

## Madeleine Biardeau : retour sur un parcours

Raphaël Rousseleau

Au terme de cette conférence, je voudrais retracer le parcours intellectuel de Madeleine Biardeau (1922-2010), à partir des interventions d'aujourd'hui, sans revenir sur sa carrière institutionnelle<sup>1</sup>. Comme l'ont noté ses biographes, l'on peut distinguer deux grandes phases dans la réflexion de l'auteur, phases qu'ont illustrées les deux sessions d'aujourd'hui.

D'abord, comme Lyne Bansat-Boudon, Gérard Colas et Gerdi Gerschheimer l'ont rappelé, elle se concentre sur les textes qui constituent une forme de paradigme intellectuel pour l'approche savante indienne, c'est-à-dire les spéculations sur la grammaire (*Patanjali, Bhartr̥hari*), la logique (*Nyâya*) et l'interprétation des Veda (*Mîmâmsâ*). Dès sa thèse, publiée en 1964, elle démontre l'importance de l'articulation entre le langage et la perception du monde, ou, pour reprendre son titre, la *Théorie de la connaissance et la philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*.

Sa formation philosophique est ici déterminante, puisque ces recherches visaient à approfondir les rapports, et les différences, entre la philosophie occidentale et ce qu'elle nomme « l'orthodoxie » ou la « scolastique » brahmanique, dépassant l'opposition occidentale entre philosophie et théologie. Silvia d'Intino nous a montré les contours de ce brahmanisme tels que Madeleine Biardeau l'entendait, à la fois « saison de l'histoire de l'Inde » (S. d'Intino) et « cœur permanent » de l'hindouisme (M. Biardeau 1995 : 29). Cette conception, conforme à la présentation censément éternelle qu'en offrent les brahmanes, marque ce qui sera sa perspective à travers les diverses œuvres qu'elle étudiera. G. Colas a insisté, en effet, sur son rejet de la philologie historique allemande, qui cherchait à établir une chronologie des textes entre eux, tandis que G. Gerschheimer a souligné les choix qu'elle faisait pour les « décrypter » selon sa vue d'ensemble, mettant de côté l'histoire textuelle. Avec Charles Malamoud, ils ont noté, sur ce point, l'héritage de l'école indianiste française, s'attachant davantage aux systèmes de pensée qu'à la détermination d'un texte matriciel (*Ur-text*). Comme on le sait, la philologie indianiste française hérite en effet de la leçon des philologues « déchiffreurs », d'Eugène Burnouf à Abel Bergaigne (Tarot 1999 : 388-90). Bergaigne, en particulier, prit le contre-pied de l'historicisme allemand et ses reconstructions

---

<sup>1</sup> Pour laquelle on se reportera aux résumés biographiques de Charles Malamoud (*Le Monde*, 17/02/2010) et de Roland Lardinois.

chronologiques incertaines, pour proposer une « observation interne » de « la Religion védique » envisagée comme un système synchronique : un véritable panthéon organisé.

