

Revue de presse
L'éléphant, le canon et le pinceau
Sanjay Subrahmanyam

Presse écrite

Le Magazine littéraire, septembre 2016

Le retour du religieux

Né à New Delhi en 1961, Sanjay Subrahmanyam passe aujourd'hui pour l'un des meilleurs représentants mondiaux de l'histoire dite « globale » ou « connectée » (connected), portant l'attention sur ce que l'on qualifie parfois improprement de « rencontres » entre les sociétés et les cultures. Une discipline qu'il enseigne au Collège de France depuis 2013 (voir sa leçon inaugurale *Aux origines de l'histoire globale*, Collège de France/Fayard).

Depuis 2014, l'Inde est dirigée par le BJP, le « Parti du peuple indien ». Appuyé par des organisations religieuses, ce parti nationaliste entend revenir à l'« hindouité », par opposition à l'islam, au christianisme et... au capitalisme. Votre pays connaîtrait-il, lui aussi, un « retour du religieux » ?

SANJAY SUBRAHMANYAM. Cette juxtaposition du capitalisme à l'islam et au christianisme, à laquelle procède le BJP dans son discours, témoigne de sa curieuse fabrication du concept d'« hindouité » (hindutva). Ce parti ne se donne en effet pas de façon frontale comme hindou, au sens religieux. Il prône un retour à la « véritable » culture hindoue plus qu'à l'hindouisme, ce qui ne l'empêche pas de jouer la carte religieuse. On serait tenté de tracer ici une analogie avec la nostalgie qu'éprouvent certains nationalistes européens pour l'« Occident chrétien » plus que pour le christianisme. Sauf, bien sûr, que l'histoire de l'Inde et celle de l'Europe - évitons la notion ambiguë d'Occident - sont différentes, et que le BJP entend

faire de l'histoire selon une démarche proprement « hindoue », débarrassée de ce qu'il juge être une idéologie occidentale, britannique, déguisée en méthode scientifique. Il prétend rétablir l'âge d'or de l'hindouisme, revenir à une communauté parfaite et harmonieuse, dont la splendeur aurait été détruite par l'islam en Inde à partir des XIIe- XIIIe siècles. Ce qui pose d'emblée un problème, puisque personne ne s'accorde sur ce qu'était l'hindouisme avant l'islam. En Inde, il ne peut y avoir un « retour » de l'hindouisme, puisque cet hindouisme de l'âge d'or n'existe pas et que sa définition ne fait l'unanimité ni dans les basses castes ni dans les hautes.

De quoi alors est-il question avec ce parti?

La domination du BJP atteste un retour politique plutôt que religieux. Ce parti est l'héritier d'un mouvement ultraconservateur puissant dès les années 1930, issu des hautes castes et déjà hanté par un désir de revanche sur les musulmans. Leur hostilité s'est concentrée sur Gandhi - ce traître, selon eux, à qui l'on doit la création du Pakistan musulman. De ce milieu-là sont venus les assassins du « père » de l'indépendance. Le BJP rêve d'une puissance politique fondée sur la religion. Mais de quelle religion s'agit-il quand on parle d'hindouisme? Celui-ci n'est constitué ni comme l'islam ni comme le christianisme.

Le « Parti du Congrès », auquel appartenaient Gandhi et Nehru, s'annonçait, lui, comme laïque...

Le Parti du Congrès a pratiqué le double jeu, et ce dès Gandhi : il se présentait comme « ouvert à tous », quelle que soit la confession ; mais, dans les faits, les conflits religieux y étaient vifs. En ce sens, le BJP dit tout haut ce que beaucoup disaient tout bas dans le Congrès. Quand les Britanniques ont pris le pouvoir en Inde, aux XVIIIe- XIXe siècles, ils ont cherché, selon leur logique européenne, quels pourraient être les textes de référence indiens permettant de fonder le pouvoir. Il y avait la Bible pour les chrétiens, le Coran pour les musulmans et rien pour l'hindouisme, qui ne repose pas sur une révélation. Ils ont donc sélectionné, selon des critères passablement européens, plusieurs textes hindous bientôt tenus pour les Saintes Écritures de l'hindouisme, donnant notamment à La Bhagavad-Gîtâ, aux Lois de Manu, au Râmâyana et au Mahâbhârata une sorte de statut biblique. Depuis, tout

