

Université de Lausanne

**Travaux de Science Politique**  
**Political Science Working Paper Series**

**Habermas au Bengale,**  
ou comment « provincialiser l'Europe »  
avec Dipesh Chakrabarty

Romain BERTRAND (CERI-Sciences Po.)

**N° 40 (2009)**

**Editeur responsable**

Dr. Lionel Marquis

Université de Lausanne  
Institut d'Etudes Politiques et Internationales  
Bâtiment Anthropole • 1015 Lausanne  
CH – Switzerland

Tel +41 21 692 31 40

Fax +41 21 692 31 45

Marie-Francoise.OlivaPerez@unil.ch ou Nicole.Ferrari@unil.ch

<http://www.unil.ch/iepi>

**CRAPUL**

(Centre de Recherche sur l'Action Politique de l'Université de Lausanne)

La collection **Travaux de Science Politique** vise à diffuser des travaux de chercheuses et chercheurs rattachés à l'Institut d'Etudes Politiques et Internationales (IEPI) de l'Université de Lausanne. Il peut s'agir de textes en prépublication, de communications scientifiques ou d'excellents mémoires d'étudiants. Ces travaux sont publiés sur la base d'une évaluation interne par deux membres de l'IEPI. Les opinions émises n'engagent cependant que la responsabilité de l'auteur•e.

Les **Travaux de Science Politique** sont accessibles gratuitement sur [www.unil.ch/iepi](http://www.unil.ch/iepi) (suivre le lien « Publications »).

The **Political Science Working Papers Series** is intended to promote the diffusion of work in progress, articles to be published and research findings by researchers of the Institute of Political and International Studies, University of Lausanne. The papers submitted are refereed by two members of the Institute. The opinions expressed are those of the author(s) only.

The **Political Science Working Papers** are available free of charge at [www.unil.ch/iepi](http://www.unil.ch/iepi) (click on « Publications »).

© Romain Bertrand

Layout : Elena Avdija

Couverture : Unicom, Université de Lausanne

# Habermas au Bengale, ou comment « provincialiser l'Europe » avec Dipesh Chakrabarty

Romain Bertrand<sup>1</sup>

Centre d'études et de recherches internationales (CERI), Sciences Po. Paris

## Résumé

Si l'actualité éditoriale fait la part belle aux « études postcoloniales », il est peu d'analyses qui tentent de rendre compte de leur émergence dans le champ des sciences sociales. Cet essai se propose pour cela de restituer quelques éléments de généalogie de la « critique postcoloniale », en particulier en rappelant les apports du courant historiographique indianiste des *Subaltern Studies* à l'élaboration de la problématique de la déconstruction de l'archive coloniale. Il vise, dans un second temps, à proposer une lecture approfondie de l'ouvrage de Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe* (2000), et ce afin de montrer que l'objet de son propos n'est pas le rejet pur et simple de la « pensée occidentale », mais la mise au point de techniques de guérilla narrative visant à lutter contre les biais européocentristes de certains secteurs disciplinaires des sciences sociales.

Mots-clefs : études postcoloniales ; *subaltern studies* ; colonialisme

## Abstract

Although « postcolonial studies » have been flourishing in recent years, few analyses have tried to explain the emergence of this paradigm in the field of social sciences. This essay aims at reconstructing some genealogical elements of the « postcolonial criticism », most notably by recalling how *Subaltern Studies*, with their historical indianism, contributed to the debate about the colonial archive's deconstruction. This essay also proposes a reflective reading of Dipesh Chakrabarty's work, *Provincializing Europe* (2000), to show how his thought is not a simple reject of the « occidental thought », but rather represents an attempt to develop new techniques of « narrative guerilla » to fight Europe-centered views in some social sciences subfields.

Keywords: postcolonial studies ; subaltern studies ; colonialism

---

<sup>1</sup> Romain Bertrand est directeur de recherche de la Fondation nationale des sciences politiques (FNSP), rattaché au Centre d'études et de recherches internationales (CERI, 56 rue Jacob, 75 006 Paris). Il est notamment l'auteur de : *Indonésie, la démocratie invisible. Violence, magie et politique à Java* (Paris, Karthala, 2002) ; *Etat colonial, noblesse et nationalisme à Java : la Tradition parfaite (17<sup>ème</sup>-20<sup>ème</sup> siècle)* (Paris, Karthala, 2005) ; *Mémoires d'empire. La controverse autour du "fait colonial"* (Bellecombe-en-Bauge, Editions du Croquant, 2006). Membre du comité de rédaction de la revue *Politix*, il co-anime au CERI le séminaire de recherche « Etat, nation, empire ». Courriel : romain.bertrand@sciences-po.fr

# Table des Matières/Contents

RÉSUMÉ .....	3
ABSTRACT .....	3
LES MATRICES DU QUESTIONNEMENT POSTCOLONIAL : L'HÉRITAGE SUBALTERNISTE .....	5
QUE FAIRE DES NON-HUMAINS ? LA QUESTION CRITIQUE DE LA PRISE EN CHARGE DU RAPPORT À L'INVISIBLE .....	10
MISÈRES DE L'UTILITARISME : LE SUJET EN QUESTION(S) .....	14
PLURALISER LA GÉNÉALOGIE DE LA « MODERNITÉ POLITIQUE » .....	16
LA CIVILITÉ EN PARTAGE : POUR UNE HISTOIRE CONNECTÉE DES IDÉES POLITIQUES .....	19
UN DISPOSITIF DE GUÉRILLA NARRATIVE : LA "TRADUCTION DENSE" .....	22
BIBLIOGRAPHIE .....	26

## Remerciements

Pour leurs relectures attentives d'une première version de ce texte, je tiens ici à remercier chaleureusement Jean-François Bayart, Frédérique Matonti, Daniel Mouchard, Jacques Pouchepadass et Stéphane Van Damme.

# Habermas au Bengale, ou comment « provincialiser l'Europe » avec Dipesh Chakrabarty

Depuis quelque temps, un étrange débat intellectuel prend place en France. Étrange, car son objet et ses termes mêmes restent particulièrement élusifs. Ceux qui le font exister en s'étrillant l'ont baptisé du nom de code « postcolonial », sans avoir toutefois pris la peine de préciser au préalable ce que cette désignation séduisante était censée recouvrir<sup>2</sup>. A qui s'enquière de leurs auteurs de référence, les importateurs hexagonaux des « études postcoloniales » se contentent le plus souvent de prendre des mines de conspirateurs inspirés, puis d'en appeler à l'immensité d'un annuaire de noms que l'on imagine dès lors épais comme un répertoire téléphonique. La politique de traduction quelque peu erratique de certains éditeurs – qui font voisiner sur les rayons de librairie Gayatri Spivak, Stuart Hall, Antonio Negri et les *Queer Studies* – n'aide pas à clarifier le débat. A l'instar d'une panacée ou d'une arme secrète, la chose « postcoloniale » est en tout cas réputée nouvelle, puissante, et ce faisant susceptible de faire trembler le sol meuble de sciences humaines et sociales « occidentalocentrées ». Diable, mais de quoi s'agit-il donc ?

## Les matrices du questionnement postcolonial : l'héritage subalterniste

Du moins pour ce qui est du domaine des sciences sociales (histoire, anthropologie et sociologie), qui est le seul dans lequel je souhaite ici m'aventurer<sup>3</sup>, la chose n'est en réalité pas si nouvelle. Bien qu'il se soit parfois rétrospectivement adjoint quelques illustres pères fondateurs issus des *cultural studies* des années 1970, le courant des *postcolonial studies* s'est en réalité développé au sortir des années 1980, à partir d'une double matrice théorique. Celle, en premier lieu, de la critique « postmoderne » de l'argument d'autorité ethnographique, pour partie consonante avec le travail de déconstruction des imaginaires orientalistes d'Edward Said<sup>4</sup>, et incarnée par l'ouvrage de George Marcus et James Clifford (*Writing Culture : The Poetics and Politics of Ethnography*, paru en 1986<sup>5</sup>). Celle, en second lieu, des

---

<sup>2</sup> Pour d'intrigantes passes d'armes de ce type, cf. Jean-Loup Amselle, *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Stock, 2008, et François Cusset, « Dos à dos », *Les Inrockuptibles*, n° 655, 17 juin 2008, p. 72.

<sup>3</sup> Raison pour laquelle l'on ne détaille pas ici plus avant les travaux d'Edward Said qui, tout comme ceux de Stuart Hall, furent tout d'abord utilisés dans le domaine des *literary* et des *cultural studies*, et par rapport auxquels les praticiens d'« études postcoloniales » issus de la mouvance « subalterniste » se sont parfois situés, au plan théorique, de façon très critique. Sur les *cultural studies*, cf. Armand Mattelart et Erik Neveu, *Introduction aux cultural studies*, Paris, La Découverte, 2008.

<sup>4</sup> Edward Said, *Orientalism*, New York, Pantheon Books, 1978.

<sup>5</sup> James Clifford et George E. Marcus (eds.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986.

« études subalternistes<sup>6</sup> », dont la naissance publique est à dater de la parution du premier volume éponyme d'essais (*Subaltern Studies I*), en 1982<sup>7</sup>. De fait, de nombreux auteurs aujourd'hui associés aux « études postcoloniales » ont fait leurs premières armes théoriques au sein du collectif animé par l'historien de l'Université du Sussex Ranajit Guha – comme Dipesh Chakrabarty, Partha Chatterjee et Gayatri Chakravorty Spivak. Le projet des « subalternistes » était initialement de lutter contre les biais élitistes de l'historiographie – tant colonialiste-britannique que nationaliste-indienne – de l'Inde coloniale, et ainsi d'opposer à la voix tonitruante des dominants celle, systématiquement ignorée ou disqualifiée, des « acteurs subalternes » (ouvriers, paysans, petits artisans) de la situation impériale<sup>8</sup>. Il fallait pour cela, chemin faisant, briser le carcan d'une histoire anglo-centrée de l'Inde coloniale, toujours plus attentive aux péroraisons des théoriciens victoriens de l'impérialisme qu'aux propos des poètes bengalis ou des rebelles paysans d'Uttar Pradesh<sup>9</sup>. Ranajit Guha écrivait sans équivoque, dans l'avant-propos en forme de manifeste du premier volume des *Subaltern Studies* :

« Ce que, clairement, cette historiographie [élitiste et] anhistorique laisse de côté, c'est la politique du peuple (the politics of the people). Car il existait, tout au long de la période coloniale, parallèlement au domaine de la politique des élites, un autre domaine politique indien au sein duquel les principaux acteurs n'étaient pas les groupes dominants de la société indigène ou des autorités coloniales, mais les classes et groupes subalternes qui formaient la masse de la population laborieuse et les strates intermédiaires des villes et des campagnes – autrement dit : le peuple. Il s'agissait là d'un domaine autonome, qui ne prenait pas sa source dans, ni ne dépendait de, la politique des élites. Ce domaine était de caractère traditionnel dans la mesure seulement où ses racines plongeaient dans les temps précoloniaux, mais il n'était en aucun cas de nature archaïque au sens de démodé. Loin d'être anéanti ou rendu virtuellement inefficace – ainsi que le fut la politique des élites de type traditionnel – par l'intrusion du colonialisme, ce domaine continua à opérer vigoureusement en dépit de celle-ci,

---

<sup>6</sup> Pour une présentation synthétique des *Subaltern Studies*, cf. Isabelle Merle, « Les *Subaltern Studies*. Retour sur les principes fondateurs d'un projet historiographique de l'Inde coloniale », *Genèses*, 56, 2004, pp. 131-147, et Jacques Pouchepadass, « Que reste-t-il des *Subaltern Studies* ? », *Critique internationale*, 24, 2004, pp. 67-80.

<sup>7</sup> *Subaltern Studies I. Writings on South Asian History and Society*, New Delhi, Oxford University Press, 1982. Il faut en outre ajouter à ce premier volume collectif l'ouvrage en forme de manifeste de Ranajit Guha, publié l'année suivante : *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, New Delhi, Oxford University Press, 1983.

<sup>8</sup> Le principal adversaire des « subalternistes » était ainsi, dans le champ de l'histoire indianiste, « l'école de Cambridge », et en particulier, parmi les membres de celle-ci, Chris Bayly et David Washbrook – lequel s'engagea dans une violente polémique avec Gyan Prakash. Sur les tenants et aboutissants de ce débat, cf. Nicholas B. Dirks, « South Asian Studies : Futures Past », dans David Szanton (ed.), *The Politics of Knowledge: Area Studies and the Disciplines*, Berkeley, University of California Press, 2003.