Plusieurs intervenants ont aussi rappelé que son approche des textes s'était enrichie, dès 1950, d'un dialogue sur le terrain, au Kérala (Trivandrum), avec les pandits indiens. En 1958, elle est donc déjà une 'philosophe de terrain', qui écrit sur le mythe et la réalité de Gandhi et du pacifisme indien dans la revue d'inspiration personaliste *Esprit*. Selon le témoignage de France Bhattacharya, elle en admirait alors le rédacteur en chef Albert Béguin, auteur lui-même de quelques articles sur l'Inde<sup>2</sup>, au ton plus volontariste qu'émotif ou condescendant. Elle dédie d'ailleurs à sa mémoire un petit ouvrage grand public sur l'Inde, où elle se distancie d'emblée des clichés faciles sur « l'Inde, patrie de l'Esprit (...) ; pays de la méditation ». Bien qu'elle restât chrétienne pratiquante toute sa vie, ses livres sont toujours critiques vis-à-vis des projections occidentales sur la 'spiritualité' hindoue, quête sincère mais occultant souvent un ethnocentrisme inconscient<sup>3</sup>. Elle s'arrête surtout sur la philosophie de Shankara, la plus connue parmi les « apprentis mystiques d'Occident », pour préciser que cette quête d'Absolu représente davantage une aspiration qu'une réalisation (Biardeau 1958 : 146). Au contraire, dans cet ouvrage introductif, elle souhaite montrer « la culture indienne » en mouvement, « le visage humain original et universel que nous offre le paysan ou le brahmane » aux prises avec « l'introduction d'une économie moderne » (*Ibid.* : 5). Elle remarque notamment quelques obstacles à la modernisation (dont la corruption) et l'intensification paradoxale des discriminations de castes dans le cadre d'une nouvelle « course à l'argent ». En bref, elle souligne la complexité de l'industrialisation du pays par rapport à ce qui nous semblerait, *a priori*, nuire au « développement » : le système des castes et la religion hindoue (dont le cycle des renaissances). Celle-ci est certes conservatrice, mais ne se résout pas tout entière dans la « religion de la caste ». S'y ajoute, en effet, son exact opposé : la « poursuite du salut » par le détachement vis-à-vis du monde<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Directeur d'*Esprit* jusqu'à sa mort en 1957, ce critique littéraire suisse défendit notamment les résistants, et écrivit : « Images et problèmes de l'Inde », *Esprit*, mai et juin 1952, et « La révolte de l'Asie & la conscience européenne », *Esprit*, novembre 1955.

<sup>3</sup> Dans un ouvrage ultérieur (Biardeau 1972 : 6-19), elle approfondit la généalogie romantique de cette fascination occidentale pour l'Inde des gourous, et retourne le miroir pour ironiser sur l'égo-centrisme typique du « néo-hindou occidental », contrastant avec la volonté indienne de 'se fondre' dans l'Absolu.

<sup>4</sup> Derrière cette défense des éléments modernes de l'hindouisme, il est difficile de ne pas penser aussi à une défense du christianisme. Selon le témoignage d'Alfred Hildebeitel, son expérience de la guerre, et de la communauté résistante, avait marqué et orienté M. Biardeau vers le catholicisme social. L'influence du personalisme rendrait bien compte de ses critiques de l'individualisme libéral et du « mythe du développement » (Biardeau 1972 : 21), au profit d'un humanisme plus ouvert sur les communautés de valeurs, notamment religieuses.

M. Biardeau souligne la réintégration de ce statut de renonçant à l'intérieur du système brahmanique, comme une étape dans les « états de vie » (*Ibid.* : 146). Cette intégration de la quête de l'Absolu comme l'un des « quatre buts de l'homme <sup>5</sup> » deviendra centrale dans ses publications de vulgarisation ultérieures (1972 ; 1995). Elle y développera ce qu'elle appelle déjà, en 1958 (p.149-150), la « clef » de compréhension « de la culture indienne » : la tension entre le plan de l'Absolu et celui de ses manifestations multiples, partielles et temporaires.

Selon son propre témoignage, une seconde phase débute en Mai 68, avec la lecture fiévreuse de *Mythes & épopées* de Georges Dumézil. À partir de ce moment, elle ne cessera plus de se consacrer à l'étude des épopées, surtout bien sûr du *Mahâbhârata*, complétée de travaux sur les *Purana*. Alfred Hildebeitel et David White ont tous deux souligné l'apport de ses travaux dans ce domaine (la série des *Études de mythologie hindoue*, ses deux éditions du *Mahâbhârata*, 1985-86 et 2002), et les pistes inédites qu'elle a ouvertes pour la compréhension de ce 'monde' poétique (personnages, scénario mythique), en même temps que de rituels hindous encore actuels.

Entre ces deux moments, Charles Malamoud nous a montré combien les spéculations sur le sacrifice représentent un thème nodal dans son œuvre. Ces spéculations représentent le « tronc commun de l'hindouisme », faisant la jonction entre les rituels védiques et « l'hindouisme classique » des purana et des épopées, qui témoignent, quant à eux, à la fois d'une généralisation du sacrifice à l'échelle cosmique, et de son « intériorisation » dans la dévotion (1976). S. d'Intino a également retracé cette évolution. Cette découverte renouvelle l'intérêt de Madeleine Biardeau pour l'ethnographie<sup>6</sup>.

