

Catherine Weinberger-Thomas

Madeleine Biardeau : Réminiscences et réflexions

Avant d'aborder le thème de cette journée d'étude consacrée à Madeleine Biardeau, je voudrais rappeler brièvement les circonstances qui me conduisent aujourd'hui à y participer.

J'ai rencontré Madeleine Biardeau au Deccan College à Pune, en 1966, où je m'étais rendue à l'invitation de Charlotte Vaudeville. J'étais à l'époque étudiante boursière du Gouvernement indien à Delhi, engagée dans des recherches sur la nouvelle hindie contemporaine sous la direction, toute théorique d'ailleurs, du Professeur Nagendra.

De cette première croisée des chemins, j'ai gardé un souvenir mémorable. Fort intimidée de me trouver en présence de deux figures emblématiques de l'indianisme, j'ai été frappée par le contraste de leur personnalité. Au côté flamboyant de l'une (je ne dirai pas laquelle) s'opposait la réserve amusée de l'autre, mais toutes deux manifestaient pour l'Inde – l'Inde incarnée et l'objet « Inde » - une même passion, qui me sauva la mise car je n'ouvris pratiquement pas la bouche pendant cette soirée.

Plus tard, je devais suivre les cours de Madeleine Biardeau à la Ve Section de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, en même temps que ceux de Charles Malamoud. C'est sur le conseil de Madeleine Biardeau que je suis entrée au Centre d'Etudes de l'Inde et de l'Asie du Sud, en 1976, et à sa demande pressante (j'ajouterai - à mon corps défendant) que j'en ai assuré à ses côtés la co-direction de 1978 à 1982. Je rappelle que Madeleine Biardeau avait pris la succession de Louis Dumont à la tête du Centre en 1969.

Mais c'est sur le terrain, en participant par deux fois à ses enquêtes sur le sacrifice de buffle, au Rajasthan d'abord, à l'automne 1974, puis au Gujarat l'année suivante, que j'aurai eu le privilège, d'une part, de bénéficier d'un enseignement privé en continu et, d'autre part, d'avoir un aperçu de la personne « en vrai », si je puis dire. De l'enseignement, je ne retiendrai que les traits les plus saillants : un savoir encyclopédique servi par une mémoire prodigieuse, un esprit de synthèse véritablement éblouissant, enfin une pratique de l'indianisme que j'aimerais qualifier d'extrême, comme on parle de sports extrêmes : surdimension de l'objet de la recherche (qu'il s'agisse de brasser philosophies, épopées et puranas, de penser ensemble brahmanisme ancien, hindouisme et tantrisme, ou encore de découvrir les structures d'intelligibilité de la mosaïque « Inde », appréhendée à la fois comme « objet global total » et dans son essence même).

De la personne, je voudrais souligner la simplicité quasi monacale, l'exigence de rigueur frisant parfois l'intransigeance, l'ouverture d'esprit qui tranchait cependant avec des prises de position péremptoires contre certaines approches intellectuelles. J'ai le souvenir de discussions animées autour de la notion foucauldienne de rupture en histoire, tel aspect de l'analyse des mythes de Lévi-Strauss, tel autre du comparatisme de Dumézil, enfin et surtout autour de la psychanalyse, véritable mouton noir sur lequel elle portait un jugement sans appel. Mais par-delà l'assurance affichée, les convictions profondément ancrées, la foi ardente, aussi, qui l'animait, il y avait une fragilité presque tangible. Madeleine était comme habitée par la certitude que le temps viendrait à lui manquer pour achever son oeuvre. Je ne me souviens pas d'une seule entrevue avec elle où elle n'ait évoqué son travail de longue haleine de l'époque – cela dès les années 1970 - sans ajouter aussitôt qu'il paraîtrait naturellement après sa mort. Etait-ce pour

conjuger le sort qu'elle s'embarquait toujours dans des entreprises monumentales ? Je ferai, non sans réticence car cela relève du domaine privé, une dernière remarque pour clore cet avant-propos. Il n'est peut-être pas inutile de rappeler ici que Madeleine Biardeau avait, par la force des choses, renoncé au renoncement pour entrer en indianisme. Cette rupture d'un tracé biographique qui eût été tout autre sans cette circonstance pourrait, me semble-t-il, servir de fil directeur à l'exploration de son travail de chercheur.