<sup>9</sup> Il faut noter ici l'influence sur Guha du travail de deux grands historiens indianistes : Eric Stokes et Bernard Cohn. Stokes (1924-1981) est notamment l'auteur de *The Peasant and the Raj. Studies in Agrarian Societies and Peasant Rebellion in Colonial India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978 – recueil d'articles prenant argument avec une interprétation trop déterministe des dynamiques de soulèvement liées au mouvement des Cipayes (1857-1858) et plaidant, contre les généralisations et les dichotomies faciles, pour une ethnographie historique nuancée du monde des campagnes. Cohn (1928-2003) a été l'un des premiers historiens à explorer systématiquement les « modalités documentaires » du projet impérial britannique, en s'intéressant au rôle de techniques de gouvernement joué par les discours ethnographiques, les cartes et les statistiques coloniales (*An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Oxford, Oxford University Press, 1987, et *Colonialism and Its Forms of Knowledge. The British in India*, Princeton, Princeton University Press, 1996). Cohn contribuera d'ailleurs, en 1985, au quatrième volume des *Subaltern Studies*.

s'ajustant de lui-même aux conditions prévalant sous le Raj et développant à bien des égards des courants nouveaux, aussi bien dans leur forme que dans leur contenu. Tout aussi moderne que la politique des élites, il s'en distinguait par sa profondeur temporelle, relativement plus importante, et par sa structure<sup>10</sup>. »

D'inspiration néo-marxiste (gramscienne<sup>11</sup>), le collectif des *Subaltern Studies* entendait rendre leurs raisons aux groupes populaires, dont les révoltes n'avaient été jusque-lors interprétées qu'au prisme déformant de l'hypothèse méprisante d'une adhésion passive au propos des élites, voire dans les termes ouvertement accusateurs d'un déferlement d'irrationalité et d'archaïsmes<sup>12</sup>. Pour Ranajit Guha, il était par contraste question de documenter un « domaine autonome » d'action et de pensée propre aux mondes subalternes locaux, et irréductible aux systèmes de savoir des hérauts de l'ordre colonial (et des membres de l'élite nationaliste du Congrès)<sup>13</sup>. Il fallait faire, pour le paysan d'Uttar Pradesh et le tisserand du Bihar, ce que l'historien britannique E. P. Thompson, membre de la célèbre revue *Past and Present*, venait de faire pour les petits artisans de l'East End londonien et les mineurs de Cornouaille : les « sauver de l'immense condescendance de la postérité », autrement dit arracher le récit à la première personne de leurs peines et de leurs espérances aux oubliettes dans lesquelles l'avait relégué l'archive officielle de l'Etat-nation<sup>14</sup>. La filiation avec E. P. Thompson était d'autant plus revendiquée que celui-ci avait fait forte impression lors de sa tournée de conférences en Inde en 1976-1977<sup>15</sup>. Les liens personnels du grand historien avec l'Inde n'étaient en outre pas quantité négligeable, puisque son père, E. J.

---

<sup>10</sup> Ranajit Guha, « On Some Aspects of the Historiography of Colonial India », *Subaltern Studies I*, Delhi, Oxford University Press, 2002, p. 4 (italiques d'origine).

<sup>11</sup> Rappelons que la notion même de « subalterne » est empruntée à Gramsci. Pour une réflexion critique sur l'usage de la catégorie dans les premiers travaux des *Subaltern Studies*, cf. David Arnold, « Gramsci and Peasant Subalternity in India », dans Vinayak Chaturvedi (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, Londres, Verso, 2000, pp. 24-49.

<sup>12</sup> Pour une déconstruction « subalterniste » de la lecture coloniale du charisme de Gandhi, particulièrement attentive à la pluralité des énonciations locales des raisons de l'adhésion au message du Mahatma, cf. Shahid Amin, « Gandhi as Mahatma. Gorakhpur District, Eastern UP, 1921-1922 », *Subaltern Studies III*, New Delhi, Oxford University Press, 1984, pp. 1-61.

<sup>13</sup> Argument réitéré avec force dans Ranajit Guha, *Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India*, Harvard University Press, 1997, p. 24.

<sup>14</sup> E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, New York, Vintage, 1966 [1963], p. 12. Le premier numéro de *Past and Present* parut en février 1952. Sur la fondation de la revue et son projet historiographique, cf. Christopher Hill, Rodney H. Hilton et E. J. Hobsbawm, « Past and Present : Origins and Early Years », *Past and Present*, 1983, 100 (1), pp. 3-14. Les fondateurs de *Past and Present* (John Morris, E. Hobsbawm, C. Hill, R. H. Hilton) étaient tous membres de l'Historians' Group du British Communist Party (Morris avait initialement suggéré de baptiser la revue *Bulletin of Marxist Historical Studies*), mais en furent presque tous expulsés en 1956-1957, à la suite de leurs prises de position critiques durant la « crise hongroise ». Bien que très proche des fondateurs de la revue, E. P. Thompson (1924-1993) ne signa son premier article dans *Past and Present* qu'en 1967, et ne rejoignit le comité éditorial qu'en 1969 (Paul Slack et Joanna Innes, « E. P. Thompson – Writer, Historian, Polemicist and Editor of *Past and Present* – Obituary », *Past and Present*, 1994, 142 (1), pp. 3-5).

<sup>15</sup> Sur cette influence, cf. Sumit Sarkar, « The Relevance of E. P. Thompson », dans S. Sarkar, *Writing Social History*, Delhi, Oxford University Press, 1997, pp. 50-81. Pour le point de vue de Thompson sur cette tournée, cf. le résumé de ses notes personnelles (« Six Weeks in India ») – notes extraites des archives John Saville de la Brynmor Jones Library de l'Université de Hull (<http://readingthemaps.blogspot.com/2007/03/appetite-for-archives-new-light-on-ep.html>). Thompson y exprime une critique sans concession des dérives répressives de l'état d'urgence proclamé par Indira Gandhi, mais aussi des attitudes – l'une complice l'autre passive – du Communist Party of India et de la gauche britannique face à ces dérives.

Thompson – pasteur méthodiste dans le sud de l'Inde puis figure marquante des milieux intellectuels britanniques de l'entre-deux-guerres – était devenu un proche de Tagore (avec lequel il se brouilla) et de Nehru<sup>16</sup>.

La critique sans concession que Thompson avait faite au milieu des années 1960 du dogmatisme althussérien (relayé en Grande-Bretagne par Perry Anderson et Tom Nairn)<sup>17</sup> lui avait sans doute acquis par avance l'admiration de ceux qui allaient devenir les membres fondateurs des *Subaltern Studies*, et qui se trouvaient eux-mêmes en bute à l'orthodoxie marxiste, alors dominante sur les campus indiens<sup>18</sup>. Le projet « subalterniste » visait toutefois à une critique non seulement de la *doxa* marxiste universitaire, mais aussi de la rhétorique socialisante de l'Etat, qui ne faiblissait pas alors même qu'éclatait au grand jour l'échec de la *Green Revolution* et que se perpétuaient les situations d'extrême misère dans les bidonvilles et les campagnes. Le mot d'ordre d'une *history from below* était alors, de toute façon, dans l'air du temps. Le projet « subalterniste » fut ainsi, au départ, solidaire d'autres entreprises historiographiques qui, comme la nouvelle histoire sociale britannique (E. P. Thompson, Eric Hosbawm), la *microstoria* italienne (Carlo Poni, Carlo Ginzburg, Giovanni Levi) ou « l'histoire du quotidien » allemande (*Alltagsgeschichte*) (Alf Ludtke, Hans Medick), visaient, dans le sillage des *Annales* mais en préférant la monographie à la fresque quantitativiste, à écrire l'histoire oubliée des « sans voix de l'histoire » (Jacques Rancière<sup>19</sup>).

Mais si les « subalternistes » œuvraient dans l'orbite de l'histoire sociale des humbles, se posant en compagnons de route d'une historiographie européenne militante, de vifs débats, tant théoriques que politiques, fissurèrent très vite le groupe. La pierre d'achoppement fut celle des limites logiques (et des usages narratifs parfois cavaliers) de la catégorie fondatrice. La définition des « subalternes » était de fait rien moins que consensuelle parmi les « subalternistes », qui ne s'accordaient vraiment ni sur leurs propriétés sociales objectives, ni sur le degré d'« autonomie » de leurs pratiques par rapport à celles des classes dominantes, ni surtout sur les techniques mobilisées pour « faire entendre leurs voix ». Guha avait initialement éludé la question de la caractérisation sociologique de la notion en définissant les subalternes comme « la masse de la population laborieuse et les strates intermédiaires des villes et des campagnes – autrement dit : le peuple ». Dans les faits, les « subalternistes » usèrent surtout d'une définition relative – ou plutôt *relationnelle* – de la notion de « subalternité » dans leurs analyses du monde rural indien. Dès lors, même un paysan à fort revenu, appartenant à l'élite politique de son village et régnant en maître tyrannique sur des familles de journaliers, pouvait être considéré comme un subalterne au regard de sa relation de dépendance à l'égard d'un grand propriétaire terrien *zamindar*<sup>20</sup>. Et *quid* du jeu complexe entre les variables de caste et de genre ? La notion de « subalternité » était une boîte de Pandore.

Sumit Sarkar partit ainsi en guerre contre « l'essentialisme » de Partha Chatterjee, accusé d'emprisonner les acteurs subalternes dans une illusoire

---

<sup>16</sup> Mary Lago, *“India's Prisoner”*. A Biography of Edward John Thompson (1886-1946), Columbia (Miss.), University of Missouri Press, 2001.

<sup>17</sup> En particulier dans « Peculiarities of the English » (1964), repris dans *The Poverty of Theory and Other Essays*, New York, Monthly Review Press, 1979.

<sup>18</sup> Dipesh Chakrabarty, « Marx after Marxism. A Subaltern Historian's Perspective », *Economic and Political Weekly*, 28 (22), 29 mai 1993, pp. 1094-1096.

<sup>19</sup> Jacques Rancière, *La Nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Paris, Fayard, 1981, et *La Méésentente*, Paris, Galilée, 1995.

<sup>20</sup> Cf. sur ce point D. Arnold, « Gramsci and Peasant Subalternity », art. cit., p. 35.



« communauté villageoise », autrement dit dans des identités immuables<sup>21</sup>. Dans un geste théâtralisé de rupture avec Guha, Gayatri Spivak mit en outre violemment en cause la prétention de l'historien, membre de l'élite éduquée et héritier des théories européocentristes du sujet, à parler au nom de « subalternes » réifiés sous forme d'une collectivité indifférenciée<sup>22</sup>. Puis Rosalind O'Hanlon poussa un cran plus avant la critique en pointant les effets délétères de la résurgence anachronique des mythologies du sujet autonome au cœur d'un projet historiographique soucieux de restituer les catégories indiennes et subalternes « autonomes » de l'énonciation de soi<sup>23</sup>. Dipesh Chakrabarty s'interrogea alors sur la validité même des catégories de l'histoire universitaire européenne, irrémédiablement acoquinées à l'entreprise coloniale, pour comprendre dans leur singularité les pratiques indiennes du rapport à la parole et au passé<sup>24</sup>. Il écrivait notamment, en 1995, jetant les bases d'une critique radicale du rapport aux philosophies de l'histoire : « Passer du registre de la déploration à celui de l'ironie, voilà le déplacement qu'opère l'incrédulité face aux métarécits de l'Europe des Lumières<sup>25</sup> ».

---

<sup>21</sup> Sumit Sarkar, "The Decline of the Subaltern in *Subaltern Studies*", dans S. Sarkar, *Writing Social History...*, op. cit., pp. 82-108.

<sup>22</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak ?", dans Cary Nelson et Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Chicago, University of Illinois Press, 1988, pp. 271-313. Cf., parmi la masse de réactions suscitées par ce texte, le très intéressant commentaire philosophique de Warren Montag, « "Les subalternes peuvent-elles parler ?" et autres questions transcendantales », *Multitudes*, 26, automne 2006 (trad. A. Blanchard et J. Vidal), qui pointe notamment le mauvais procès fait à Foucault par Spivak.

<sup>23</sup> Rosalind O'Hanlon, « Recovering the Subject : Subaltern Studies and Histories of Resistance in Colonial South Asia », *Modern Asian Studies*, 1988, 22 (1), pp. 189-224. Dans un essai co-signé avec David Washbrook en 1992, R. O'Hanlon dénonçait en termes plus véhéments encore le risque de misérabilisme « tiers-mondiste » et de dérives "indigénistes" anti-libérales que faisait courir aux *Subaltern Studies* leur compagnonnage avec des formes de plus en plus appauvries de critique textuelle postmoderniste (R. O'Hanlon et D. Washbrook, "After Orientalism : Culture, Criticism and Politics in the Third World", *Comparative Studies in Society and History*, 34 (1), 1992, pp. 141-167), rejoignant ainsi la critique de Sumit Sarkar à l'encontre de Partha Chatterjee.

<sup>24</sup> Dipesh Chakrabarty, « Postcoloniality and the Artifice of History : Who Speaks for the "Indian" Pasts ? », *Representations*, 1992, 37, pp. 1-26. Cf. aussi, pour un argumentaire similaire, Gyan Prakash, "Writing Post-Orientalist Histories of the Third World : Perspectives from Indian Historiography", *Comparative Studies in Society and History*, 32 (2), 1990, pp. 383-408.

<sup>25</sup> Dipesh Chakrabarty, « Radical Histories and Question of Enlightenment Rationalism : Some Recent Critiques of Subaltern Studies », *Economic and Political Weekly*, 8 avril 1995, 30(14), pp. 751-759 (cité in Jacques Pouchepadass, « Les *Subaltern Studies* ou la critique de la modernité occidentale », *L'Homme*, 156, 2000, p. 176). La mention du passage au mode ironique dans la relation au discours philosophique sur les Lumières doit s'entendre ici, me semble-t-il, dans une acception elle-même philosophique (ainsi que chez Nietzsche et Jankélévitch), c'est-à-dire comme une exhortation productive à la mise en discussion des paroles d'autorité, et non comme un simple appel à la moquerie négatrice. L'ironie n'est pas anti-philosophique : c'est un mode philosophique critique – de type généalogique (Vladimir Jankélévitch, *L'Ironie*, Paris, Flammarion, 1999 [1936]).