En 1969, elle succède à Louis Dumont à la direction du CEIAS, ce qui va concrétiser ces intérêts pluridisciplinaires. Catherine Weinberger-Thomas a évoqué cette période et la façon dont Madeleine Biardeau complétait l'analyse structurale des textes par des observations sur le terrain. Deux ouvrages sont révélateurs de cette double méthode, tout en prolongeant certaines pistes du *sacrifice dans l'Inde ancienne* : le numéro collectif de *Purusârtha* intitulé *Autour de la Déesse hindoue* (1981) et *Histoires de poteaux* (1989). Le premier articule sa vision structurale de « la Déesse hindoue » (définie par ses relations aux grands dieux Vishnu et Shiva) avec ses 'manifestations' régionales. Le second confronte les

---

<sup>5</sup> Louis Renou (1896-1966), le professeur de Sanskrit de Madeleine Biardeau comme de Louis Dumont, mettait déjà en relief le tryptique *dhârma-artha-kâma* dans son étude de la *Civilisation de l'Inde ancienne*, mais en laissant de côté le *moksha* (C. Malamoud in Renou 1981 : 48). Renou resta cependant beaucoup plus philologue et historiciste que ses élèves.

<sup>6</sup> Elle dit aussi avoir vécu quelques jours sous les regards curieux d'un village Kanikkar, de l'extrême sud de l'Inde, où elle rendait visite à un « ami ethnologue » (Biardeau 1958 : 165). Selon C. Malamoud, il pourrait s'agir d'un ami danois.

prescriptions relatives au poteau védique aux formes villageoises de piliers sacrificiels, en particulier en Andhra. Dans les deux cas, son but est de montrer les correspondances pérennes entre les références textuelles, mythiques et l'ethnographie locale. Ces deux domaines offrent à ses yeux des structures de représentations persistantes par-delà l'histoire des transformations économiques et politiques. Comme Gérard Colas et Catherine Weinberger-Thomas l'ont rappelé, ce programme, relativement structuraliste, fait clairement écho à celui du fondateur du Centre : Louis Dumont (1911-1998).

En guise de conclusion méthodologique, j'aimerais préciser, à mon tour, quelques points de convergence, mais aussi de divergence entre ces deux indianistes qui revendiquaient de réaliser « l'anthropologie d'une civilisation », ainsi que la question de l'influence de deux de leurs 'inspirateurs' communs : Claude Lévi-Strauss (1901-2010) puis Georges Dumézil (1898-1986).

Du premier, qu'elle cite dans l'introduction de sa thèse, M. Biardeau (1964 : 16 ; 325) retient la démonstration de l'unité de la pensée humaine, et surtout le caractère *logique* de la pensée mythique (par rapport à la fameuse thèse d'une « mentalité pré-logique » de Lévy-Bruhl). Le fondateur de l'anthropologie structurale se trouve mobilisé dans une discussion sur la « sociologie de la connaissance ». Aux approches du britannique William Stark et de Raymond Aron, elle reproche de rester trop évolutionnistes et axées sur des hypothèses de déterminisme socio-économique (selon le schéma infrastructure – superstructure). À l'autre extrême, elle rejette une histoire des idées « pures », notamment religieuses, qui évolueraient « comme en vase clos » (*Ibid* : 14). Entre ces deux écueils, sa préférence va vers une étude à la fois *sociologique* – *i.e.* reconnaissant un déterminisme social<sup>7</sup> – des « systèmes de représentation » et *structurale* – *i.e.* cherchant à comprendre l'agencement de ces systèmes (notamment entre mythes et « connaissances positives ») au sein d'une même culture. À cette seule condition parviendrait-on à dégager des formes de « type idéal » voulus par Max Weber, permettant précisément d'éclairer la « différence » entre les cultures (*Ibid.* : 17, 19-20).