Au fondement de l'approche de Madeleine Biardeau sur la civilisation indienne, en général, et l'hindouisme en particulier, on peut dégager un principe de méthode qui n'a jamais été remis en question, quelle qu'ait pu être par ailleurs l'évolution de son travail. Ce qui frappe en effet d'entrée de jeu, c'est le parti pris – qui est aussi une sorte de pari pascalien inversé – non pas d'ignorer l'histoire, mais d'en faire abstraction, de faire comme si elle n'existait pas. Non que l'Inde n'eût pas eu d'histoire – position qui serait absurde s'agissant d'une grande civilisation au moins trois fois millénaire. Ce qui fait problème, c'est que cette histoire nous échappe en grande partie, notamment pour la période la plus ancienne et la plus cruciale, selon Madeleine Biardeau, puisqu'elle porterait en elle tous les développements à venir, un peu comme le Krsna de la Bhagavad-Gita porte en lui tous les mondes. Je ne reviens sur une argumentation bien connue : insuffisance de données proprement historiques permettant d'établir une chronologie et encore moins une périodisation, difficultés d'interprétation de vestiges matériels par ailleurs lacunaires, mais aussi, a contrario, surabondance de données textuelles qui relèvent essentiellement de la sphère du religieux, et dont les auteurs sont issus d'un unique segment de la société indienne, les

brâhmanes. On conçoit aisément que ces textes qui s'inscrivent dans un Savoir sacré et auto-révéle se situent par définition dans une perspective atemporelle, elle-même posée d'emblée comme un hors champ infrangible. On comprend aussi que les brâhmanes, détenteurs exclusifs d'un Savoir sur lequel repose leur suprématie dans l'ordre hiérarchique et l'ordre symbolique aient eu tout intérêt à transmettre et à perpétuer cette vision du monde. L'historien de l'Inde ancienne ne pourrait par conséquent glaner dans cette immense littérature - savante, d'une part, normative et mythique, d'autre part - que des faits préformatés, en quelque sorte, par l'idéologie. Mais Madeleine Biarreau va plus loin. L'absence même, en Inde, d'un « désir d'histoire » (expression qu'elle aurait à coup sûr rejetée) serait à prendre en compte pour elle-même : elle ne trahirait pas une incompréhensible lacune, elle ferait sens. Autrement dit, il y aurait une résistance délibérée du donné indien à l'histoire, telle que nos sociétés l'ont conçue et élaborée. Voici, par exemple, ce qu'elle écrit en page 11 de son introduction à l'édition de 1995 de *L'Hindouisme. Anthropologie d'une civilisation* : « [...] on ne pourrait « périodiser » son histoire comme on le fait pour d'autres aires [...]. La documentation dont on dispose ne s'y prête ni en quantité ni surtout par le contenu puisqu'elle parle d'autre chose que d'« histoire ». Le psychologique, l'individuel, le mouvement collectif momentané, la mode nous échappent – ou sont-ils simplement absents ? Une étude rigoureuse de mentalités doit [...] se garder de prendre ces lacunes comme du négatif, comme une limite de l'investigation. *Elles ont au contraire valeur heuristique si on les considère comme des indices de ce que l'hindou veut ou peut dire de lui-même.* » [je souligne] L'indianiste devrait donc se préserver de tout historicisme dans la mesure où une telle démarche ferait nécessairement intervenir une catégorie exogène au donné indien,

trahissant par là même le préjugé ethnocentrique du chercheur. Et finalement, il n'y aurait qu'une seule voie pour accéder à une connaissance du donné indien qui ne lui ferait pas dire autre chose que ce qu'il dit. Je la cite à nouveau : « C'est pourquoi, à une vision historique des choses qui essaierait de reconstruire de façon hypothétique des lignes de faits védiques, puis hindoues, et de rétablir entre elles une continuité linéaire visiblement absente, on préfère retrouver tous ces faits, dépouillés de leur date, de leur origine, mais organisés et hiérarchisés selon un système de valeurs à l'intérieur de la vision atemporelle que l'Hindou a de son univers. »ⁱ