## Que faire des non-humains ? La question critique de la prise en charge du rapport à l'invisible

Une implacable logique de radicalisation théorique se mit de la sorte en branle<sup>26</sup>, qui conduisit à l'émergence d'un questionnement-clef : comment rendre compte, dans les termes des sciences historiques telles qu'elles se sont historiquement constituées, de ces « pratiques de vie » (D. Chakrabarty) qui échappent à la prise du récit séculariste et « historiciste » (c'est-à-dire évolutionniste) qui est leur mode majeur ? Comment faire sens, autrement que dans le registre de « l'incomplétude » ou de la « pathologie » (c'est-à-dire de "l'arriération" au sens propre), de répertoires de pratiques laissant une large place au "surnaturel" et à "l'invisible", c'est-à-dire aux acteurs non-humains (divinités, esprits) (PE, p. 32<sup>27</sup>) ? Comment, par exemple, prendre *vraiment* au sérieux le témoignage d'un dirigeant paysan d'insurrection anticoloniale lorsque celui-ci affirme posément que l'ordre de révolte est venu de la divinité Santal Thakur et de "personne d'autre"<sup>28</sup> ? Que faire, pour ne pas le dénaturer, du propos d'une femme musulmane qui explique que le tissage ou le pilonnage du mil sont des actes de dévotion mystique (*dhikr*), « offerts comme des dons à un *pir* » (maître spirituel soufi<sup>29</sup>) (PE, p. 81) ?

La réponse initiale (en particulier chez Dipesh Chakrabarty, Gyan Pandey et Ranajit Guha<sup>30</sup>, qui tous s'étaient intéressés à des formes de production artisanale indienne durant la période coloniale) avait tout simplement consisté, en accord avec le scénario linéaire de l'orthodoxie marxiste, à faire de ces pratiques "autres" des « survivances » d'un monde appelé à disparaître avec l'inéluctable insertion du sous-continent indien dans le système capitaliste mondial – et ce faisant avec la transmutation du plomb des perceptions subjectives différenciées des activités productives en étalon-or du « travail abstrait » (PE, pp. 71, 78-83, 102-105). D. Chakrabarty lui-même avait manié sans états d'âme le rude langage évolutionniste de la "carence" (de la société indienne par rapport au scénario marxiste du développement du capitalisme européen) en se demandant, en exergue à son enquête historique sur les travailleurs bengalis des moulins à jute, « ce qui se passe lorsque l'on se trouve face à une "classe ouvrière" née dans une culture

---

<sup>26</sup> Tous les auteurs des *Subaltern Studies* ne s'engagèrent pas dans cette voie de la surenchère critique. Ainsi David Hardiman publia-t-il en 1996 un ouvrage en tous points fidèle aux préceptes originels de "l'histoire par le bas" et résolument indifférent aux controverses ambiantes (*Feeding the Baniya : Peasants and Usurers in Western India*, Delhi, Oxford University Press).

<sup>27</sup> Nous abrégeons ici par PE : Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000. Les guillemets à la française signalent une citation directe des textes tiers, ceux à l'anglaise sont de l'ordre du commentaire.

<sup>28</sup> L'exemple concernant le rôle joué par la divinité Thakur dans la rébellion Santal de 1855 vient d'un texte célèbre de Ranajit Guha (« The Prose of Counter-Insurgency », *Subaltern Studies II*, Delhi, Oxford University Press, 1983, pp. 1-40), que Chakrabarty commente longuement (PE, pp. 102-106).

<sup>29</sup> L'exemple de la conception du tissage comme acte de *dhikr* (récitation mystique des noms d'Allah) est emprunté par Chakrabarty à Richard M. Eaton, *Sufis of Bijapur, 1300-1700. Social Roles of Sufis in Medieval India*, Princeton, Princeton University Press, 1978.

<sup>30</sup> Ranajit Guha, *Elementary Aspects...*, op. cit. ; Gyanendra Pandey, *The Construction of Communalism in North India*, Delhi, Oxford University Press, 1992 ; Dipesh Chakrabarty, *Rethinking Working-Class History: Bengal, 1890-1940*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

caractérisée par la persistance des relations précapitalistes (ou par l'absence des notions de "citoyenneté", d'"individualisme", d'"égalité devant la loi", etc)<sup>31</sup> ».

Il ne s'agissait dès lors pas de documenter des « économies morales » singulières, mais de comprendre comment un ordre capitaliste avait pu s'édifier dans un pays n'ayant pas connu de "révolution bourgeoise", et donc sur le terreau « de liens [sociaux] précapitalistes, de nature non-individualiste mais hiérarchique et illibérale<sup>32</sup> ». Ce que disaient (ou criaient) les acteurs de leur rapport ordinaire aux divinités ou à la loi d'airain des sacrifices ne pouvait relever que de la « fausse conscience », c'est-à-dire des chimères de l'exploitation. Ainsi continuait à s'opérer, sans heurts apparents, la réduction « historiciste » de l'étrangeté : le rapport aux divinités, consubstantiel à de nombreuses activités sociales, était voué à s'étioler irréversiblement par suite de la généralisation de la conscience « moderne » de classe, tout comme l'immolation rituelle par le feu des veuves de hautes castes (*satī*) – objet d'un très vif débat indien et colonial dans la seconde moitié du 19<sup>ème</sup> siècle – était appelée à être balayée par le progrès irrésistible du discours séculariste libéral sur l'égalité des droits entre hommes et femmes. Bref : les premiers travaux des « subalternistes » étaient en prise sur un discours « moderniste », dont l'impérieux idéal de justice sociale, dans une Inde à peine échappée à l'état d'urgence d'Indira Gandhi (1975-1977) et travaillée par la montée en puissance politique des basses castes, reposait encore et toujours sur la figure « universelle » de l'individu-citoyen « rationnel », porteur de droits imprescriptibles (de parole, de propriété de soi) sanctifiés par la loi.

C'est bien, comme l'explique D. Chakrabarty, de la remise en cause de cette orientation intellectuelle et politique originelle que date l'apparition de la critique « postcoloniale » du positivisme historique. La redéfinition extensive du « subalterne » procède ainsi, chez Chakrabarty, d'une rupture en forme d'autocritique avec les lectures évolutionnistes de Marx, dans le sillage admis d'Henri Lefebvre<sup>33</sup> et de Frederic Jameson<sup>34</sup> : « le subalterne [comme domaine d'action et de pensée] est ce qui nous rappelle constamment, de l'intérieur même du récit du capital, qu'il est d'autres façons d'être humain [*id est* d'exister humainement] que la condition de détenteurs de la capacité à travailler » (*PE*, p. 94). Tout n'est pas réductible au Grand récit du triomphe du "mode capitaliste de production". Car celui-ci porte en lui, comme une brisure ou une cicatrice, la trace de ce qu'il définit comme son contraire, comme le « non-moderne » (*PE*, pp. 64,66), et qu'il ne parvient jamais tout à fait à abolir ni à oublier : les mille et une façons d'« exister humainement » en-dehors ou à côté (et parfois dans les interstices) de l'usine et de la ville. Chakrabarty écrit ainsi, dans un passage-clef de *Provincializing Europe* :

« Conçues au regard de la question de la différence, les histoires subalternes seront parcourues d'une ligne de faille. Ce sont, d'une part, des "histoires" en ce sens qu'elles sont bâties au sein du code-source (master code) de l'histoire séculière et recourent aux codes académiques en vigueur de l'écriture de l'histoire (se subordonnant dès lors, par nécessité, toutes les autres formes de

---

<sup>31</sup> D. Chakrabarty, *Rethinking Working-Class History...*, op. cit., p. XIII.

<sup>32</sup> Ibid., p. XIV.

<sup>33</sup> Dont le premier volume de la *Critique de la vie quotidienne* (1947) ne fut traduit en anglais qu'en 1991. Les travaux de Lefebvre (1901-1991) ne devinrent donc accessibles au public universitaire non-francophone qu'à sa mort, quand bien même sa notoriété internationale fut conséquente dès le milieu des années 1960.

<sup>34</sup> A noter que Jameson lui-même a produit une critique acerbe des historiographies post-orientalistes (cf. « Third-World Literature in the Era of Multinational Capital », *Social Text*, 1986, 15, pp. 65-88, ainsi que la critique de Aijaz Ahmad et la réponse de Jameson dans le même volume).

mémoire). D'un autre côté, elles ne peuvent en aucun cas se permettre de donner quitus à ce code-source de sa revendication à être un mode de pensée naturellement présent en chaque être humain, ni même de se concevoir elles-mêmes comme purement naturelles. Les histoires subalternes sont donc construites au sein d'un genre particulier de mémoire historicisée, qui se souvient de l'histoire elle-même comme d'un code conquérant ayant accompagné le processus de civilisation (civilizing process) que les Lumières européennes ont inauguré au 18<sup>ème</sup> siècle sous la forme d'une tâche historique mondiale. [...] La question cruciale est de savoir comment ce code, en apparence conquérant et omniprésent (all-pervasive), peut être déployé ou pensé de façon à ce que nous ayons, ne serait-ce qu'un bref aperçu de sa finitude – un bref aperçu, en d'autres termes, de ce qui est susceptible de constituer son en-dehors » (PE, p. 93).

Une précision cependant. Il ne s'agit pas, dans ce débat, de la "contamination" d'une historiographie matérialiste par des « études littéraires » ou « culturelles » alors en pleine expansion, comme le veut une interprétation rétrospective trop hâtive des destinées intellectuelles du courant « subalterniste ». L'émergence de la critique « postcoloniale » au sein des *Subaltern Studies* est en réalité un processus *endogène*, nourri par l'angoissante exigence de rester au plus près des entendements vernaculaires, et ce faisant de tenir à distance les technologies de savoir des « dominants ». La remise en cause des lectures coloniales des mondes subalternes indiens, nourrie des volumineux débats néo-marxistes sur l'autonomie relative des « dominés » par rapport au discours hégémonique des « dominants », aboutit *par elle-même* à la dénonciation de la prétention à l'universalité des récits européocentristes – et l'on serait bien en peine de noter une quelconque référence aux courants postmodernistes dans les *Subaltern Studies* avant le début des années 1990<sup>35</sup>. Nul besoin de quitter Gramsci pour entrevoir la ruse ultime de la "raison bourgeoise", fût-ce en ses déclinaisons coloniales : la capacité des élites du « bloc au pouvoir » à « universaliser » la morale de leurs intérêts de classe est la pierre angulaire de la définition de l'hégémonie avancée par l'auteur des *Cahiers de prison*<sup>36</sup>. C'est de ce parcours de la réflexion « subalterniste » sur ses *propres* chemins de traverse – en contradiction parfois avec ses prémisses – dont témoigne tout particulièrement l'œuvre de Dipesh Chakrabarty.

La question centrale de *Provincializing Europe* (publié en 2000) peut, en effet, s'énoncer de la façon suivante : comment rendre compte, sans les disqualifier ni les exotiser, des catégories indigènes de la pratique sociale (en l'espèce indienne) dans les termes savants d'une histoire acoquinée au Grand Récit européen de la marche vers la Modernité ? Comment faire en sorte que le récit (historique ou ethnographique) charrie avec lui la singularité d'un « monde vécu » dans d'autres termes que ceux d'une pensée résolument hostile ou indifférente aux agents non-

---

<sup>35</sup> Et ce quand bien même des auteurs se réclamant du postmodernisme se sont à l'époque nourris des travaux de Guha. Cf. Arjun Appadurai, « Savoir, circulation et biographie collective », *L'Homme*, 156, 2000, pp. 29-38. La rencontre entre les *Subaltern Studies* et Edward Said n'a en fait eu lieu véritablement qu'en 1988, lors de la publication, sous la direction de Ranajit Guha et de Gayatri Spivak, d'une anthologie des *Subaltern Studies* préfacée par Said (cf. Jacques Pouchepadass, « Les *Subaltern Studies* ou la critique postcoloniale de la modernité »..., art. cit., p. 174).

<sup>36</sup> Chantal Mouffe, « Hegemony and Ideology in Gramsci », dans C. Mouffe (ed.), *Gramsci and Marxist Theory*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1979, pp. 168-204 ; Raymond Williams, *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1978. Le fait qu'Edward Said ait *lui aussi* été très influencé par Gramsci (et Lukacs) ne signifie pas que les « subalternistes » ont redécouvert Gramsci à *travers* Said, mais simplement que plusieurs trajectoires théoriques, finalement convergentes mais initialement disjointes, se sont développées à partir d'une même matrice ou d'un même environnement théorique (le néo-marxisme des années 1960 et 1970).

humains ? Comment laisser dans ce récit une place aux dieux et aux esprits, dès lors que les acteurs locaux cohabitent avec eux (et s'en ouvrent sans détours à l'enquêteur) ? On le voit : c'est d'emblée la question des rapports au monde invisible (le domaine des dévotions et des religiosités quotidiennes) qui a cristallisé l'opposition à la tradition historiographique évolutionniste (que D. Chakrabarty baptise du nom d'« historicisme » en référence à la philosophie hégélienne)<sup>37</sup>. La réponse de Chakrabarty à cette question s'inscrit sous le signe d'une anthropologie symétrique, respectueuse du propos des acteurs et agnostique au chapitre de l'invisible. « Je considère, écrit-il, les dieux et les esprits comme existentiellement équivalents aux humains, et mène ma réflexion à partir de la prémisse (*assumption*) selon laquelle la question de ce que c'est que d'être humain implique celle de la cohabitation avec les dieux et les esprits » (*PE*, p. 16). Et d'en conclure : « Dès l'instant où nous pensons le monde comme désenchanté, nous limitons les manières dont le passé peut être mis en récit » (*PE*, p. 89).