le monde se dispute à ce sujet. Le BJP a entrepris aussi de fixer une doxa à partir de ce même fonds de textes. Personne, là encore, ne s'accorde : une pagaille. Le BJP peut difficilement passer pour un parti de croyants face aux incroyants ou à d'autres croyants. Ses idéologues se trouvent un peu dans la situation de Maurras, qui, bien qu'incroyant, voyait dans l'Église catholique une machine à gouverner. Mais ce sont des Maurras sans aucune Église pour servir de modèle.

Outre à Paris, vous enseignez à Los Angeles, où vous vivez. Vus d'Europe, les États-Unis semblent le paradis des « retours du religieux »...

Il n'y a pas aux États-Unis de « retour du religieux » au sens que les Français donnent à cette expression. Comment y en aurait-il, si la religion n'en est jamais partie, portée de plus par la logique du born again et du revival? On trouve sur ce plan, aux États-Unis, de tout : des juifs, des musulmans, des bouddhistes, des hindouistes, sans compter les diverses « Églises » qui n'en sont pas au sens européen du terme. Mais, fondamentalement, le protestantisme reste la référence pour l'exercice du pouvoir. Les catégories de pensée et le vocabulaire protestants dominant tout, ne serait-ce qu'en raison de la nature de la Constitution, théoriquement quasi immuable dans son inspiration depuis les dix premiers amendements de 1791. L'idée de changement historique importe peu, en effet, puisque prime moins la Constitution elle-même que la manière de l'interpréter, et celle-ci se veut fidèle à celle des « pères fondateurs ». On a affaire à une logique littéraliste avec un dédain volontaire pour la critique exégétique : le fondamentalisme est profondément enraciné dans la culture politique des États-Unis. L'interprétation, ici, se veut transparente, minimale, un seul rapport à la source pure. On ne change pas la Constitution, on l'accumule : il s'agit en quelque sorte d'un texte mythique. Ce simplisme apparent n'empêche évidemment pas une grande capacité d'adaptation, d'efficacité et de sophistication. En matière religieuse, un des vrais problèmes politiques aux États-Unis - on le voit avec les présentes élections - reste la montée en puissance du catholicisme, via les Latinos. Les modalités du « retour du religieux » y diffèrent donc beaucoup de celles que vit l'Europe.

Quand on parle, depuis une vingtaine d'années, de « retour du religieux », c'est surtout de l'islam qu'il s'agit...

C'est évident pour l'Europe. On tente de noyer le poisson en parlant des « religions », mais on pense essentiellement à l'islam. Aux États-Unis, en dépit de quelques incidents de la vie quotidienne, on craint peu la pratique religieuse musulmane. C'est l'antiaméricanisme virulent des islamistes et l'opposition de certaines puissances, se réclamant de l'islam, aux intérêts des États-Unis qui suscitent une riposte avant tout politique. Du côté de l'Europe, la situation à l'égard de l'islam varie selon les pays. En France, les réactions anti-islam me semblent d'abord exprimer une crainte face aux ex-colonisés, lesquels menaceraient les valeurs nationales, rejouant ainsi des conflits qui avaient été vifs en Afrique du Nord. Un sentiment semblable se manifeste en Grande-Bretagne, mais la gestion du phénomène y est facilitée par l'éloignement géographique des pays jadis colonisés. Pour les Français, les ex-colonisés sont voisins. Ajoutons, entre la France et la Grande-Bretagne, une gestion opposée des différences visibles. Bien que les tensions aient été fortes et le demeurent, on peut en Grande-Bretagne afficher presque outrancièrement son particularisme. L'ascension sociale est possible si, derrière l'« excentricité » visible, on respecte les institutions et leur fonctionnement. Il ne faudrait néanmoins pas oublier que, dans les situations de contacts directs avec l'altérité religieuse, la Grande-Bretagne en a usé tout autrement que la France, en recourant à la partition - voir l'Irlande et, dans la période coloniale, la Palestine et le Pakistan. À cette politique tranchée, la France a toujours préféré l'assimilation ou la centralisation, parfois non moins violentes cependant. Ici, il faut être religieusement et culturellement neutre pour user de l'ascenseur social. En exigeant de la religion qu'elle se cantonne strictement au domaine privé, la laïcité à la française vit dans le soupçon : et si l'autre, l'étranger, était un cheval de Troie ? On finit par suspecter partout une potentielle menace intégriste et obscurantiste.