Cet énoncé renferme trois concepts-clefs de la philosophie de l'indianisme que Madeleine Biardeau a préconisée et pratiquée pendant une carrière qui couvre un demi-siècle : atemporalité. hiérarchie, système de valeurs. Or chacun d'eux appelle le traitement synchronique des matériaux, qu'il s'agisse des textes ou de l'observation de terrain, des vestiges matériels ou de la tradition orale. Autrement dit, seule l'analyse structurale permettrait de comprendre (dans la double acception d'embrasser et de percevoir le sens de quelque chose) une civilisation et une société dont la spécificité irréductible constitue pour le chercheur un obstacle majeur. Cependant, pour pouvoir appliquer cette démarche méthodologique, il faut partir de certains présupposés, qui sont autant de professions de foi, de l'aveu même de Madeleine Biardeau. Ainsi on trouve ces lignes en page 17 de l'introduction à son Mahabharata de 2002 : « je dois avertir mes lecteurs que l'intégralité de ma tentative de lecture repose sur une hypothèse globale relayée par d'autres plus limitées, et ne se présentera jamais comme autre chose qu'une hypothèse jusqu'au bout, une hypothèse cependant fortifiée par les découvertes du parcours attentif du texte et appuyée par une méthode interprétative qui a pris naissance dans l'étude même de la littérature

védique. » Elle fait allusion ici à l'argument qui est au centre de son travail sur les épopées, selon lequel le Mahabharata et à sa suite le Ramayana seraient des ripostes brahmaniques au bouddhisme, perçu comme une menace depuis la conversion d'Asoka, argument dont elle a trouvé la primeur dans un article de 1989 d'Alf Hiltebeitel. Je note en passant que ces travaux tardifs sur les deux épopées (1999 pour le Ramayana, 2002 pour le Mahabharata) représentent des incursions de Madeleine Biardeau dans le domaine historique, mais qui demeurent circonscrites à la civilisation indienne – où le bouddhisme est né – et à la sphère du religieux.

Quels sont donc les présupposés que j'ai évoqués il y un instant : eh bien, par exemple, que la mosaïque « Inde » recèle en réalité une unité fondamentale, qui est à penser en tant que telle. Ou encore que l'hindouisme dans sa totalité s'est constitué à partir du savoir védique. Que le sacrifice rituel sur lequel repose l'édifice du brahmanisme ancien se recompose en idéologie du salut universalisé lorsque le renoncement ascétique pénètre l'espace domestique du maître de maison, notamment sous l'impulsion de la religion de la dévotion. Que la Déesse et les divinités mineures du panthéon hindou auxquelles rendent culte les basses castes ou les tribus participent de l'hindouisme au même titre – si ce n'est sur le même plan – que les grands dieux de la bhakti. Qu'il serait vain par conséquent de leur attribuer des origines « non-aryennes » ou tribales, alors qu'il faudrait, j'y insiste, penser le tout ensemble. Enfin, que le tantrisme est inscrit au cœur même d'un système qu'il semble transgresser par des pratiques « déviantes ».