Ce questionnement n'est d'évidence pas étranger à l'univers des sciences sociales « occidentales », lesquelles n'ont cessé, depuis près d'un demi-siècle, de se confronter, de façon obsessionnelle et un tantinet masochiste, au dilemme de la part respective du discours savant et du propos indigène (de « l'étiqque » et de « l'émique ») dans le récit de l'historien ou du sociologue. Sans l'avouer toujours, D. Chakrabarty participe ici d'un vaste courant *interne* aux sciences sociales (« européennes » aussi bien que « nord-américaines », « latino-américaines » ou « africaines » – si tant est que ces appellations aient par elles-mêmes un sens scientifique)<sup>38</sup>. Car son propos relève d'une critique aujourd'hui très solidement étayée du modernisme et de ses utopies scientistes. Bruno Latour ne dénonce par exemple pas autre chose que l'incapacité congénitale du récit moderniste (« historiciste ») à assumer (analytiquement autant qu'émotionnellement) les singularités « hybrides » des interconnexions toujours plus intimes entre humains et non-humains lorsqu'il remarque : « Nous (les modernistes) disposons d'un ensemble d'attitudes et d'émotions qui nous permettent de suivre sans peine le fil de la première histoire ("En avant, en avant !"), mais lorsque nous réalisons que son résultat net est clairement différent de ce à quoi nous nous attendions ("Des imbroglios, des imbroglios !"), nous en restons sans voix »<sup>39</sup>. Qu'il soit question d'esprits, de la divinité Thakur, de robots, de coquilles Saint-Jacques<sup>40</sup>, de logiciels de traitement de texte, de prothèses ou de biotopes, la question de l'absence de toute prise en charge des non-humains par le récit moderniste "classique" est débattue depuis des décennies *au sein* des sciences sociales (et c'est d'ailleurs l'une

---

<sup>37</sup> La question n'est évidemment pas réservée aux religiosités extra-européennes. Pour une tentative d'analyse du rite catholique prenant *vraiment* au sérieux ce que les acteurs (croyants et prêtres) disent de la « présence réelle » du Christ dans l'Eucharistie ou de l'Esprit Saint dans la communion d'assemblée, cf. Albert Piette, *La Religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*, Paris, Métailié, 1999. Pour une anthropologie pragmatique de la piété mariale, attentive aux dispositifs dans lesquels sont « pris » les pèlerins plus qu'aux croyances qu'ils adoptent, cf. Elisabeth Claverie, *Les Guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions*, Paris, Gallimard, 2003.

<sup>38</sup> Cf. sur ce point la réponse de D. Chakrabarty à la lecture critique de *Provincializing Europe* par Carola Dietze dans *History and Theory*, 47 (2), 2008, pp. 85-96.

<sup>39</sup> Bruno Latour, « "It's the Development, Stupid !" Or How to Modernize Modernization ? », dans Jim Proctor (ed.), *Postenvironmentalism*, MIT Press, à paraître en 2008 (première version du texte accessible à l'adresse <http://www.bruno-latour.fr/articles/article/107-NORDHAUS&SHELLENBERGER.pdf>). Pour le cadre théorique général de cette critique, cf. B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 2005.

<sup>40</sup> Michel Callon, « Éléments pour une sociologie de la traduction. La domestication des coquilles Saint-Jacques et des marins-pêcheurs dans la baie de Saint-Brieuc », *L'Année sociologique*, 1986, 36, pp. 169-208.

des seules assemblées où il le soit). Rares sont à présent les sociologues ou les historiens qui ne s'intéressent qu'au petit lait des choses sociales : la plupart préfèrent préserver les viscosités du réel, et ont la main moins lourde sur les présures conceptuelles que leurs prédécesseurs.

## Misères de l'utilitarisme : le sujet en question(s)

Mais D. Chakrabarty est en tout cas parfaitement clair sur les visées du projet intellectuel consistant à « provincialiser l'Europe ». « Provincialiser l'Europe, note-t-il d'emblée, ne consiste pas à rejeter ni à dédaigner la pensée européenne » (*PE*, p. 16). « Mon propos, poursuit-il, n'est pas un argument postmoderne annonçant la mort de l'histoire et recommandant à tous les historiens de se lancer dans une carrière d'écrivains de fiction » (*PE*, p. 86). Et de conclure : « Provincialiser l'Europe ne peut en aucun cas consister à faire l'économie de la pensée européenne. Car, au terme de l'expérience de l'impérialisme européen, la pensée européenne est un don pour tous. Nous ne pouvons parler de sa provincialisation que dans un esprit anticolonial de gratitude » (*PE*, p. 255). Et de fait, D. Chakrabarty s'appuie, tout au long de sa démonstration, sur Marx (longuement revisité) et sur Heidegger (qui lui fournit matière à son plaidoyer en faveur d'une attention plus grande à la pluralité irréductible des « modes d'être-au-monde »).

La liste des philosophes européens avec lesquels il croise le fer, ou sur lesquels il appuie sa démonstration, est d'ailleurs significative, outre de sa tentative d'arrachement à la prise de la *doxa* marxiste, de son constant souci de maintenir ouvert le dialogue avec la tradition continentale : Althusser, Derrida, Foucault, Gadamer, Habermas, Heidegger, Hume, Husserl, Kierkegaard, Locke, J. S. Mill, Nietzsche, Rorty. Son refus catégorique du « relativisme généralisé » (*PE*, p. 43) – et des « histoires indigénistes et ataviques », dont l'adoption équivaldrait à un « suicide politique » (*PE*, p. 45) – tient ici avant tout à la défense passionnée d'une posture politique : quoique l'on pense du caractère mensonger de la mythologie bourgeoise de l'égalité des droits, l'on ne peut œuvrer efficacement pour la justice sociale en l'absence de normes (posées comme) universelles et permettant de battre en brèche des pratiques (posées comme) « traditionnelles » d'atteinte aux droits humains, telles la ségrégation de caste ou la pratique des *sati* (*EP*, p. 244). Ainsi Chakrabarty note-t-il : « Un historien critique n'a pas d'autre choix que de négocier ce savoir [lié à] une "histoire" qui s'adresse à la figure du citoyen » (*PE*, p. 41). Et encore : « Nous avons besoin d'universaux pour produire des lectures critiques des injustices sociales » (*PE*, p. 254). Difficile, en effet, de faire de la *Bhagavad Gita*, qui sacralise les rapports inégalitaires de caste, le nouveau référent théorique d'une histoire sociale militante. Chakrabarty se sépare sur ce point clairement d'Ashis Nandy, qui entend conférer une égale valeur de paradigme au récit historique « européen » et aux théorisations vernaculaires extra-européennes du rapport au passé : non plus faire de l'histoire avec la *Bhagavad Gita*, quitte à convoyer son étrangeté *via* des dispositifs narratifs appropriés, mais bien faire de la *Bhagavad Gita* le cadre référentiel (la théorie) du récit<sup>41</sup>. Pour Chakrabarty, qui jette cependant un regard sans complaisance sur les sciences sociales comme disciplines universitaires, la proposition de Nandy est, politiquement aussi bien qu'analytiquement, une voie sans issue, qui ne mène *in fine* qu'à l'esthétisation

---

<sup>41</sup> Ashis Nandy, "History's Forgotten Doubles", *History and Theory*, 34 (2), 1995, pp. 44-66.

fugace de la différence<sup>42</sup>. Nandy est un apôtre de l'incommensurabilité<sup>43</sup>, Chakrabarty un avocat de la « traduction<sup>44</sup> ».

Nous voilà décidément bien loin de la vulgate hexagonale des « études postcoloniales », qui tend à nous présenter celles-ci comme une offensive radicale contre l'ensemble des savoirs « occidentaux » institués. Car le principal enjeu du projet « postcolonial », tel du moins que l'énonce D. Chakrabarty, réside non pas dans l'abandon pur et simple, mais bien dans la refonte ou *l'aménagement*, du récit historique et ethnographique, afin qu'y soit laissée une plus large place aux « pratiques de vie » des acteurs (lesquelles – et c'est tout le problème – ne sont pas nécessairement entées sur une vision de l'être humain comme pure individualité). De quelle façon, par exemple, ne pas “faire violence” à des régimes de pratiques de soi qui ne s'énoncent pas dans les termes attendus de la vision utilitariste de l'action humaine (*PE*, pp. 35-37) ? « Pris littéralement, note Chakrabarty, la déclaration des paysans rebelles [à propos de la divinité Thakur] nous montre le subalterne refusant la qualité d'agent ou de sujet. [...] Une divinité Santal, Thakur, s'interpose entre l'historien démocrate marxiste [R. Guha] et les Santal dès lors qu'il est question de décider qui est le sujet de l'histoire» (*PE*, pp. 103, 106). Faut-il imputer malgré tout des “stratégies” et des “intérêts” à des acteurs dont la pratique et le discours en nom propre militent explicitement contre l'idée d'un monde peuplé d'intentions individualisées et réductible à ses seuls habitants humains ?

S'essayer à resaisir dans leurs propres termes des formes extra-européennes de récit de soi, c'est prendre – en toute connaissance de cause – le risque de s'affronter à des visions non-utilitaristes du sujet, à des conceptions de l'intentionnalité humaine qui ne rentrent pas aisément dans la case de la catégorie de l'acteur omniscient<sup>45</sup>. Car la notion même de « sujet politique autonome », que brandissent les philosophies libérales contemporaines, n'est pas historiquement neutre. Elle est marquée au sceau de l'histoire mouvementée de son énonciation européenne : elle charrie avec elle un imaginaire dualiste et volontariste, une apologie de l'acteur démiurgique propres à la critique humaniste, puis utilitariste, de la scolastique chrétienne médiévale<sup>46</sup>. Elle peut, par conséquent, ne pas coïncider trait pour trait avec telle ou telle théorisation extra-européenne de l'action humaine – de la même façon qu'elle se heurte, sans véritable compromis possible, aux propositions mystiques contre lesquelles elle s'édifie<sup>47</sup>.

---

<sup>42</sup> Dipesh Chakrabarty, « Modernity and the Past. A Critical Tribute to Ashis Nandy », dans D. Chakrabarty, *Habitations of Modernity. Essays in the Wake of Subaltern Studies*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002, pp. 38-47.

<sup>43</sup> Pour une critique du paradigme de l'« incommensurabilité culturelle » comme registre explicatif des situations de rencontre impériale, cf. Sanjay Subrahmanyam, « Par-delà l'incommensurabilité : pour une histoire connectée des empires aux temps modernes », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 54 (4 bis), 2007, pp. 34-53.

<sup>44</sup> Ces considérations s'appuient sur le remarquable compte-rendu de *Provincializing Europe* publié par Jacques Pouchepadass dans *History and Theory*, 41 (3), 2002, pp. 381-391 (et accessible à l'adresse <http://lodel.ehess.fr/ceias/docannexe.php?id=448>).

<sup>45</sup> Pour une tentative de lecture « non-intentionnaliste » de pratiques politiques extra-européennes (en l'espèce javanaises), on se permet de renvoyer à R. Bertrand, « A Foucauldian, non-intentionalist analysis of Modern Age Javanese ethics », *International Social Science Journal*, 191, 2008, pp.75-94.

<sup>46</sup> C'est l'histoire de cette tortueuse énonciation européenne des théories du sujet que retrace Alain de Libera dans son *Archéologie du sujet* (*Vol. 1. Naissance du sujet ; Vol. 2. La quête de l'identité*), Paris, Vrin, 2007 et 2008.

<sup>47</sup> Talal Asad, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993

Le véritable champ de bataille, pour Chakrabarty, ne se situe donc pas en Europe, dans la dénonciation des myopies racistes affectant le traitement public de l'immigration (une dénonciation salutaire, mais qui peut s'énoncer dans les catégories ordinaires de la « modernité politique » libérale – c'est-à-dire, toujours selon Chakrabarty, en termes de critique « juridique » des dénis de citoyenneté). Non : le lieu de la lutte théorique se situe bien plutôt en Asie, en Océanie ou en Afrique, dans la nécessité impérieuse de documenter des histoires singulières, des trajectoires au long cours qui ne se réduisent jamais, pas plus en amont qu'en aval de la violence de la Traite et de la colonisation, à la "rencontre malheureuse" avec l'Europe, mais qui prennent tout au contraire appui sur des répertoires locaux (du pouvoir, de l'amour, de la justice, de la violence) dotés d'une épaisseur historique égale (et souvent largement supérieure) à celle prêtée par ses défenseurs à la « modernité politique » européenne.

## Pluraliser la généalogie de la « modernité politique »

Car « l'historicisme » est avant tout un diffusionnisme : un discours qui postule qu'un certain nombre d'idéaux moraux tenus pour constitutifs d'un monde désirable par tous ont été "inventés" en Europe (entité aux contours flous s'il en est) avant d'être "exportés" ailleurs (PE, p. 7). Or, à bien y regarder, le théorème triomphaliste du "miracle philosophique européen" se révèle invariablement criant de fausseté. Ni les théories du contrat politique, ni les discours de l'autonomie morale du sujet n'ont, par exemple, de "provenance" purement européenne.

Ainsi, à l'époque où Bodin puis Hobbes couchent sur le papier leurs rêves républicains autoritaires, le monde déborde de théoriciens de la limitation de l'arbitraire du monarque : la lecture des miroirs aux princes persans ou moghols et des traités de "bon gouvernement" malais des premières décennies du 17<sup>ème</sup> siècle suffit à dissiper le mirage d'une préséance de l'Europe en la matière. Il manque d'évidence quelques chapitres africains et asiatiques à l'étude de Charles Taylor sur les formulations modernes de la figure du sujet moral et politique<sup>48</sup> (tout comme il manque un chapitre javanais à la somme de Quentin Skinner sur la genèse des théories constitutionnalistes constitutives de la « pensée politique moderne »<sup>49</sup>). Chakrabarty lui-même s'attaque vigoureusement à la cote mal taillée des philosophies utilitaristes lorsqu'il esquisse la généalogie plurielle du sujet moderne bengali, concluant que celui-ci « n'était pas identique au moi bourgeois européen » (PE, p. 141) et qu'il prenait forme au travers de « pratiques de soi qui laissent toujours derrière elles un excès [de significations] intellectuellement ingérable lorsqu'on les traduit dans [...] le langage des philosophies politiques héritées des traditions intellectuelles européennes » (PE, p. 148). Le répertoire bengali moderne de l'intériorité et de l'individualité compatissante prenait ainsi appui sur des notions vernaculaires spécifiques : celles du « cœur » (*hriday*) et de la « pureté » (*pabitrata*) – irréductibles aux vocables, individualisants et "sécularistes", des vulgates utilitaristes (mais dont pourraient en revanche rendre compte des philosophies morales d'un autre type, comme celles de Ricoeur ou de Lévinas).