Que pensez-vous des thèses de Marcel Gauchet sur la « sortie de la religion » opérée par les sociétés occidentales à partir du christianisme ?

Je ne suis pas tout à fait convaincu par son analyse. Il voit en quelque sorte dans le « désenchantement » du monde un *Sonderweg* [un chemin particulier] propre à l'aventure démocratique de l'Occident - l'« Occident » restant, je l'ai dit, un

concept-valise. Au moins son succès a-t-il réveillé l'intérêt des chercheurs français pour l'œuvre immense de Max Weber, dont Gauchet prolonge certaines intuitions. Weber a posé les bases d'un comparatisme universel, fondé sur une documentation impressionnante et une puissance de pensée fulgurante. Mais cette tâche colossale se voit limitée par deux contraintes : l'une, personnelle - cette entreprise excède les possibilités d'un seul homme, fût-il aussi travailleur et savant que Weber; l'autre, matérielle - son projet exige une connaissance exhaustive des langues et de l'ethnographie. Malgré ces contraintes, son œuvre, restée inachevée, va souvent plus loin que celle de ses successeurs. Le projet de Weber devrait être repris mais pas dans les mêmes termes que les siens.

Vous semblez exprimer implicitement des doutes sur l'idée de comparatisme appliqué aux religions, ce qui paraît paradoxal étant donné votre statut de représentant de l'histoire globale.

En fait, plutôt que d'histoire globale, je préfère parler d'« histoires connectées », ce qui est à la fois plus modeste et plus précis. Il a fallu des années pour que l'on s'aperçoive à quel point un eurocentrisme naïf s'exprimait dans le prestige des « grandes découvertes » de Colomb, Vasco de Gama, Magellan, etc. Comme si le reste de l'univers n'avait pas existé tant que l'Europe n'en avait pas pris la mesure! Je ne suis pas davantage multiculturaliste, car les cultures ne se juxtaposent pas. Il y a toujours un moment où elles interfèrent. Et je m'intéresse aux phénomènes qui connectent les histoires par-delà les cloisonnements intellectuels. Cela permet de ne pas s'enfermer dans le cadre national, avec ce que cela induit de particularités culturelles, religieuses, etc., ou dans d'autres cadres. Si vous voulez sortir du modèle français, il ne suffit pas de comparer la France avec l'Allemagne ou la Grande-Bretagne. Ce genre de comparatisme revient à proposer un tableau synoptique de ces trois pays selon un modèle préétabli, celui de l'avancement dans l'industrialisation, le capitalisme, la « modernité » ou la « modernisation », etc. Autant de critères qui supposent un choix idéologique. Dans le cadre d'un tel comparatisme, il faudrait aussi que la France ou la culture française forment un bloc homogène, alors que, comme pour tous les pays, on se trouve en présence d'échanges, de tissages et de ruptures. En soi, le comparatisme est un bon projet.

Mais le mot recouvre souvent des méthodes rudimentaires qui se contentent de lisser chaque modèle en ressemblances et dissemblances par rapport à une norme abstraite. Cette réduction frappe particulièrement dans le domaine des « religions comparées ». Comment voulez-vous « comparer » l'hindouisme, religion sans credo, à partir d'une définition de la religion modelée par le christianisme, fondé sur un credo ? Et comment, de ce fait, imaginer une « sortie de l'hindouisme » en y plaquant le modèle d'une « sortie du christianisme » ?

Que dire, alors, du « choc des civilisations/choc des religions » évoqué par Samuel P. Huntington ?