Dès 1964, l'auteur s'inspire donc partiellement de Lévi-Strauss, mais tout en refusant déjà « un comparatisme, dont l'idéal serait la réduction de toutes les civilisations à un petit nombre de formules » ou « squelettes logiques ». Pour elle, une telle approche abandonne « précisément ce qui fait question : cette 'différence' » entre cultures, « ce qu'elles ont d'unique et d'original » (*Ibid.* : 17). Si l'auteur ne cite aucun nom pour un tel programme

---

<sup>7</sup> Dans son premier ouvrage, elle note par exemple la prégnance du « principe d'autorité » dans le système d'éducation et de transmission traditionnelle du savoir (Biardeau 1958 : 16).

comparatif, en avant-propos, elle reconnaît sa dette envers son collègue Louis Dumont « dont l'exemple et les conseils m'ont beaucoup aidée à réaliser la conjonction de l'indianisme traditionnel et de la sociologie ». L'année 1964 voit par ailleurs la publication de *L'Inde et nous*, petit ouvrage dont M. Biardeau donnera un compte-rendu détaillé (1965), en même temps que d'autres textes parus en anglais dans les *Contributions to Indian Sociology*. Or, *L'Inde et nous* expose nombre d'idées relatives à ce comparatisme différentiel que M. Biardeau appelle de ses vœux, notamment concernant un développement historique spécifique à l'Inde, dont le moteur principal résiderait dans l'interaction entre la religion collective liée aux castes et les valeurs du renonçant.

Et en effet, dans sa thèse, Madeleine Biardeau cite deux travaux de Louis Dumont : sa monographie sur les Pramallai Kallar (1957) et surtout son article sur « Le renoncement dans les religions de l'Inde » (1959). Comme on le sait, Dumont y montre que les valeurs du renonçant sont complémentaires de celles du maître de maison, et que leur raison d'être s'éclaire par contraste avec les normes sacrificielles collectives. Rappelons que M. Biardeau s'était concentré sur ce « paradoxe » dès 1958, mais l'avait résolu de façon un peu différente, en faisant appel à la tension entre religion de castes et quête de l'Absolu. Quoi qu'il en soit, en 1965, elle célèbre cet article comme « la plus éclairante synthèse que l'indianisme ait produite dans les dernières décennies » (Biardeau 1965 : 53). Dans sa thèse (Biardeau 1964 : 447), l'assimilation du sujet connaissant comme « individu » subordonné au primat des castes lui permet d'expliquer aussi l'autorité de la tradition transmise sur les observations et expérimentations personnelles. La démonstration dumontienne d'une complémentarité structurale et « sociologique » confirme sa conviction d'avoir ici une clé pour penser l'hindouisme comme unité. De même, l'idée d'une influence des valeurs du renonçant sur les conceptions brahmaniques lui permet d'imaginer restituer les grands développements des idées en Inde, indépendamment d'une histoire économique et politique. Sa passion pour les systèmes de pensée trouve ici un vaste champ d'application à explorer. Cette perspective ne cessera plus d'irriguer ses travaux, jusqu'à sa dernière analyse de la rédaction du *Mahâbhârata* comme une réaction brahmanique face au bouddhisme.

Malgré cette proximité de pensée avec Dumont, Madeleine Biardeau a développé ses réflexions de manière autonome, on l'a vu, et elle exprime aussi quelques désaccords avec lui<sup>8</sup>. C. Weinberger-Thomas a souligné ses réserves sur le tableau de la « fonction royale »

---

<sup>8</sup> Outre des désaccords d'interprétation, M. Biardeau (1965 : 52, note 1) fait la remarque suivante : « Il serait naïf aussi d'ignorer les implications politiques que fatalement certains voudront déceler dans les analyses de Dumont,

dans l'Inde ancienne par Dumont (1962). J'ajouterais qu'elle se montre d'emblée dubitative quant à l'affirmation d'une « sécularisation » de cette fonction à haute époque (Biardeau 1965 : 56). Elle approfondira cette question dans ses travaux sur le sacrifice, puis sur la théorie des avatars. Selon elle, en effet, malgré la séparation des fonctions, l'extension du concept védique de sacrifice dans l'hindouisme classique a plutôt contribué à sacrifier la royauté en la plaçant en clé de voûte du *dharma*, l'ordre socio-cosmique (Biardeau & Malamoud 1976 : 153). L'étude du *Mahâbhârata* corrobore ses analyses, dans la mesure où la figure royale s'y divise en deux entre l'incarnation même du *dharma* qu'est Yudhisthira et son représentant plus terrestre qu'est Arjuna. En tant que garant terrestre du *dharma*, le roi pouvait se référer au modèle des « descentes » (*avâtara*) du dieu souverain Krishna (Biardeau 1994 : 52, 60).