---

<sup>48</sup> Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard, Harvard University Press, 1992.

<sup>49</sup> Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, 2 vol. Pour une esquisse de ce chapitre javanais, on se permet de renvoyer à R. Bertrand, « Locating the "Family-State". The Forgotten Legacy of Javanese Theories of the Public Domain (17th.-20th century) », dans Julia Adams et Mounira Charrad (eds.), *Lineages of Patrimonial Politics*, Durham, Duke University Press, à paraître en 2009.



Aucune notion cardinale du canon philosophique libéral ne peut atteindre au statut d'universel si elle n'est d'abord déliée de ses acceptions locales européennes. Toute notion, pour devenir une espèce, doit abriter l'ensemble de ses précédents, de ses équivalents et de ses déclinaisons extra-européens : la Rose ne peut être que toutes les roses. La leçon est plus précieuse qu'il n'y paraît de prime abord. Il peut, par exemple, n'être pas inutile de rappeler, à contrepied du « Discours de Dakar »<sup>50</sup>, que les sociétés d'Afrique subsaharienne de l'âge moderne non seulement connaissaient le « mouvement » de l'Histoire, mais encore qu'elles le théorisaient. Ainsi les lettrés Yoruba ont-t-ils développé, au contact des religions du Livre mais en puisant dans leurs syntaxes politiques propres, une notion de la « réforme » du monde social (*olaju*) dont John Peel montre, textes à l'appui, qu'elle embrasse les mêmes champs de signification que celle de « progrès » propre aux Encyclopédistes des Lumières<sup>51</sup> (et l'on trouverait bien d'autres exemples de ces « étranges ressemblances »<sup>52</sup> du côté des exégèses historiographiques persanes ou ottomanes de la notion musulmane d'*ijtihad*).

C'est donc, dans le champ des sciences sociales, l'historicité propre du politique dans les sociétés extra-européennes qui est l'objet et le lieu privilégié de la critique « postcoloniale ». Lorsqu'il tente d'explicitier la spécificité de l'énonciation indienne du projet nationaliste en mettant en exergue le répertoire de la vision sexuée de la solidarité familiale qui le sous-tend, D. Chakrabarty s'inscrit dans la lignée de recherches soucieuses de passer le récit colonial européen au tamis de documentations locales, asiatiques ou africaines. Son propos fait ainsi notamment écho au travail entrepris par Achille Mbembe pour rendre compte de la lutte de Ruben Um Nyobe contre le colonisateur français, dans le Cameroun des années 1950, non pas seulement à l'aune des dynamiques coloniales européennes, mais aussi dans les termes de la grammaire morale du monde bassa de l'époque. Car pour peu que l'on prenne au sérieux ses écrits de maquis, il devient vite évident que Nyobe ne vit pas *que* dans le monde visible des épaulettes et des armes à feu : il habite aussi un « régime d'historicité »<sup>53</sup> régi par une raison mystique, peuplé de puissances invisibles, et révélé par le rêve prophétique<sup>54</sup>. Il se meut, autrement dit, dans un "domaine de la nuit", sorcière et lignagère, que ne régentent d'aucune façon le pouvoir colonial européen.

C'est ici, au chapitre de la quête des épaisseurs sociales et historiques des contributions extra-européennes au monde politique « moderne », que peut s'insérer une critique sociologique constructive de *Provincializing Europe*. Car le

---

<sup>50</sup> Pour une critique tout à la fois érudite et incisive de ce discours et des poncifs hégéliens qu'il véhicule, cf. Jean-Pierre Chrétien (dir.), *L'Afrique de Sarkozy. Un déni d'histoire*, Paris, Karthala, 2008.

<sup>51</sup> John D. Peel, "Olaju : A Yoruba Concept of Development", *Journal of Development Studies*, 1978, 14, pp. 135-165 (argumentaire repris et développé dans *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*, Bloomington, Indiana University Press, 2000).

<sup>52</sup> Pour paraphraser l'expression de Victor Lieberman dans *Strange Parallels. Southeast Asia in Global Context, c. 800-1830. Vol. 1 : Integration on the Mainland*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

<sup>53</sup> François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris, Seuil, 2003. Hartog lui-même aborde de front la question de la coexistence des « régimes d'historicité » en situation de contrainte coloniale. Ainsi se penche-t-il (brièvement, certes) sur les « rapports entre les modes de rapport au temps et les formes d'histoire (avant, pendant, après les empires coloniaux, tant chez les colonisés que du côté des colonisateurs) » (pp. 48-49).

<sup>54</sup> Achille Mbembe, « Domaines de la nuit et autorité onirique dans les maquis du Sud-Cameroun », *Journal of African History*, 32 (1), 1991, pp. 89-121, et *La Naissance du maquis dans le Sud-Cameroun (1920-1960). Histoire des usages de la raison en colonie*, Paris, Karthala, 1996.

milieu des « classes moyennes bengalies » de Calcutta, du milieu du 19<sup>ème</sup> siècle aux années 1930, dont Chakrabarty explore avec minutie les pratiques et les imaginaires politiques particuliers, aurait gagné à être plus précisément défini. Ne serait-ce qu'à destination des lecteurs non-indianistes, il eût été précieux de délimiter les groupes de statut qui composent cet agrégat aux divers instants T de l'analyse, ou qui se sont succédés au fil des décennies sous cette dénomination générique – et ce faisant d'explicitier la gamme et la hiérarchie des critères (d'appartenance de caste, de niveau de revenu, d'occupation professionnelle, de styles de consommation) qui ont joué dans la définition (interne aussi bien qu'externe) de ses frontières. La critique n'est pas qu'anecdotique. La rigueur de la description sociologique des groupes "porteurs" des historicités "locales" du politique est en effet la condition *sine qua non* d'une histoire non-européocentriste des idées : une *history on equal terms*, pour reprendre la judicieuse expression de Chakrabarty. Il nous faut, afin de les faire dialoguer sur un pied d'égalité, en savoir exactement autant sur l'univers social de Rabindranath Tagore que sur celui de Friedrich Nietzsche (ou de Charles Péguy).

La critique de l'« école de Cambridge » ne doit en effet pas s'arrêter à mi-parcours. Car il ne suffit pas de dénoncer l'impensé européocentriste des travaux de Pocock ou de Skinner : il faut encore éviter de reproduire, dans le domaine de l'histoire des idées politiques extra-européennes, le type d'analyse exégétique qu'ils ont institué, et dont le mode opératoire est le dialogue imaginaire entre auteurs (« Hobbes a dit que..., et Mandeville lui a répondu que... »). Les enseignements de l'histoire sociale de l'écrit sont d'autant plus précieux, en la matière, que le statut même de l'acte et du métier d'écriture – sans parler même des technologies qui le rendent possible – sont éminemment variables d'un lieu et d'une époque à l'autre<sup>55</sup>. On ne saurait par exemple rendre leurs raisons aux *pujangga* – les poètes de cour des palais de Java Centre – sans expliciter d'abord la dimension mystique et prophétique de leur activité<sup>56</sup>, de même que l'on ne saurait traiter de la « pensée mystique javanaise » sans s'interroger préalablement sur son périmètre de diffusion, c'est-à-dire sur la distribution sociale des compétences d'écriture et de lecture dans la société javanaise de l'époque moderne. Quant à la notion contemporaine d'auteur individuel, elle ne supporte pas mieux le dépaysement. A Kartasura, capitale (aux 17<sup>ème</sup> et 18<sup>ème</sup> siècles) de l'empire de Mataram, le rédacteur d'une chronique (*babad*) ou d'un poème mystique (*serat*) pouvait certes être un « écrivain » (*panulis, panyerat*) faisant œuvre de pure création. Mais il s'agissait le plus souvent d'un compilateur : un *pangiket* qui « liait » (*ngiket*), « entrelaçait » (*nganggit*), « copiait » (*nurun, nedhak*) des énoncés anciens<sup>57</sup>. L'« embellissement » d'un texte par un copiste était considéré comme une activité créative à part entière. Celui-ci devait en effet apporter la preuve de son talent au moyen de « jeux d'assonance et

---

<sup>55</sup> Références incontournables : Roger Chartier, *Inscrire et effacer. Culture écrite et littérature (9<sup>ème</sup>-18<sup>ème</sup> siècle)*, Paris, Seuil, 2005, et Peter Burke, *What is Cultural History*, Cambridge, Polity Press, 2005.

<sup>56</sup> Nancy Florida note ainsi que les *pujangga* « écrivaient et réécrivaient l'histoire non seulement après coup, mais aussi avant qu'elle n'advienne et en anticipation suggestive de celle-ci. [...] Etre *pujangga* signifiait, à Java, être un maître de langage doté d'une plume prophétique » (*Writing the Past, Inscribing the Future*, Durham, Duke University Press, 1995, pp. 21, 39).

<sup>57</sup> Timothy Behrend, *The Serat Jatiswara. Structure and Change in a Javanese Poem, 1600-1930*, Ph. D. Thesis, Australian National University, 1987, pp. 23-26 ; Merle Ricklefs, *The Seen and Unseen Worlds in Java, 1726-1749. History, Literature and Islam in the Court of Pakubuwana II*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1998, pp. 34-36 ; Nancy Florida, *Writing the Past, Inscribing the Future...*, op. cit., pp. 19-21. Et pour les époques plus anciennes : P. J. Zoetmulder, *Kalangwan. A Survey of Old Javanese Literature*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, part. pp. 126-173.

d'allitération ». Au terme du processus, « ce qui était "préservé", pour utiliser un terme dont on perçoit aussitôt le caractère inapproprié, ce n'était pas une fidélité lexicale à, ni une parfaite congruence thématique avec le texte [original], mais une croyance dans le fait qu'un certain pouvoir résidait dans un texte hérité du passé (*lepiyan, palupi*) »<sup>58</sup>. Un texte était destiné à devenir, pour reprendre le mot de l'anonyme rédacteur de la *Babad Jaka Tingkir*, un *pusaka* : un talisman, une relique<sup>59</sup>. Tout chant était un acte d'hommage : « un baiser déposé sur le pied du souverain »<sup>60</sup>. Ce qu'étaient un auteur et un texte, dans le Java de l'âge moderne, il appartient donc à l'historien de le découvrir, et non de le postuler. Il faut pour cela faire une large place tant à l'histoire des technologies de la "mise par écrit" qu'à la sociologie des commanditaires, des scribes et des lectorats – autrement dit à tout ce dont se désintéresse souverainement l' « école de Cambridge ».

« Provincialiser l'Europe » n'est donc pas seulement "décentrer" l'histoire universelle en adjoignant au propos du spécialiste d'histoire française ou britannique, de façon ancillaire et cosmétique, celui du spécialiste d'histoire indienne (ou ottomane, japonaise ou javanaise) – une tâche dont s'acquitte par ailleurs de mieux en mieux, en ses diverses déclinaisons, l'histoire globale<sup>61</sup>. Il n'est pas question ici de fournir à une question européenne (par exemple concernant les raisons sociales du libéralisme) un ensemble de réponses extra-européennes (par exemple une réponse "indienne" bengalienne). Il est bien plutôt question de *fournir une réponse européenne à une question extra-européenne*, autrement dit de faire de l'étude des sociétés extra-européennes (ou des passés subalternes oubliés) le creuset de questionnements mettant en cause, non pas les outils notionnels des sciences sociales, mais le biais européocentriste de certains secteurs disciplinaires – et notamment de l'histoire classique des idées, pour qui Hobbes et Rousseau sont nécessairement les étalons naturels de l'universel politique.

## La civilité en partage : pour une histoire connectée des idées politiques

Il est par exemple possible de proposer des *généalogies extra-européennes* de la notion de « société civile » et des pratiques de débat qui lui sont usuellement associées. Chakrabarty lui-même s'y essaie avec brio lorsqu'il part en quête d'une forme indienne particulière du débat d'idées égalitariste : l'*adda*, propre aux *literati* des « classes moyennes » bengaliennes des premières décennies du 20<sup>ème</sup> siècle (*PE*, chapitre 7). A la différence d'autres formes locales (nous sommes à Calcutta) de réunions masculines de débat social et littéraire, telles les *majlish* placées sous l'autorité d'un notable local qui en déjoue habilement les velléités subversives, l'*adda*, du moins dans certaines de ses idéalizations modernes et contemporaines, repose sur un ethos de l'argumentation contradictoire impliquant la suspension temporaire des différences de statut (internes au spectre large des « classes moyennes » éduquées). Elle recèle ainsi une « sensibilité démocratique » (*PE*, p.

---

<sup>58</sup> Anthony Day, *Meaning of Change in the Poetry of Nineteenth Century Java*, Ph. D. Thesis, Cornell University (Ithaca), 1981, pp. 58-61.

<sup>59</sup> Cité dans Nancy Florida, *Writing the Past, Inscribing the Future...*, op.cit., p. 90 (Chant 1, stance 1).

<sup>60</sup> Yasadipura II, *Arjunasrabahu* (Chant 51, stance 23), cité dans Anthony Day, *Meaning of Change...*, op. cit., p. 55.

<sup>61</sup> Cf. sur ce point, *inter alia*, le dossier « Histoire globale, histoires connectées : un changement d'échelle historiographique ? » de la *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 54 (4 bis), 2007.