Le principal intérêt de Huntington est d'avoir été le révélateur d'idées approximatives largement répandues. Parler de « civilisation », comme on aimait à le faire au XIXe siècle, suppose implicitement que l'on oppose civilisation à barbarie, et je ne reviens pas sur la difficulté de définir ce qui est « barbare ». Plus subtil, Weber préférait faire correspondre toute civilisation à une religion, sans chercher à être dépréciatif ni limitatif. Je ne pense pas que nous puissions poursuivre dans ce sens. Il me semble plus sûr d'étudier les interactions entre les sociétés, d'identifier leurs points de contact - sachant qu'il existe toujours également des zones importantes d'absence de contact, y compris dans un monde apparemment global et interconnecté. Si l'on s'intéresse aux sociétés, les invariants se révèlent moins invariants qu'il semble. Le christianisme en France aux XVIe et XVIIe siècles n'est pas tout à fait le même que celui de l'Espagne ou des Portugais de Goa. Et à chaque endroit les contacts entre sociétés sont différents, qu'il s'agisse des rapports des représentants des diverses cultures européennes avec les Amérindiens, les Indiens, les Chinois, les Japonais, les Ottomans, etc., ou de ceux de toutes ces sociétés entre elles. Même chose aujourd'hui. Dès qu'il y a contact entre des cultures qui s'ignorent, dont on pense quelles s'ignorent ou dont on suppose quelles semblent radicalement étrangères, il y a toujours un moment où il faut voir comment et quand quelqu'un en a parlé, cherchant, volontairement ou involontairement, à traduire. Bien sûr, la traduction n'est jamais parfaite, mais elle fait partie des connexions comme les échanges économiques, culturels... ou les conflits. Il est intéressant d'enquêter de ce côté-là : comment traduit-on, interprète-t-on le contact ?

Par exemple?

En janvier 1565, une bataille décisive opposa, durant quelques heures, au centre sud de l'Inde un roi hindou à une coalition de quatre sultanats musulmans. Sa mémoire demeure un enjeu dans la querelle nationale actuelle sur l'hindouisme et l'islam politiques. Cette bataille, dont on n'a pas de témoignage in vivo, a fait l'objet de chroniques, de poèmes, de rapports diplomatiques ou d'allusions plus ou moins marquées chez des informateurs de qualités diverses. Cela va d'écrivains ou de poètes de haute volée à des commerçants, en passant par des diplomates et des voyageurs. Tous ces narrateurs donnent de l'événement des récits parfois aléatoires, car l'affaire ne les concerne pas forcément de manière directe. Et ils s'expriment dans de nombreuses langues, du persan au portugais, et selon des religions et des cultures différentes. Le simple fait que tout le monde parle de cette bataille capitale mais obscure, fut-ce de manière si aléatoire, montre qu'il y a là connexion, même si la multiplicité des points de vue, des traductions et des interprétations révèle de profondes méprises. À un moment, tout le monde a joué sa partie sur l'échiquier, parfois sans même savoir de quel échiquier il s'agissait. Il y a eu contact, et l'étude de ce contact nous en dit plus qu'une tentative d'histoire comparée et, a fortiori, qu'une fresque sur le prétendu « choc des civilisations ».

Dans plusieurs de vos livres, notamment dans *Leçons indiennes*, vous maniez avec précaution le concept de laïcité. Pourquoi?

Pour qu'il y ait une séparation des Églises et de l'État, comme dans le modèle de la laïcité, il faut qu'il y ait des Églises, et que l'État se soit constitué, à sa manière, en fonction d'elles. Et réciproquement. Or l'hindouisme n'est pas - excusez la tautologie - le christianisme, et il n'a jamais été une Église. En Europe, à l'issue des guerres de Religion, a prévalu le principe *Cujus regio, ejus religio* : telle la religion du prince, telle celle du pays. En forçant le trait, on peut dire que, à compter du XVI^e siècle, chaque pays européen n'a eu qu'une religion (chrétienne, de surcroît) et que le problème des rapports entre diverses communautés religieuses ne se posait plus, les minoritaires, devenus très minoritaires, ayant été mis hors jeu. Si l'on revient maintenant à l'Inde, du règne des Moghols - au XVI^e siècle, là encore - à celui des

Britanniques inclus, le pouvoir a dû, en revanche, toujours régler des rapports entre plusieurs religions sans qu'aucune domine. C'est très différent de l'Europe ou de l'Iran. La question du pouvoir, en Inde, suppose l'inconfort : vis-à-vis du religieux, le pouvoir se trouve à la fois dedans et dehors, tout en essayant de se maintenir à distance. Dans ce déséquilibre permanent, comment gérer les rapports entre communautés tout en respectant la nécessaire séparation du civil et du religieux? Et au nom de quels principes? De ce point de vue, l'Europe actuelle devient, à sa façon, au fond plus indienne qu'elle ne le pense.