À ce sujet, M. Biardeau s'inspire bien sûr plus directement des travaux de Georges Dumézil, qu'elle n'approfondit – on l'a dit – qu'en 1968. Si elle reste dubitative quant à ses interprétations concernant « l'idéologie trifonctionnelle » des Indo-Européens, elle reconnaît que l'analyse du *Mahâbhârata* dans *Mythes & épopées* lui apportait une « méthode de mise en relation des personnages » décisive. Par rapport au structuralisme abstrait de Lévi-Strauss, elle notera, bien plus tard, que la méthode comparative de Dumézil lui offrait une « épaisseur humaine et sociale qui la rendait féconde et applicable au monde brahmanique » (Biardeau 2002 : 15-16).

Elle retrouvait ainsi chez Dumézil le comparatisme différentiel qu'elle avait apprécié précédemment dans les positions méthodologiques de Dumont. Ce n'est évidemment pas un hasard, puisque le second invoquait largement le premier dans ses premiers travaux. Pour terminer, je relèverai donc trois principes méthodologiques thématiques par Dumézil et repris par Dumont puis par Biardeau :

D'abord, Dumézil s'opposait, non à l'histoire, mais aux hypothèses conjecturales de l'histoire des religions, reconstruites à rebours du temps, à partir de présupposés évolutionnistes sur le passé le plus ancien. On tendait, par exemple, à identifier les récits de batailles du *Mahâbhârata* à des souvenirs lointains de guerres théologiques entre envahisseurs indo-aryens et anciens chefs dravidiens. Dumont rejette de telles hypothèses invérifiables dans son étude « structurale » du dieu Aiyamar, comme Madeleine Biardeau le fera dans ses analyses du *Mahâbhârata* ou dans *Histoires de poteaux*.

---

soit pour s'en emparer, soit pour les condamner violemment. » Elle conclut toutefois que le problème n'est « pas d'abord politique », c'est-à-dire que la piste suggérée doit être d'abord scientifiquement explorée.

À l'opposé, pour obtenir des « moyens *objectifs* » de reconstituer le passé, Dumézil (1949 : 31-32 ; 64-65) prônait l'approche « différentielle, classificatoire » des panthéons mise en œuvre par l'école sociologique française. Pour reprendre ses propres mots : « Toutes ces spéculations *chronologiques*, que certains jugent rassurantes parce qu'elles se donnent l'apparence de l'histoire et parlent le langage de l'histoire, doivent faire place à la constatation d'une *structure*. » (Dumézil 1949 : 101). Autrement dit, il s'agissait d'aborder un corpus mythique en entier, pour dégager des « systèmes d'idées », et non en isoler des éléments supposés plus anciens ou plus récents selon des critères extérieurs. Du côté des études sanskrites, comme on l'a dit plus haut, l'indianisme français héritait aussi de l'approche 'systémique' de Bergaigne.

Le comparatisme de Dumézil s'oppose donc à l'évolutionnisme unilinéaire, mais reste articulé à l'histoire des textes. Hormis l'exemple pratique du sinologue Marcel Granet, son modèle est explicitement la grammaire comparée (Dumézil 1949 : 40) et la philologie à la fois comparative et historique d'Antoine Meillet (1866-1936). Bruno Karsenti (1997 : 143) et Camille Tarot ont montré combien la méthode comparative de Meillet – abandonnant les débats étymologiques au profit de l'étude de 'systèmes' linguistiques situés – a marqué également Marcel Mauss<sup>9</sup>, le 'maître' de Dumont. Cette école chercha à restituer des 'arbres' généalogiques (des langues comme des systèmes de pensée) rendant compte d'évolutions spécifiques mais apparentées, tandis que le structuralisme de Lévi-Strauss recherchait une forme d'universalité cognitive sur le modèle de la « linguistique structurale » d'A. de Saussure.