191). L'*addabaj*, celui que dévore la "passion de l'*adda*", est un dandy de la parole prêt à parcourir la moitié de la ville pour rejoindre chaque soir son groupe de discussion, quitte à délaisser sa propre famille (*PE*, pp. 208-209). A compter de l'entre-deux-guerres, ce personnage social se confond pour partie avec celui du nationaliste séculariste (le grand poète de l'*adda* n'étant autre que Tagore). Nous voilà en présence d'une variante de l'idéal de l'usage public de la raison critique : Habermas au Bengale<sup>62</sup>.

Eiko Ikegami montre dans le même sens qu'existait une potentialité politique égalitariste dans le Japon des Tokugawa sous la forme des clubs de poésie et des associations de buveurs de thé – qui fonctionnaient comme réseaux de solidarité et de fraternité horizontales (« sphères de civilité ») dans un monde d'allégeances verticales<sup>63</sup>. Et lorsqu'il restitue, dans *Return to Dragon Mountain*, l'univers des lettrés de province à la fin de la dynastie Ming (dans les premières décennies du 17<sup>ème</sup> siècle), Jonathan Spence décrit avec talent un monde de fraternités artistiques qui échappaient pour une large part à la prise de la hiérarchie officielle de l'excellence mandarinale<sup>64</sup>, et contre lequel le pouvoir mandchou luttera par la suite sans répit<sup>65</sup>. Il existait donc, dans la Chine des Ming puis des Qing, des assemblées de débat littéraire (et plus largement esthétique) où l'on discourait à bâtons rompus des règles sociales.

Ces pratiques égalitaristes du débat d'idées (parfois "interclassistes", puisqu'associant des acteurs provenant de groupes de statut variés) s'accompagnaient de théorisations fines, qui sont autant de composantes extra-européennes de la notion générique de « société civile ». Celle-ci n'acquiert de fait valeur de concept idéal-typique que pour autant qu'on l'arrache d'emblée à l'histoire de ses "origines" – ou plus précisément de ses énonciations – religieuses européennes et nord-américaines (par ailleurs bien documentées par Dominique Colas et Adam Seligman<sup>66</sup>). D. Chakrabarty note en ce sens : « Pour moi, provincialiser l'Europe, c'est se poser la question de savoir comment créer des généalogies conjointes mais disjonctives pour les catégories européennes de la modernité politique, et ce alors même que surgissent devant nous ces histoires nécessairement fragmentaires de l'appartenance humaine, qui jamais ne composent une totalité ou une unité » (*PE*, p. 255).

Généalogies plurielles et saccadées *versus* discours de la "source" unique : c'est toute la méthode dont un Michel Foucault est redevable à Nietzsche, et qui permet d'échapper au piège des lectures culturalistes du politique – qui sans cesse rabattent sur une « culture » immuable et univoque des dynamiques marquées au sceau de siècles d'échanges ininterrompus entre sociétés politiques, et comprises et

---

<sup>62</sup> Jurgen Habermas, *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1988 [1963].

<sup>63</sup> Eiko Ikegami, *Bonds of Civility. Aesthetic Networks and the Political Origins of Japanese Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

<sup>64</sup> Jonathan Spence, *Return to Dragon Mountain. Memories of a Late Ming Man*, Londres, Viking, 2007.

<sup>65</sup> Ho-fung Hun, "Grandpa State instead of Bourgeois State. Fictitious Patrimonial Politics in China's Age of Commerce, 1644-1839", dans Julia Adams et Mounira Charrad (eds.), *Lineages of Patrimonial Politics...*, op. cit. Cf. également Timothy Brook, "Family Continuity and Cultural Hegemony : The Gentry of Ningbo, 1368-1911", dans Joseph W. Esherick et Mary Backus Rankin (ed.), *Chinese Local Elites and Patterns of Dominance*, Berkeley, University of California Press, 1990, pp. 27-50.

<sup>66</sup> Dominique Colas, *Le Glaive et le fléau. Généalogie du fanatisme et de la société civile*, Paris, Grasset, 1991 ; Adam B. Seligman, *The Idea of Civil Society*, Princeton, Princeton University Press, 1995. Pour un projet collectif d'exploration comparatiste de la forme même du débat d'assemblée, cf. Marcel Détienne (dir.), *Qui veut prendre la parole ?*, Paris, Seuil-Le Genre Humain, 2003.

déclinées de mille façons par les groupes et les individus<sup>67</sup>. Il faut, nous dit Chakrabarty en écho à cette problématique, accueillir au sein même du récit historique la pluralité tenace de ces « ordres de temporalité » dans lesquels se déploient les expériences particulières du monde social (PE, p. 92). Il ne s'agit donc pas de résorber, mais bien d'exhiber la « tension entre le temps séculier générique de l'histoire et les temps singuliers des dieux et des esprits » (PE, p. 78). N'en déplaise aux tenants de la radicalité antioccidentale, cette opération n'oblige aucunement à sortir du domaine de la méthode historique « européenne », mais plus prosaïquement à faire jouer si besoin est, en amont de l'analyse, d'autres pensées que celles de type utilitariste. « Le point important est de ne pas rejeter en bloc les catégories des sciences sociales mais de faire place, au sein de l'espace qu'occupent en elles les histoires européennes particulières qui s'y sont sédimentées, à d'autres pensées normatives et théoriques, inhérentes à d'autres pratiques de vie et à leurs archives [au sens de traces documentaires] » (PE, p. 20). Le bât ne blesse finalement que lorsque, pour mieux la vouer aux gémonies, l'on s'évertue à dépeindre – avec force mauvaise foi – une « tradition philosophique européenne » homogène. Nous ne sommes pourtant pas condamnés, pour rendre compte de réalités extra-européennes qui parfois défient les préceptes canoniques de certaines philosophies morales européennes, à nous replier sur les vulgates utilitaristes – dont le triomphe est tout aussi récent que relatif<sup>68</sup>.

Il est par exemple plus facile de rendre compte du rapport mystique au monde social des poètes de cour javanais du 18<sup>ème</sup> siècle (lequel implique une dérangement conception « désindividualisée » de l'intentionnalité) en relisant Deleuze qu'en ferrailant au moyen de Locke ou de Bentham<sup>69</sup>. Les *pujangga* – les poètes de cour de Java – et les érudits musulmans du monde malais ne cessaient en effet, dans leurs chants et leurs traités mystiques, d'en appeler à « l'abandon de soi (*kang metu saking dirine*) » (*Kitab Patahulrahman*, Chant I, stance 13)<sup>70</sup>. Car la théorie ascétique du pouvoir développée par les élites aristocratiques insulindiennes de l'âge moderne, nourrie d'influences musulmanes aussi bien que de conceptions hindou-bouddhistes, reposait sur l'idée cardinale selon laquelle la « puissance mystique » (*kesakten*) s'acquerrait par la pratique d'exercices d'abstinence (*tapa*). Ces exercices de « déni de soi » valaient combat contre les « passions mauvaises » (*hawa nepsu* : la colère, l'envie, l'orgueil), qui enchaînent au monde et sont sources de souffrance. L'être parfait – le *janma utama* des littératures javanaises et l'*insan kamil* des traités mystiques musulmans – était celui qui était parvenu, par le jeûne et la méditation, à conjurer le spectre importun du moi et à apercevoir, par-delà le fourmillement des choses, l'unité primordiale du cosmos<sup>71</sup>. Le *shaykh* Hamzah Fansuri, qui vécut à Aceh (au nord de Sumatra) à la fin du 15<sup>ème</sup> siècle, l'avait expliqué sans détours : « Le soi, même s'il a nom et forme, en réalité n'a ni forme ni nom ; ce n'est qu'un reflet dans un miroir (*bayang-bayang dalam cermin*).

---

<sup>67</sup> Jean-François Bayart, *L'Illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996 ; Jean-François Bayart et Romain Bertrand, « De quel "legs colonial" parle-t-on ? », *Esprit*, n° 330, décembre 2006, pp. 134-160. Le texte décisif est ici Michel Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », dans M. Foucault, *Dits et écrits. Tome 2 (1976-1988)*, Paris, Gallimard, 1994, part. pp. 141, 144.

<sup>68</sup> Talal Asad, *Genealogies of Religion...*, op. cit.

<sup>69</sup> On se permet de renvoyer ici, pour une expérimentation de ce type, à R. Bertrand, « Un sujet en souffrance ? Récit de soi, violence et magie à Java », *Social Anthropology*, 11 (3), 2003, pp. 285-302.

<sup>70</sup> Gerardus Drewes (trad.), *Directions for Travellers on the Mystic Path*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1977, p. 58.

<sup>71</sup> On se permet de renvoyer sur ce point aux matériaux et aux références réunis dans R. Bertrand, *Etat colonial, noblesse et nationalisme à Java : la Tradition parfaite (17<sup>ème</sup>-20<sup>ème</sup> siècle)*, Paris, Karthala, 2005, chap. 2.

Certes il y a bien un nom et une forme, mais aucune substance »<sup>72</sup>. Et encore : « On peut faire ce qu'on veut [de la glaise] : des assiettes ou des marmites ; mais tous ces objets sont fondamentalement faits de la même argile. Il en va de même du monde ; ses formes sont innombrables, mais il n'en est pas moins pétri de la même lumière »<sup>73</sup>. Difficile d'assigner un égo stratégique et calculateur à des sujets qui refusent, parce qu'ils la jugent dégradante, la qualité d'agents individuels...

Il ne s'agit certes pas d'abdiquer le format même du récit historique conventionnel, mais de faire dialoguer en son sein, à *armes égales*, des styles de pensée pour partie dissemblables, en les rapportant à leurs conditions sociales spécifiques d'énonciation. De fait, pourquoi ne pas faire converser Hobbes et les *pujangga* javanais dès lors que l'objet de leur propos est pour partie le même (la question des fondements de l'autorité de l'Etat dans un monde dénué de transcendance divine) ? Pourquoi ne pas considérer, l'espace d'un étonnement, les traités de bon gouvernement persans ou moghols et les écrits des avocats des Parlements de province français comme des variantes d'un même théorème constitutionnaliste – ou plutôt comme les produits d'une même "conjoncture constitutionnaliste" globale, courant des années 1580 aux années 1650<sup>74</sup> ? Comme le note Jacques Pouchepadass, il ne s'agit au final, chez Chakrabarty, de « rien d'autre que d'une "bonne" histoire des mentalités, classique et rationnelle », mâtinée d'une herméneutique laissant la part belle à la célébration prudente de la spécificité<sup>75</sup>.

## Un dispositif de guérilla narrative : la "traduction dense"

C'est d'ailleurs ce maître-mot de *spécificité* (sur lequel ne s'attarde pas Chakrabarty, malgré son usage de Paul Veyne, *PE* p. 82) qui fournit le précepte d'une redoutable méthode de "guérilla" contre l'eurocentrisme : considérer d'emblée les catégories de la philosophie morale et politique contemporaine comme des "classes" dont il convient de recenser les "familles" et les "espèces" afin de les faire dialoguer terme à terme (et non pas comme des absolus soumis à l'injure de "dérivations" extra-européennes). La métaphore de la classification traditionnelle du vivant peut paraître datée<sup>76</sup>, mais l'idée y est : il n'y a pas de code génétique exclusivement européen de l'universel politique. Hobbes et les *pujangga*, Habermas et l'*addabaj*, Deleuze et les maîtres soufis du *dhikr*, les Encyclopédistes et les théoriciens Yoruba de l'*olaju*, le *Taj-us Salatin* et les Remontrances du Parlement de Paris <sup>77</sup> : autant de paires surprenantes – certains iraient jusqu'à dire scandaleuses... –, mais dont l'énumération est *par elle-même* utilement attentatoire

---

<sup>72</sup> *Al-Muntahi*, cité dans Denys Lombard, *Le Carrefour javanais. Essai d'histoire globale*, 1990, vol. 2, p. 161.

<sup>73</sup> *Asrar ul-Arifin*, cité in *Ibid.*, p.161.

<sup>74</sup> L'opération n'est pas si difficile, pour peu que l'on accepte de renoncer par avance au paradigme fallacieux de « l'incommensurabilité culturelle » entre les sociétés européennes et celles des mondes dits musulmans (cf. Jocelyne Dakhlia, *Le Divan des rois. Le politique et le religieux dans l'islam*, Paris, Aubier, 1998).

<sup>75</sup> Jacques Pouchepadass, "Pluralizing Reason", *History and Theory*, 41 (3), 2002, p. 388.

<sup>76</sup> Elle est d'autant plus datée que l'on connaît aujourd'hui très précisément l'histoire contingente de son élaboration (cf. Horst Bredekamp, *Les Coraux de Darwin. Premiers modèles évolutionnistes et tradition de l'histoire naturelle*, Paris, Presses du Réel, 2008).

<sup>77</sup> Le *Taj-us Salatin* est un traité politique malais-musulman rédigé à l'orée du 17<sup>ème</sup> siècle, et qui liste les nombreuses contraintes de piété et de probité que doit respecter un souverain pour conserver son droit légitime de gouvernement.

au dogme de la "source européenne" de tout universel. En pratique, bien sûr, la composition des paires pertinentes gagne à être guidée non pas par l'arbitraire de la comparaison (lequel a également ses vertus<sup>78</sup>), mais par la richesse empirique d'une connexion<sup>79</sup> (par exemple en situation de "rencontre impériale" : entre Matteo Ricci et les lettrés confucianistes de la cour des Ming ou entre les Provinces-Unies des frères De la Court et le Java des *pujangga*). N'est-ce pas là une façon, sinon orthodoxe du moins efficace, de « conférer une pertinence contemporaine aux archives des pratiques de vie [extra-européennes] » (*PE*, p. 20) ?