Propos recueillis par Arnaud Bauer

Les Affiches de Normandie, 8 juillet 2016

Il n'est plus guère possible d'éviter l'histoire globale. Dans *L'éléphant, le canon et le pinceau. Histoires connectées des cours d'Europe et d'Asie, 1500-1750*, le grand historien Sanjay Subrahmanyam, professeur à l'UCLA, interroge trois événements significatifs, leur sens et leur perception. D'abord, le choc qui, en janvier 1565, oppose les forces de l'empire du Vajayanagara à quatre sultanats ; le martyre insolite du Portugais Luis Monteiro Coutinho, exécuté sous le feu du canon sur ordre de Mansur Shah, sultan d'Aceh, et l'évolution de la peinture moghole au regard des œuvres du Siècle d'Or hollandais.

L'auteur montre admirablement que la fameuse «incommensurabilité culturelle» n'est qu'une illusion, d'où l'histoire sort appauvrie. Les rencontres, si elles sont aléatoires, parfois même par l'entremise d'individus isolés, sont d'une rare fécondité. Par-delà les symboles et les codes, au fil de récits aux intentions souvent opposées, d'une infinité de jeux de miroir, naissent des points de jonction entre des cultures que tout semble opposer. Un ouvrage superbe, et une formidable leçon de méthode.

Pierre Aubé

Télérama, 29 juin 2016

C'est une tout autre Histoire

L'historien indien Sanjay Subrahmanyam donne un coup de vieux à nos manuels scolaires. Ce qui intéresse ce voyageur polyglotte, qui ne borne pas son approche de l'Histoire au tracé des frontières, ce sont les échanges entre empires ou nations. Dans les deux sens. Car on a accordé trop peu d'importance jusqu'ici à l'influence qu'ont eue les non-Européens sur notre histoire. Contre les tenants d'un choc de civilisations, il s'emploie, dans *L'Eléphant, le Canon et le Pinceau*, à montrer les liens qui unissent les cours d'Europe et d'Asie entre 1500 et 1750. Les échanges qui les rapprochent, plutôt que le fossé qui les sépare, voilà ce qui intéresse Sanjay Subrahmanyam. Encore minoritaire, l'histoire connectée dont il est le chantre s'est fait une place au Collège de France. Après y avoir occupé la chaire d'histoire globale, le chercheur espère ne pas rester une exception dans ce lieu prestigieux...

Les cours européennes et asiatiques s'influencèrent mutuellement aux XVIe et XVIIe siècles. A qui doit-on ces premières connexions ?

A ceux qu'on appelle en histoire des «passeurs culturels». Parmi les Portugais qui se sont rendus dans les cours de l'Inde centrale, citons Sancho Pires, chef militaire et... agent double, ou le médecin Garcia de Orta, qui a fait profiter les Européens de sa connaissance des plantes capables de soigner les maladies tropicales. Un Vénitien comme Nicolo Manucci, artilleur et médecin autodidacte, a aussi joué ce rôle d'intermédiaire en vivant à la cour du Grand Moghol à Delhi. Autre exemple : le médecin et philosophe français François Bernier, qui, après avoir passé huit ans à la cour de l'Empire moghol, a fait mieux connaître cette région du monde en Occident. On peut trouver des gens semblables en Inde, en Chine ou au Japon. Les connexions établies étaient d'abord diplomatiques, mais elles portaient aussi sur l'art militaire. L'historien néerlandais Jos Gommans évoque ainsi la rencontre de deux manières de