Enfin, le troisième point est ce que Daniel Dubuisson (1993) appelle la « transgénéricité », c'est-à-dire l'ouverture de la comparaison à des genres ou domaines *a priori* différents : mythes, rites, fêtes, structures sociales. Comme on l'a vu, ce principe a été systématiquement appliqué par Biarreau, et Dumont, l'un comme l'autre passant du texte au terrain et *vice-versa*.

À travers cet héritage mêlant philologie et sociologie, c'est sans doute dans ce comparatisme de systèmes différentiels qu'il convient de chercher une unité de l'anthropologie indianiste de cette époque (par rapport à l'américanisme ou l'africanisme).

Plus proche de la philologie malgré tout, Biarreau se concentre sur son champ de compétence : la littérature sanskrite, épique en particulier. Mais, à l'intérieur de ce champ, elle suppose une unité idéologique des œuvres, un « pari sur le sens » qui culmine dans son

---

<sup>9</sup> P. Rabault-Feuerhahn (2008 : 394-6) note quant à elle les emprunts de Mauss à certains sanskritistes allemands.

*L'Hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*, livre préparé, on l'a dit, par d'autres titres de vulgarisation plus anciens, offrant des « clés » de compréhension aux néophytes. Ce pari ouvre à l'analyse structurale, mais possède – comme toute approche – ses propres limites, au premier rang desquelles une abstraction de l'histoire politique (comme l'a souligné également Catherine Weinberger-Thomas) pour se centrer sur le seul débat des systèmes de représentation « entre eux ».

Parvenu à ce point, je la laisserais conclure en reprenant les derniers mots de son premier livre de 1958 :

« *Namaskâr : May I take leave ?* J'ai bien envie de filer, à l'indienne, après en avoir demandé la permission, car j'ai le sentiment que mon Inde n'est pas tout à fait celle que voient les Indiens, ni celle des amoureux de l'Absolu. Mais je n'ai parcouru tout ce trajet que pour poser une question sur l'Inde qui dépasse l'Inde de beaucoup. »

### **Bibliographie :**

- Biardeau, Madeleine. 1954. Gandhi, histoire et légende, *Esprit*, août-septembre : 176-.
1958. *Inde*, collection « petite planète », Paris : Le Seuil.
1964. *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, Paris : Mouton.
1965. L'Inde et l'histoire (A propos de l'œuvre de Louis Dumont), *Revue historique*, fascicule 475 : 47-58.
1972. *Clefs pour la pensée hindoue*, Paris : Seghers, « Clefs ».
1994. *Études de mythologie hindoue II : bhakti et avatâra*, Paris-Pondichéry : EFEO.
2002. *Le Mahâbhârata*, 2 t., Paris : Le Seuil.
- Biardeau, Madeleine et Malamoud, Charles. 1976. *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Dubuisson, Daniel. 1993. *Mythologies du XXe siècle*, Lille : Presses universitaires de Lille.
- Dumézil, Georges. 1949. *L'héritage indo-européen à Rome*, Paris : NRF Gallimard, La Montagne Sainte-Geneviève.
- Dumont, Louis. 1959. Le renoncement dans les religions de l'Inde, *Archives de Sociologie des Religions*, 7, janvier-juin : 45-69.
1962. La conception de la royauté dans l'Inde ancienne, *Contributions to Indian Sociology*, VI : 48-77.
1964. *L'Inde et nous*, Paris : Armand Colin, « Cahier des Annales » n° 223.



Karsenti, Bruno. 1997. *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris : Presses Universitaires de France.

Rabault-Feuerhahn, Pascale. 2008. *L'archive des origines. Sanskrit, philologie, anthropologie dans l'Allemagne du XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris : cerf.

Renou, Louis. 1981 [1950]. *La civilisation de l'Inde ancienne*, (préface de Charles Malamoud), Paris : Flammarion « Champs ».

Tarot, Camille. 1999. *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*, Paris : La Découverte-MAUSS.