Ce à quoi nous convie *in fine* D. Chakrabarty, c'est à un mode de « traduction » (au sens propre) qui ne repose pas sur l'illusion d'un point de vue surplombant ou d'un "tiers-langage" universel, mais qui, prenant acte de l'historicité des catégories aussi bien savantes qu'indigènes du récit historique, ne se résume pas à l'imposition d'un glossaire final. Une traduction, autrement dit, qui charrie avec elle toute la polysémie (la "glèbe", pourrait-on dire) du matériau initial, et qui pour cela dévoile, en chemin, tous ses arbitrages. Une sorte de *thick translation* (une "traduction dense", pour renvoyer à la *thick description* de Clifford Geertz<sup>80</sup>) qui préserve aussi longtemps que possible la singularité (et partant l'étrangeté *relative*) des énoncés vernaculaires<sup>81</sup>. « La question est : comment devons-nous mener ces opérations de traduction de manière à rendre visibles tous les problèmes inhérents au fait même de traduire des mondes pluriels et enchantés dans le langage universel et désenchanté de la sociologie ? » (*PE*, p. 89). Masquer ces problèmes conduit en effet trop souvent à bâtir des châteaux de cartes culturalistes, autrement dit à emprisonner les pensées extra-européennes dans la geôle d'une altérité absolue. Le choix des mots est déjà, ici, un choix d'armes théoriques<sup>82</sup>.

Comme le souligne avec une pointe d'ironie Chakrabarty, traduire le terme hindi *pani* par « eau » est certes plus intéressant que de le rendre par la formule « H<sup>2</sup>O », mais cela ne nous dit encore rien de ce dont le rapport à l'eau est constitutif dans la pratique sociale indienne (*PE*, pp. 83-86, 89). Il faudrait ainsi pouvoir substituer au glossaire, qui présente comme évidentes et "transparentes" des opérations de traduction toujours périlleuses, un tableau des usages du terme permettant d'en cerner les territoires de pertinence – sur le modèle, pourquoi pas, des dictionnaires de citations. Vient immanquablement à l'esprit, sous cette rubrique, le travail de Marcel Détiéne et Jean-Pierre Vernant concernant la

---

<sup>78</sup> Marcel Détiéne, *Comparer l'incomparable*, Paris, Seuil, 2000.

<sup>79</sup> C'est tout le propos de « l'histoire connectée » prônée par Sanjay Subrahmanyam et Serge Gruzinski que de substituer à l'arbitraire du tableau typologique comparatif la description fine des « situations de contact » et des pratiques de « métissage » entre sociétés politiques à l'aube de la période moderne (cf. sur ce point R. Bertrand, « Rencontres impériales. L'histoire connectée et les relations euro-asiatiques », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 54 (4-bis), dossier « Histoires globales », pp. 55-75).

<sup>80</sup> Clifford Geertz, "Thick Description : Toward an Interpretive Theory of Culture", dans C. Geertz, *The Interpretation of Cultures : Selected Essays*, New York, Basic Books, 1973, pp. 3-30.

<sup>81</sup> Dans son étude de l'insurrection meurtrière de Chauri-Chaura (1922), Shahid Amin souligne dans le même sens que « la possibilité de parvenir à un récit plus nuancé, à une description plus dense (*a thicker description*), se trouve augmentée par le fait de rendre visibles les problèmes [liés à la transformation des évocations vernaculaires de l'évènement en récit historique] » (*Chauri Chaura. Event, Metaphor, Memory, 1922-1992*, Berkeley, University of California Press, 1995, p. 4).

<sup>82</sup> Il n'est, pour s'en convaincre, que de lire le petit essai de Jean-François Billeter, *Contre François Jullien* (Paris, Allia, 2006), qui démontre, exemples choisis à l'appui, que c'est de choix de traduction spécieux que naît, chez François Jullien, l'image d'une pensée chinoise en tous points distincte des philosophies européennes.

pluralité des champs sémantiques au sein desquels s'inscrivait la notion de *métis* dans les littératures de la Grèce ancienne<sup>83</sup>.

C'est en tout cas, pour D. Chakrabarty, cette épreuve critique de la traduction – cette si étrange opération de “transsubstantiation” d'une langue en une autre – qui délimite l'arène du combat contre « l'historicisme » européo-centriste (le « en Europe d'abord, ailleurs ensuite » de la prose évolutionniste). Parce que la guerre est de positions plus que de mouvement, l'artillerie légère suffit généralement à la tâche. L'explicitation de l'usage des guillemets, la pratique de la citation longue permettant aux textes vernaculaires de s'éclairer les uns les autres, le rejet de l'expédient spécieux du glossaire final au profit d'une “traduction dense” attentive à son propre arbitraire, voire le recours au codage typographique multiple (l'italique signalant et circonscrivant le passage au langage de l'objectivation) : autant de technologies ordinaires de la mise en récit largement sous-exploitées dans le domaine de l'histoire et de la sociologie des sociétés extra-européennes<sup>84</sup>. Et ce alors même que les résultats les plus probants, en matière de traitement de matériaux extra-européens, tiennent souvent au recours à des techniques narratives expérimentales – comme celles employées, à propos de la rencontre entre Jésuites et lettrés chinois dans les dernières décennies du 16<sup>ème</sup> siècle, par Jonathan Spence ou Min Soo Kang<sup>85</sup>. Puisque le diable est toujours dans les détails, autant y aller voir d'emblée. Tranchant avec les litanies de “y'a qu'à” des logorrhées programmatiques, *Provincializing Europe* se présente donc comme *un mode d'emploi* de la critique « postcoloniale », au sens d'un ensemble de recettes narratives permettant au récit historique de “prendre en charge” l'irréductible particularité de ses matériaux.

Ceux qui se présentent aujourd'hui en France comme les pionniers héroïques du « postcolonial » ont la fâcheuse manie – outre celle de tirer à boulets rouges sur l'ambulance universitaire – de prendre leurs propres moulins à vent pour de vrais géants. L'idée d'une guerre apocalyptique opposant une avant-garde clairvoyante de chercheurs “ouverts à la complexité postcoloniale du monde” à des hordes d'historiens et de sociologues réactionnaires défendant corps et âme la Nation républicaine contre « l'engeance » postmoderniste est un amusant scénario de série B<sup>86</sup>. Mais elle ne reflète en rien l'état des lieux réel du débat de sciences sociales concernant les historicités extra-européennes du politique. Soyons un brin sérieux : l'histoire a depuis belle lurette déserté les mornes avenues de la prophétie nationaliste et s'est ouverte aux « vents du large » (Fernand Braudel) ; les sociologies pragmatiques ont réhabilité l'ensemble des acteurs non-humains qui peuplent les mondes vécus ; et l'anthropologie a fait son deuil des fables

---

<sup>83</sup> Marcel Détiéne et Jean-Pierre Vernant, *Les Ruses de l'intelligence. La métis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1989.

<sup>84</sup> L'histoire de ces technologies reste largement à écrire : cf. néanmoins l'étude passionnante d'Anthony Grafton, *The Footnote. A Curious History*, Harvard, Harvard University Press, 1999.

<sup>85</sup> Jonathan Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, Londres, Penguin, 1985 ; Min Soo Kang, « De la sagesse inaboutie du Barbare : un érudit confucéen lit la *Vie* de saint Ignace », dans Alain Boureau et Daniel Milo (ed.), *Alter histoire. Essais d'histoire expérimentale*, Paris, Les Belles Lettres, 1991, pp. 206-207. Autre technique narrative expérimentale, l'histoire contra-factuelle (celle qui répond à la question « que se serait-il passé si... ? ») permet de penser un monde dans lequel l'hégémonie n'aurait pas été occidentale mais (en l'espèce) chinoise (P. E. Tetlock, R. N. Lebow et G. Parker (eds.), *Unmaking the West. "What-If?" Scenarios that Rewrite World History*, Ann Arbor, the University of Michigan Press, 2006).

<sup>86</sup> François Cusset, « Le champ postcolonial et l'épouvantail postmoderne », *Revue internationale des livres et des idées*, n° 5, mai-juin 2008.



primitivistes<sup>87</sup>. La véritable urgence n'est pas de se perdre en conjectures sur la morphologie idéale des rayonnages de la bibliothèque globale du savoir, mais bien de l'élargir en documentant l'histoire des multiples trajectoires extra-européennes du politique. Cessons d'ergoter sur la « pluralisation » des technologies de connaissance avant même que de nous être donné, par le recueil des paroles vernaculaires, les moyens de l'opérer. Force est, à ce propos, de constater que ceux qui crient aujourd'hui le plus fort au loup réactionnaire sont en règle générale les plus démunis pour répondre en actes (d'écriture tout du moins) aux défis pratiques de la critique « postcoloniale ». Car celle-ci implique la maîtrise technique de l'archive et des langues vernaculaires – seule à même, jusqu'à preuve du contraire, de permettre d'*entendre* la voix des « subalternes » d'outre-Occident. Dipesh Chakrabarty a du moins, quant à lui, les moyens, tant linguistiques qu'analytiques, de ses ambitions. Ce qui en fait, que l'on partage ou pas l'ensemble de ses prises de position théoriques, un interlocuteur passionnant.

---

<sup>87</sup> Cf., parmi une vaste littérature, Alban Bensa, *La Fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*, Toulouse, Anarchasis, 2006, et Johannes Fabian, *Time and the Other. How Anthropology Makes its Objects*, Columbia, Columbia University Press, 2002.

## Bibliographie

- Amin, Shahid (1984). « Gandhi as Mahatma. Gorakhpur District, EasternUP, 1921-1922 » in *Subaltern Studies III*. New Delhi: Oxford University Press: 1-61.
- Amin, Shahid (1995). *Chauri Chaura. Event, Metaphor, Memory, 1922-1992*. Berkeley: University of California Press.
- Appadurai, Arjun (2000). « Savoir, circulation et biographie collective », *L'Homme*, 156: 29-38.
- Arnold, David (2000). « Gramsci and Peasant Subalternity in India » in Vinayak Chaturvedi (ed.). *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*. Londres: Verso: 24-49.
- Asad, Talal (1993). *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Bhabha, Homi K. (1994). « The Postcolonial and Postmodern: The Question of Agency », in Bhabha, H.K., *The Location of Culture*. London: Routledge: 171-197.
- Bayart, Jean-François (1996). *L'Illusion identitaire*. Paris: Fayard.
- Bayart, Jean-François et Bertrand, Romain (2006). « De quel legs colonial parle-t-on ? », *Esprit*, 330 : pp. 134-160.
- Bensa, Alban (2006). *La Fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*. Toulouse: Anacharsis.
- Bertrand, Romain (2003). « Un sujet en souffrance ? Récit de soi, violence et magie à Java », *Social Anthropology*, 11 (3): 285-302.
- Bertrand, Romain (2005). *Etat colonial, noblesse et nationalisme à Java : la Tradition Parfaite (17<sup>ème</sup>-20<sup>ème</sup> siècle)*. Paris: Karthala.
- Bertrand, Romain (2007). « Rencontres impériales. L'histoire connectée et les relations euro-asiatiques », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 54 (4-bis): 55-75.
- Bertrand, Romain (2008). « Thinking about Modern Age mystical Java with Foucault : is it possible to write a "non-intentionalist" history of politics ? », *International Journal of Social Science*, 191.
- Bertrand, Romain (2009). « Locating the "Family-State". The Forgotten Legacy of Javanese Theories of the Public Domain (17th.-20th century) », in Adams, Julia et Charrad, Mounira (eds.). *Lineages of Patrimonial Politics*. Durham: Duke University Press.
- Billeter, Jean-François (2006). *Contre François Jullien*. Paris: Allia.
- Bredenkamp, Horst (2008). *Les Coraux de Darwin. Premiers modèles évolutionnistes et tradition de l'histoire naturelle*. Paris: Presses du Réel.

Brook, Timothy (1990). « Family Continuity and Cultural Hegemony : The Gentry of Ningbo, 1368-1911 », in Esherick, Joseph W. et Backus Rankin, Mary (eds.). *Chinese Local Elites and Patterns of Dominance*. Berkeley: University of California Press: 27-50.

Burke, Peter (2005). *What is Cultural History*. Cambridge: Polity Press.

Calon, Michel (1986). « 00AB Éléments pour une sociologie de la traduction. La domestication des coquilles Saint-Jacques et des marins-pêcheurs dans la baie de Saint-Brieuc », *L'Année sociologique*, 36: 169-208.

Chakrabarty, Dipesh (1992). « Postcoloniality and the Artifice of History : Who Speaks for the "Indian" Pasts ? », *Representations*, 37: 1-26.

Chakrabarty, Dipesh (1992). *Rethinking Working-Class History: Bengal, 1890-1940*. Princeton: Princeton University Press.

Chakrabarty, Dipesh (1995). « Radical Histories and Question of Enlightenment Rationalism : Some Recent Critiques of Subaltern Studies », *Economic and Political Weekly*, 30 (14), 8 avril: 751-759.

Chakrabarty, Dipesh (1993). « Marx after Marxism. A Subaltern Historian's Perspective », *Economic and Political Weekly*, 28 (22), 29 mai: 1094-1096.

Chakrabarty, Dipesh (2000). *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.

Chakrabarty, Dipesh (2002). *Habitations of Modernity. Essays in the Wake of Subaltern Studies*. Chicago: The University of Chicago Press.

Chakrabarty, Dipesh (2008). « An Answer to Carola Dietze », *History and Theory*, 47 (2): 85-96.

Chrétien, Jean-Pierre (dir.) (2008). *L'Afrique de Sarkozy. Un déni d'histoire*. Paris: Karthala.

Claverie, Elisabeth (2003). *Les Guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions*. Paris: Gallimard.