faire la guerre, qu'il juge incompatibles: du côté des Moghols, le but n'était pas de détruire l'ennemi, mais de l'absorber grâce à d'interminables séances de négociations; alors que la Compagnie des Indes orientales - britannique - visait à monopoliser le pouvoir. L'Inde a tellement bien su s'adapter à ces nouvelles règles que les armées du sultan de Mysore ont combattu avec autant de férocité que celles de la Compagnie des Indes, en 1780. Les Européens sont souvent présentés comme les seuls à avoir « bâti les ponts ». Mais les cultures asiatiques ont, elles aussi, imprimé leur marque en Europe... Une partie de la peinture néerlandaise en est nourrie. Willem Schellinks, un peintre important du XVIIe siècle, a réalisé une série de toiles à thèmes moghols, pour lesquelles il a joué avec bien des éléments venus de cette culture. Plus compliqué est le cas de Rembrandt, qui s'en est servi de façon voilée. Si aucune de ses œuvres ne prend pour référence des peintures indiennes, il a puisé dans le vocabulaire visuel de celles-ci pour représenter des scènes de l'Ancien Testament. Parfois, les détails d'une coiffure étaient inspirés d'un livre de costumes ou d'une miniature; ailleurs, les personnages de scènes bibliques avaient une manière de s'incliner et de s'asseoir qui rappelle les usages de l'Empire ottoman...

Comment voir et comprendre les interactions entre les cultures?

Il faut être capable de multiplier les axes de recherche. Je vous citerai l'exemple d'une femme qui vient de terminer sa thèse avec moi cette année. Quand elle était arrivée, je m'étais rendu compte qu'elle avait besoin d'améliorer son persan et d'apprendre le néerlandais. C'était nécessaire, et elle l'a fait. Sans cette indispensable capacité à ouvrir les angles d'attaque de leur sujet de recherche, ceux qui s'intéressent aux connexions entre pays se contentent d'étudier un seul côté. Quantité de pages ont été consacrées, sur la base des seules lettres des jésuites, à la transformation de l'art moghol sous l'influence européenne, en particulier

catholique. Personne ne s'est penché, en revanche, sur les écrits d'Abdus Sattar ibn Qasim Lahauri, qui jouait le rôle d'intermédiaire entre les jésuites et la cour moghole à la fin du XVI^e siècle et au début du XVII^e. Pourtant, ils permettent d'avancer une autre hypothèse : ce n'est pas pour leur contenu narratif que les images chrétiennes auraient été appréciées par les Moghols, mais pour leurs innovations formelles! Confronter les sources est donc indispensable. Mais la vision asymétrique de l'Histoire cache aussi des choix idéologiques : pourquoi s'intéresser à Abdus Sattar, n'est-ce pas, quand on a face à lui le jésuite Xavier, sur qui ont déjà été écrites deux ou trois biographies? Seul l'acteur européen compte alors...

L'histoire connectée est un courant minoritaire, particulièrement en France.

Pourquoi une telle résistance?

Elle est liée à la très forte «préoccupation nationale» au sein de l'université française. Même l'histoire coloniale n'y est pas assez enseignée. Combien de postes existe-t-il pour transmettre l'histoire de l'Indochine ou de Madagascar ? Très peu. La France a même de la peine à se pencher sur l'ancien empire français, à part peut-être le Maghreb et un peu l'Afrique occidentale.

Ayant occupé une chaire d'histoire globale au Collège de France, vous avez donné un cours qui accueillait principalement des historiens français. Votre entrée dans ce lieu prestigieux signe-t-elle une rupture?

En raison de l'accent qui est mis sur la France, peu d'historiens viennent d'ailleurs, en effet: on voit mal cette institution inviter un Brésilien pour enseigner l'histoire française! Une hirondelle ne fait pas le printemps, je ne pense pas que ma présence au Collège de France marque une rupture ! Il faudrait une ouverture plus large pour qu'on puisse parler en ces termes. Par ailleurs, un Indien ne renvoie à rien qui puisse

poser question d'un point de vue identitaire dans le contexte français. Ce serait différent si j'étais un Maghrébin musulman - d'ailleurs il n'y en a pas et il n'y en a jamais eu - ou un Africain, comme Alain Mabanckou, qui donne d'ailleurs des cours cette année. Rien ne dit que d'ici à dix ans le Collège de France ne continuera pas à embaucher uniquement des chercheurs du Quartier latin, passés par l'Ecole pratique des hautes études, l'EHESS, la Sorbonne ou Paris-I.