Dans cette perspective, l'indianiste n'a plus à démêler l'apport « aryen » du substrat dravidien voire tribal, l'orthodoxe du populaire ou du « primitif » pour se retrouver dans la jungle des sources, des représentations, des pratiques ou des croyances englobées dans un hindouisme polymorphe et

pervers. Dès lors qu'est posée d'entrée de jeu, non pas tant la reproduction sans fin de valeurs immuables, qu'une matrice de structures irréductibles sur la très longue durée, matrice dont la hiérarchie constitue la substantifique moelle, se produit un déplacement qui rend en quelque sorte l'histoire événementielle ou l'histoire des religions sinon superflue, du moins secondaire. Les pressions externes (migrations, invasions, conquêtes territoriales et leurs répercussions sur le plan social et religieux) ont, bien entendu, eu un impact considérable, mais les changements les plus marquants se seraient produits à l'intérieur même des structures propres à la société indienne. A l'image de la mosaïque « Inde », il conviendrait donc de substituer celle du kaléidoscope, puisque les divers éléments qui la composent peuvent assumer des formes innombrables selon leur recombinaison.

Dans tout ce qui précède, on reconnaîtra l'empreinte de la pensée et de l'œuvre de Louis Dumont. Madeleine Biardeau dédicacera d'ailleurs son opus monumental sur le Mahabharata à ses Maîtres français – Louis Renou et Louis Dumont. S'agissant de ce dernier, on pourrait évoquer, plutôt qu'un rapport de maître à disciple, une rencontre intellectuelle particulièrement féconde, puisque les recherches sont menées à une dizaine d'années de distance et que les deux chercheurs sont engagés dans un dialogue, qui du reste ne va pas sans désaccords. Je n'insisterai pas sur ce rapprochement ni sur ces divergences qui sont bien connus. Je dirai simplement que l'optique de l'ethnologue-sociologue et la perspective de la philosophe sanscritiste passée à l'anthropologie ne pouvaient se recouper que partiellement, et qu'il me semble juste de voir dans certains textes de Madeleine Biardeau à la fois un prolongement et une critique implicite de la hiérarchie telle que Dumont

la conçoit. Je pense en particulier au problème du rapport entre statut et pouvoir, entre roi et brâhmane, le roi, réplique terrestre de l'avatar du grand dieu de bhakti, occupant une place prépondérante dans les travaux de Madeleine Biardeau, alors que la fonction royale est non seulement subordonnée à celle du brâhmane mais conditionnée – englobée - par lui, chez Dumont. Par ailleurs, comme l'a justement noté Christopher Fuller dans son compte rendu de la traduction anglaise de *L'hindouisme, anthropologie d'une civilisation*, pour Madeleine Biardeau « le poids entier de la tradition religieuse exprime de manière cohérente les valeurs hiérarchiques brahmaniques, et l'ordre établi à leur image embrasse non seulement le social en lui-même [comme chez Dumont] mais la totalité socio-cosmique ». ⁱⁱ Il n'en demeure pas moins que le point de vue holiste et atemporel, l'opposition du pur et de l'impur au fondement du principe hiérarchique, la tension entre vie dans le monde et renoncement, la prééminence accordée au discours des brâhmanes sur leur propre société, enfin la méthode structurale tissent entre les deux œuvres des liens indiscutables.

Le travail de sociologie des études indiennes mené par Roland Lardinois dans *L'invention de l'Inde. Entre ésotérisme et science*, paru en 2007, permet de prendre la mesure de la distance qui sépare l'approche de Louis Dumont et celle de Madeleine Biardeau des pratiques de l'indianisme des années 50 et 60, certes dominée par de grandes figures, mais où la philologie le dispute encore à l'historicisme dans un champ disciplinaire traversé par ailleurs par des courants théologiques, voire mystiques. ⁱⁱⁱ Apport considérable, qui aura modifié de façon radicale la démarche de jeunes chercheurs et contribué, en outre, à susciter un intérêt croissant pour l'Inde - en France, du moins. Je pense notamment au succès de librairie *d'Homo*

Hierarchicus et à l'inspiration que Jean-Claude Carrière a puisée dans les travaux de Madeleine Biardeau pour son adaptation du *Mahabharata* de Peter Brook : une épopée jusqu'alors peu connue du grand public eut par ce biais une réception quasi planétaire.