Clifford, James et Marcus, George E. (eds.) (1986). *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

Cohn, Bernard (1987). *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press.

Cohn, Bernard (1996). *Colonialism and Its Forms of Knowledge. The British in India*. Princeton: Princeton University Press.

Colas, Dominique (1991). *Le Glaive et le fléau. Généalogie du fanatisme et de la société civile*. Paris: Grasset.

Dakhliya, Jocelyne (1998). *Le Divan des rois. Le politique et le religieux dans l'islam*. Paris: Aubier.

- Détienne, Marcel (2000). *Comparer l'incomparable*. Paris: Seuil.
- Détienne, Marcel Détienne (dir.) (2003). *Qui veut prendre la parole ?*. Paris: Seuil-Le Genre Humain.
- Détienne, Marcel et Vernant, Jean-Pierre (1989). *Les Ruses de l'intelligence. La métis des Grecs*. Paris: Flammarion.
- Dirks, Nicholas B. (2003). « South Asian Studies : Futures Past » in David Szanton (ed.), *The Politics of Knowledge: Area Studies and the Disciplines*. Berkeley: University of California Press.
- Douki, Caroline et Minard, Philippe (dir.) (2007). « Histoire globale, histoires connectées : un changement d'échelle historiographique ? », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 54 (4 bis).
- Eaton, Richard M. (1978). *Sufis of Bijapur, 1300-1700. Social Roles of Sufis in Medieval India*. Princeton: Princeton University Press.
- Fabian, Johannes (2002). *Time and the Other. How Anthropology Makes its Objects*. Columbia: Columbia University Press.
- Foucault, Michel (1994). « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in Foucault, M. *Dits et écrits. Tome 2 (1976-1988)*. Paris: Gallimard.
- Geertz, Clifford (1973). "Thick Description : Toward an Interpretive Theory of Culture", in Geertz, C. *The Interpretation of Cultures : Selected Essays*. New York, Basic Books: 3-30.
- Grafton, Anthony (1999). *The Footnote. A Curious History*. Harvard: Harvard University Press.
- Guha, Ranajit (1983). « The Prose of Counter-Insurgency », in *Subaltern Studies II*. Delhi: Oxford University Press: 1-40.
- Guha, Ranajit (1983). *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial, New Delhi: Oxford University Press*.
- Guha, Ranajit (1997). *Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India*. Harvard: Harvard University Press.
- Guha, Ranajit (2002). « On Some Aspects of the Historiography of Colonial India », *Subaltern Studies I*. Delhi: Oxford University Press.
- Guha, Ranajit (dir.) (1982). *Subaltern Studies I. Writings on South Asian History and Society*. New Delhi: Oxford University Press.
- Habermas, Jurgen (1988 [1963]). *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris: Payot
- Hardiman, David (1996). *Feeding the Baniya : Peasants and Usurers in Western India*. Delhi: Oxford University Press.
- Hartog, François (2003). *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*. Paris: Seuil.

Hill, Christopher et al. « Past and Present : Origins and Early Years », *Past and Present*, 100 (1): 3-14.

Ikegami, Eiko (2005). *Bonds of Civility. Aesthetic Networks and the Political Origins of Japanese Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jameson, Fredric (1986). « Third-World Literature in the Era of Multinational Capital », *Social Text*, 15: 65-88.

Lago, Mary (2001). *"India's Prisoner": A Biography of Edward John Thompson (1886-1946)*. Columbia (Miss.): University of Missouri Press.

Latour, Bruno (2005). *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte.

Latour, Bruno (2008). « It's the Development, Stupid !" Or How to Modernize Modernization ? », in Proctor, Jim (ed.). *Postenvironmentalism*. MIT Press.

Lieberman, Victor (2003). *Strange Parallels. Southeast Asia in Global Context, c. 800-1830. Vol. 1 : Integration on the Mainland*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mbembe, Achille (1991). « Domaines de la nuit et autorité onirique dans les maquis du Sud-Cameroun », *Journal of African History*, 32 (1): 89-121.

Mbembe, Achille (1996). *La Naissance du maquis dans le Sud-Cameroun (1920-1960). Histoire des usages de la raison en colonie*. Paris: Karthala.

Merle, Isabelle (2004). « Les *Subaltern Studies*. Retour sur les principes fondateurs d'un projet historiographique de l'Inde coloniale », *Genèses*, 56: 131-147.

Montag, Warren (2006). « "Les subalternes peuvent-elles parler ?" et autres questions transcendantales », *Multitudes*, 26 (trad. A. Blanchard et J. Vidal).

Mouffe, Chantal (1979). « Hegemony and Ideology in Gramsci », in Mouffe, Chantal (ed.). *Gramsci and Marxist Theory*. Londres: Routledge and Kegan Paul: 168-204.

Nandy, Ashis (1995). "History's Forgotten Doubles", *History and Theory*, 34 (2): 44-66.

O'Hanlon, Rosalind « Recovering the Subject : Subaltern Studies and Histories of Resistance in Colonial South Asia », *Modern Asian Studies*, 1988, 22 (1), pp. 189-224.

O'Hanlon, Rosalind et Washbrook, David (1992). "After Orientalism : Culture, Criticism and Politics in the Third World", *Comparative Studies in Society and History*, 34 (1): 141-167.

Pandey, Gyanendra (1992). *The Construction of Communalism in North India*. Delhi: Oxford University Press.

Peel, John D. (1978). "Olaju : A Yoruba Concept of Development", *Journal of Development Studies*, 4: 135-165.

Peel, John D. (2000). *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*. Bloomington: Indiana University Press.

- Piette, Albert (1999). *La Religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*. Paris: Métailié.
- Pouchepadass, Jacques (2000). « Les *Subaltern Studies* ou la critique de la modernité occidentale », *L'Homme*, 156:
- Pouchepadass, Jacques (2002). "Pluralizing Reason", *History and Theory*, 41 (3): 381-391.
- Pouchepadass, Jacques (2004). « Que reste-t-il des *Subaltern Studies* ? », *Critique internationale*, 24: 67-80.
- Prakash, Gyan (1990). "Writing Post-Orientalist Histories of the Third World : Perspectives from Indian Historiography", *Comparative Studies in Society and History*, 32 (2): 383-408.
- Rancière, Jacques (1981). *La Nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*. Paris: Fayard.
- Rancière, Jacques (1995). *La Méésentente*. Paris: Galilée.
- Said, Edward (1978). *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- Sarkar, Sumit (1997). *Writing Social History*. Delhi: Oxford University Press.
- Seligman Adam B. (1995). *The Idea of Civil Society*. Princeton: Princeton University Press.
- Skinner, Quentin (1978). *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2 vol.
- Slack, Paul et Innes, Joanna (1994). « E. P. Thompson – Writer, Historian, Polemicist and Editor of *Past and Present* – Obituary », *Past and Present*, 142 (1): 3-5.
- Soo Kang, Min (1991). « De la sagesse inaboutie du Barbare : un érudit confucéen lit la *Vie* de saint Ignace », in Boureau, Alain et Milo, Daniel (eds.). *Alter histoire. Essais d'histoire expérimentale*. Paris: Les Belles Lettres: 206-207.
- Spence, Jonathan (1985). *The Memory Palace of Matteo Ricci*. Londres: Penguin.
- Spence, Jonathan (2007). *Return to Dragon Mountain. Memories of a Late Ming Man*. Londres: Viking.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988). « Can the Subaltern Speak ? » in Nelson, Cary et Grossberg, Lawrence (eds.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Chicago: University of Illinois Press: 271-313.
- Stokes, Eric (1978). *The Peasant and the Raj. Studies in Agrarian Societies and Peasant Rebellion in Colonial India*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Subrahmanyam, Sanjay (2007). « Par-delà l'incommensurabilité : pour une histoire connectée des empires aux temps modernes », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 54 (4 bis): 34-53.

Taylor, Charles (1992). *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Harvard: Harvard University Press.

Thompson, Edward P. (1966 [1963]). *The Making of the English Working Class*. New York: Vintage.

Thompson, Edward P. (1979). *The Poverty of Theory and Other Essays*. New York: Monthly Review Press.

Williams, Raymond (1978). *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.

## Dans la collection « Travaux de Science Politique »

Disponibles sur [www.unil.ch/iepi](http://www.unil.ch/iepi)

39. **Oscar Mazzoleni et Hervé Rayner** (2008). Une coalition gouvernementale durable. Emergence, institutionnalisation et crise de la «formule magique» en Suisse (1959-2003).
38. **Andrin Hauri** (2008). Les conséquences de la barrière de séparation entre Israël et la Cisjordanie à court et à long terme. Les perspectives pour la fondation d'un État palestinien.
37. **André Mach et Andrea Pilotti** (2008). Professionnalisation et changements de profils des parlementaires suisses au cours de la période récente (1980-2000)
36. **Olivier Fillieule** (2008). Travail militant, action collective et rapports de genre.
35. **Olivier Fillieule et Philippe Blanchard** (2008). INdividual SURvey in RAllies (INSURA). A New Tool for Exploring Transnational Activism.
34. **Dupuis Johann** (2008). Analyse politique des conditions de succès et d'échec des marchés de droits d'émissions.
33. **Dietmar Braun et Björn Uhlmann** (2007). Ideas and Power in Swiss Health Care Party Politics.
32. **Fabrizio Gilardi, Katharina Füglistner, Stéphane Luyet** (2007). Learning from Others: The Diffusion of Hospital Financing Reforms in OECD Countries.
31. **Natalia Gerodetti** (2007). Enduring Legacies – Intersecting Discourses in the Context of Eugenics.
30. **Véronique Mottier** (2007). Meaning, Identity, Power : Metaphors and Discourse Analysis.
29. **Olivier Fillieule** (2007). On n'y voit rien ! Le recours aux sources de presse pour l'analyse des mobilisations protestataires.
28. **Kathrin Daepf** (2006). La re-régulation sélective de la finance internationale : l'initiative sur les pays ou territoires non-coopératifs du GAFI.
27. **Martino Maggetti** (2006). Assessing the De Facto Independence of Regulatory Agencies. The Case of the Swiss Federal Banking Commission in the 1990?
26. **Dietmar Braun** (2006). Modernising Federalism. Towards Convergence in the Organisation of Intergovernmental Relations?
25. **Gilardi Fabrizio** (2006). The Same, but Different. Central Banks, Regulatory Agencies, and the Politics of Delegation to Independent Authorities.
24. **Péchu Cécile** (2006). Entre résistance et contestation. La genèse du squat comme mode d'action.
23. **Gotheil Sarah** (2005) ACCOBAMS. Les pays de mer noire, méditerranée et zone atlantique adjacente s'unissent pour la protection des cétacés.
22. **Schnyder, Gerhard, Martin Lüpold, André Mach et Thomas David** (2005) The Rise and Decline of the Swiss Company Network during the 20th Century.



21. **Buffat Aurélien** (2005) La mise en oeuvre de la réforme de l'armée suisse « Armée XXI » : les changements vécus à l'interne. Etude de cas des militaires professionnels des écoles, hôpital de la place d'armes de Moudon.
  20. **Rey Léonard** (2005) La construction du marché intérieur suisse à la lumière de l'expérience européenne : centralité et intervention contrastée des Hautes Cours dans les processus d'intégration économique.
  19. **Csikos Patrick** (2005) Emergence d'une nouvelle gouvernance internationale privée/publique : les cas des agences de notation financière et des normes comptables.
  18. **Voegtli Michael** (2004) Entre paternalisme et Etat social. Le cas de la fabrique de chocolat Suchard (1870-1940).
  17. **Chinotti Luca** (2004) Les effets de l'Accord sur l'Agriculture de l'Uruguay Round sur les pays en développement. Une entrave ou une opportunité pour le développement?.
  16. **Afonso Alexandre** (2004) Internationalisation, économie et politique migratoire dans la Suisse des années 1990.
  15. **Freymond Nicolas** (2003) La question des institutions dans la science politique contemporaine: l'exemple du néo-institutionnalisme.
  14. **Steiner Yves** (2003) Le coût réel de l'indépendance de la banque centrale: économie politique comparée de la Deutsche Bundesbank et de la Banque du Japon dans les années soixante-dix.
  13. **Braun Dietmar** (1999) Toward a heuristic framework of the Territorial division of Power in comparative public Policy research.
  12. **Braun Dietmar** (1998) Bringing State structures back in: The Significance of Political Arena's in Political Decision-making.
  11. **Kübler Daniel** (1996) Neighbourhood conflicts and dialogues.
  10. **Mach André** (1995) Représentation des intérêts et capacité d'adaptation de l'économie suisse.
  9. **Sancey Yves** (1995) Le Gentlemen's agreement de 1927. Lutte autour de la (non-)politisation de l'exportation du capital.
  8. **Kübler Daniel** (1993) L'Etat face à la toxicomanie, action publique et contrat social.
  7. **Leresche Jean-Philippe** (1993) Les transformations du pouvoir local en Suisse.
  6. **Voutat Bernard** (1993) Les minorités territoriales, quelques considérations théoriques.
  5. **Voutat Bernard** (1992) Les origines sociales de la "question jurassienne".
  4. **Seiler Daniel-Louis** (1991) Le cas des partis politiques dans les nouvelles démocraties de l'Est européen.
  3. **Kobi Silvia** (1991) Les "Neinsager" dans le processus référendaire suisse: des variations sur un thème mythique.
  2. **Papadopoulos Ioannis** (1991) La Suisse: un "Sonderfall" pour la théorie politique?.
- Spang Nadia** (1991) Scholarly View of Japan throughout the XXth Century.

**Vaziri Shahrokh** (1990) Eléments de réflexion sur les partis politiques et références idéologiques dans le Tiers Monde.