Beaucoup de chercheurs défendent l'idée d'une incompatibilité des cultures entre elles. Comment expliquer que cette position soit autant partagée ?

On peut en trouver la trace chez des personnalités comme Johann Gottfried von Herder, le disciple de Kant, à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe. Mais aussi chez le philosophe Tzvetan Todorov, qui n'est pourtant pas un penseur conservateur. S'il défend l'idée d'«incommensurabilité» entre les cultures, ce n'est pas pour critiquer le métissage. C'est plutôt qu'en cherchant à comprendre comment s'était faite la conquête de l'Amérique il en est arrivé à la conclusion d'une incompatibilité culturelle entre les continents. Cette idée est devenue très populaire auprès des penseurs de gauche - surtout dans les études coloniales. Comment expliquer le succès du colonialisme, sinon par un accrochage entre deux cultures et la domination de l'une sur l'autre? Pourtant, les rapports de pouvoir asymétriques ne sont pas les seuls qui ont existé. Et les connexions ne se résument pas à des jeux d'influence. Au XVIe siècle, les Portugais qui arrivent à la cour moghole ne sont pas dans la situation des Espagnols au Pérou: eux n'ont pas la possibilité de s'imposer. Du coup, lorsqu'un artiste moghol crée des scènes fondées sur l'iconographie chrétienne, ce n'est pas parce qu'il y a été obligé - contrairement aux peintres de la vallée du Mexique.

Vous avez le goût de l'archive et du détail

Je veux que le lecteur comprenne comment se mène une recherche. Mais il y a aussi chez moi une réaction allergique à un certain type de sciences sociales, où tout est jeu d'idées et de concepts, un style d'histoire très sociologique qui donne l'impression de ne pas s'intéresser aux êtres humains. Partir d'emblée dans des abstractions, ça m'ennuie. Les archives permettent d'introduire du concret.

Etes-vous conscient que votre livre entre en résonance avec les débats actuels sur l'identité nationale?

Je pense que l'on peut puiser des ressources dans la richesse du passé. Et j'espère que la complexité de ces histoires permettra de faire comprendre combien certaines formules sont simplificatrices. Lorsque Donald Trump avance que l'homme blanc américain a toujours eu raison, on se dit qu'il lui aurait suffi de lire un peu d'histoire américaine pour voir son erreur...De même, dans *Leçons indiennes*, j'expliquais comment les Français ont pensé la laïcité dans un cadre démographique particulier, où les catholiques occupaient majoritairement l'espace. Aujourd'hui, il s'agit de gérer des rapports entre communautés. Le Premier ministre français persiste à croire que la loi de 1905 est une référence suffisante, alors que le terrain a beaucoup évolué. Il faut savoir penser le changement.

Propos recueillis par Marion Rousset

L'Histoire, mai 2016

Dans les palais indiens

En 1610, à la cour de l'empereur moghol Jahangir, le jésuite Francesco Corsi déclara qu'aucun homme doué d'intelligence n'accepterait la foi mahométane. De son côté, le savant Abdus Sattar lui manifesta son étonnement devant le Dieu des

chrétiens incarné dans un homme qui reçut 5 000 coups de fouet et peut-être autant de crachats.

Dans ce livre foisonnant découpé en trois longs chapitres, Sanjay Subrahmanyam, chef de file de l'histoire-monde, nous plonge au cœur des cours rivales dans l'Inde des XVIe et XVIIIe siècles. Sa manière virtuose de croiser les sources persanes et portugaises lui permet de contester une idée bien ancrée : celle d'une « incommensurabilité » entre les espaces culturels mis en contact par l'arrivée des Occidentaux. Même si les malentendus sont nombreux, la guerre, la diplomatie, les influences artistiques croisées créent des passages, des porosités entre des mondes beaucoup moins hermétiques l'un à l'autre qu'on ne l'imagine. Ce livre surprenant permet de saisir plus finement la pluralité des dynamiques des mondes modernes.