Pour revenir à l'anthropologie de l'hindouisme de Madeleine Biardeau, la question se pose aujourd'hui de savoir si on peut encore y adhérer, dans la mesure où l'histoire a, si je puis dire, repris le dessus, avec des travaux comme ceux de Michael Witzel ou de Johannes Bronkhorst, dans la mesure aussi où d'autres voix que celle des brâhmanes se sont fait entendre, qui ont dominé pendant plusieurs décennies les études indiennes en Inde et outre-Atlantique avec le mouvement des *Subaltern Studies* (à l'heure actuelle, il est vrai, en perte de vitesse aux Etats-Unis).

Il ne m'appartient pas de répondre à cette question, que je laisserai ouverte à la discussion. Porter un jugement rétrospectif sur une œuvre encore très présente dans les esprits, et qui fut controversée, risquerait de la déformer, comme le ferait une longue-vue sur un objet trop proche. En sorte que ce ne serait pas rendre justice à une production monumentale, dont ses critiques mêmes ont reconnu l'importance.

Cela dit, je ne ferai pas mystère des difficultés auxquelles je me suis heurtée dans mes échanges avec Madeleine. Partant d'une perspective moderniste – le courant *Nayi Kahani* de la fin des années 60, dont certains de ses auteurs avaient vécu la Partition de l'Inde, passant ensuite à la fresque de son temps dressée par le grand écrivain engagé Munshi Premchand, chantre des déshérités (paysans sans terre, femmes, Intouchables) et pourfendeur des brâhmanes, mobilisée, enfin, pendant quinze ans par une enquête sur le rite de sati dont la reviviscence se produisait pour ainsi dire

sous mes yeux, je ne pouvais pas me résoudre à faire abstraction de l'histoire. Mes expériences de terrain menées dans des conditions plus modestes que celles mises à la disposition des chercheurs par l'Institut Français d'Extrême-Orient m'ont fait découvrir une autre Inde, plus proche de celle décrite par Premchand, que l'Inde des traités brahmaniques. Les hommes et les femmes que j'aurai rencontrés, parmi lesquels j'aurai vécu un temps, dont j'aurai recueilli informations, témoignages et confidences, ont des noms, des visages, une histoire de vie qui n'est semblable à aucune autre, une consistance enfin qu'aucune catégorie « subsumante » (qu'on me pardonne ce barbarisme) ne pourra jamais englober. Cependant, quel qu'ait pu être le rapport de proximité – ou l'illusion d'un tel rapport - entre mes interlocuteurs indiens de confession hindoue et moi, accéder à une « vision interne » de l'hindouisme est restée hors de ma portée. Pour Madeleine Biardeau, il allait presque de soi qu'elle avait acquis cette aperception interne, le don médiumnique de communiquer avec les esprits du brahmanisme ancien et de l'hindouisme, grâce à une constante *sadhana* de la discipline indologique et par une fréquentation continue de l'Inde vivante.

La question que je poserai pour conclure est la suivante : peut-on vraiment parler de deux lieux à la fois, peut-on « en être et ne pas en être », selon la formule de Bourdieu ? Je ne pense pas pour ma part que cela soit possible, sauf à changer d'échelle et à adopter le point de vue de Sirius. A cette distance astronomique, l'hindouisme apparaîtra peut-être comme « objet global total » (vue de l'espace, la terre n'est-elle pas une orange bleue ?). Et dans ce cas, l'*atman* du spécialiste pourra peut-être aspirer à se fondre dans le grand Tout. Le commun des anthropologues, quant à lui, a reçu en partage un entre-deux inconfortable et prosaïque où tout demeure, en dernière analyse, indécidable.

Notes

.

ⁱ Biardeau, Madeleine. 1995. L'hindouisme. Anthropologie d'une civilisation, Paris : Flammarion, 17.

ⁱⁱ Fuller, C.J. (N.S.). Hinduism and Hierarchy, *Man* 26, 549-555.

ⁱⁱⁱ Lardinois, Roland. 2007. L'invention de l'Inde. Entre Esotérisme et science, Paris : CNRS Editions.