Orient Blackswan, pp. 304-321
- TAVAKOLI-TARGHI, M. (2001), *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism, and Historiography*, Basingstoke, Palgrave.
- TOBY, R. (1994), « The "Indianness" of Iberia and Changing Japanese Iconographies of Other », in S. B. Schwartz, ed., *Implicit Understandings: Observing, Reporting and Reflecting on the Encounters between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*, Cambridge, CUP, pp. 323-352.
- TRAUTMANN, T., ed. (2009), *The Madras School of Orientalism: Producing Knowledge in Colonial South India*, New Delhi, OUP.
- TRUSCHKE, A. (2012a), « Cosmopolitan Encounters: Sanskrit and Persian at the Mughal Court », Columbia University, PhD.
- TRUSCHKE, A. (2012b), « Defining the Other: An Intellectual History of Sanskrit Lexicons and Grammars of Persian », *Journal of Indian Philosophy*, 40, pp. 635-668.
- VENKATACHALAPATHY, A.R. (2009), « "Grammar, the Frame of Language": Tamil Pandits at the College of fort St George », in T. Trautmann, ed. *The Madras School of Orientalism: Producing Knowledge in Colonial South India*, New Delhi, OUP, pp. 113-125.
- WAGONER, P. (1996), « "Sultan among Hindu Kings": Dress, Titles, and the Islamization of Hindu Culture at Vijaynagara », *Journal of Asian Studies*, 55 (4), pp. 851-880.
- WORMSER, P. (2012), *Le Bustan al-Salatin de Nuruddin ar-Raniri: Réflexions sur le rôle culturel d'un étranger dans le monde malais au XVII^e siècle*, Paris, Cahiers d'Archipel, 41.
- XAVIER, A.B. (2012), « Purity of Blood and Caste: Identity narratives in Goan Elites », in *Race and Blood in Spain and Colonial Hispano-America*, M. E. Martínez, M. S. Herring Torres & D. Nirenberg, Berlin, eds., LIT Verlag, pp. 125-149.
- XAVIER, A. Barreto & ŽUPANOV, I. G. (2015), *Catholic Orientalism: Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th-18th Centuries)*, New Delhi, OUP.
- YANAKAKIS, Y. (2008), *The Art of Being In-Between: Native Intermediaries, Indian Identity, and Local Rule in Colonial Oaxaca*, Durham, Duke University Press.
- ZHENG, M. (2014), « Subaltern Cosmopolitanism: concept and approaches », *The Sociological Review*, 62, pp. 137-148.
- ŽUPANOV, I. G. (1996), « Le repli du religieux: Les missionnaires jésuites du XVII^e siècle entre la théologie chrétienne et une éthique païenne », *Annales HSS*, 6, pp. 1201-1223.
- ŽUPANOV, I. G. (2005), *Missionary Tropics: The Catholic Frontier in India (16th-17th centuries)*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

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.

ŽUPANOV, I. G. & XAVIER, A. Barreto (2014), «Quest for Permanence in the Tropics: Portuguese Bioprospecting in Asia (16th-18th centuries)», *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 57 (4), pp. 511-548.