

Histoire du monde indien

M. Gérard FUSSMAN, professeur

Cours : *Les premiers systèmes d'écriture en Inde.*

La plupart des ouvrages qui traitent des écritures indiennes sont ce que leur titre indique, des manuels de paléographie. Seule l'*Indische Paläographie* de Georg Bühler (Strassburg, 1896 ; traduit en anglais sous le titre « Indian Paleography », *Indian Antiquary* 1904, réimpressions comme ouvrage autonome à Calcutta en 1959 et 1962) donne plus que ne promet son titre : Bühler traite longuement du statut de l'écriture dans l'Inde ancienne avant de retracer l'histoire des signes. Mais son Inde est presque exclusivement hindoue : bouddhistes et jains ont droit à quelques pages seulement ; pas un mot de l'alphabet grec, ni de l'alphabet araméen qui furent un temps utilisés dans le nord-ouest de l'Inde, pas un mot non plus de l'écriture arabo-persane, très utilisée en Inde depuis le IX^e siècle de n.è., ni de l'alphabet latin utilisé par les Européens, puis par l'administration indienne, pour transcrire les noms propres et les termes courants et qui a aussi servi à noter des langues indiennes sans écriture ni littérature.

Cette attitude, qui est aussi celle des successeurs de Bühler, s'explique par l'histoire de la discipline : la paléographie indienne est née de l'effort fait pour déchiffrer les alphabets de l'Inde ancienne et pour dater par les caractéristiques de leur graphie des inscriptions et des manuscrits dont la date, les rares fois où elle est exprimée, l'est par référence à une ère dont le point de départ est rarement indiqué et plus rarement encore déterminé de façon certaine. Les manuscrits et inscriptions en écriture arabo-persane n'ont jamais posé ce type de problème. Il est temps aujourd'hui de dépasser ces limitations héritées du XIX^e siècle : l'histoire de l'écriture en Inde englobe celle de toutes les variétés d'écriture qui y furent utilisées. L'historien de l'écriture est ainsi amené à traiter de problèmes que le paléographe abandonne d'ordinaire au linguiste et à l'historien et que ces derniers hésitent à aborder car il leur faudrait, pour ce faire, avoir aussi la compétence du paléographe : statut du

texte écrit par rapport au texte « vu » (ou produit sous le cours d'une inspiration, ou consécutivement à des pratiques de méditation poussée) ; rapports entre écriture et pratiques orthographiques ; corrélations entre histoire de la langue et histoire des systèmes graphiques qui la notent à divers moments de son existence ; utilisation de l'écriture comme instrument d'affirmation nationale, ou particulariste, et de différenciation linguistique. La seule énumération de ces problèmes montre qu'une histoire des écritures indiennes va au-delà de l'histoire de leurs formes successives et qu'elle aborde des questions d'intérêt universel.

Il a semblé utile de rappeler que l'écriture est simplement un moyen de transcrire une langue parlée. Cette définition implique que l'écriture n'a pas de lien nécessaire avec la langue qu'elle note : une langue indienne notée en caractères arabes ou latins reste une langue indienne et le français serait noté en caractères indiens qu'il serait encore du français. Il existe d'ailleurs de forts nombreux exemples de langues qui ont changé d'écriture au cours de leur histoire ou qui sont notées dans plusieurs systèmes d'écritures. En théorie l'écriture la mieux adaptée à une langue est donc celle qui permet une lisibilité et une rapidité d'écriture maximales tout en garantissant une restitution fidèle de la parole. La lisibilité et la rapidité d'écriture imposent de choisir des signes aussi différenciés et reconnaissables que possible, donc poussent à limiter au maximum le nombre des signes utilisés. Le besoin de restituer exactement la parole incite au contraire à multiplier ces signes puisque dans une même langue il existe une possibilité infinie de réalisations phonétiques (selon le locuteur, le dialecte, l'environnement, etc.). Une façon de concilier ces deux tendances contradictoires serait de noter les phonèmes plutôt que les sons effectivement réalisés. Dans la pratique l'objectif ne peut être atteint. Car à supposer que l'on décide de faire table rase de l'histoire culturelle de chaque langue et de créer pour elle un système d'écriture adapté à sa phonologie, la langue parlée évoluant alors que le système d'écriture reste par définition fixe, il se produit inévitablement un décalage entre langue parlée et langue écrite. Cet écart, toujours grandissant, se voit particulièrement dans les problèmes orthographiques que connaissent toutes les langues de tradition écrite.

On aurait honte de rappeler ces définitions techniques simples si l'expérience ne montrait qu'elles sont souvent ignorées. Un fétichisme généralisé de l'écriture fait que le système d'écriture traditionnel paraît consubstantiel à la langue et que les fossiles orthographiques prennent le statut de monuments culturels à préserver contre la barbarie des technocrates modernistes. Les caractères d'écriture sont, même pour les analphabètes, des signes visibles d'une tradition nationale, religieuse ou culturelle. Ils peuvent avoir une charge émotionnelle intense car ils sont assimilés à la Parole même. D'où leur usage en magie, par exemple. Le lien entre écriture traditionnelle, langue et nation est senti comme si intime que le plus illettré des Israéliens, des Arabes, des

Grecs ou des Russes (s'il en existe) s'insurgerait contre tout changement d'alphabet. Quant aux lettrés, ils y verraient une violation de leur être même. On sait l'énergie qu'il a fallu à Atatürk pour imposer, dans des circonstances historiques exceptionnelles, une écriture mieux adaptée au turc. Ce fétichisme de la forme écrite, que l'opinion commune considère comme fixée une fois pour toutes, s'exprime en France dans des débats récurrents sur la réforme de l'orthographe où la rationalité trouve rarement son compte. En Inde le problème de l'écriture est devenu objet d'un débat nationaliste (communaliste, dit-on dans le jargon anglo-indien). La nāgarī, une des écritures traditionnelles du sanskrit dans le nord de l'Inde depuis le XIV^e siècle de n.è., sentie comme écriture hindoue, donc nationale pour les nationalistes hindous, est devenue à la fin du XIX^e siècle symbole du nationalisme hindou face à l'écriture arabopersane (liée au Coran, donc à l'Islam et aux invasions musulmanes) qui était l'écriture usuelle de l'hindustani. Ainsi se sont constituées à partir de l'hindustani deux langues (hindi, urdu) que l'écriture tend à présenter comme radicalement différentes alors qu'en fait elles sont peu différenciées. L'hindi est devenu langue officielle théorique de la République Indienne en 1947 et l'urdu, senti par contrecoup comme langue musulmane, est devenu langue officielle du Pakistan et symbole de son unité nationale et islamique.

Les arguments techniques (lisibilité de l'écriture, adaptation de l'écriture à la langue, facilités typographiques, etc.) n'ont guère été utilisés dans ce débat où tout fut (tout est) affaire de cœur et de sentiment. Sur ce point les plus grands intellectuels indiens (à l'exception notable de S.K. Chatterji) se sont conduits de façon aussi irrationnelle que les masses indiennes illettrées (lorsque commença la propagande pour la notation du hindi en écriture nāgarī, 0,3 % de la population concernée seulement savait lire et écrire). Cela n'est pas propre à l'Inde du XX^e siècle : dans tous les pays, depuis le XIX^e siècle, l'écriture ou/et l'orthographe sont considérés comme des équivalents visibles et immédiatement reconnaissables de la langue et de la culture, comme des symboles évidents de l'appartenance nationale ou religieuse. L'écriture possède d'ailleurs une fascination qui lui est propre. Autrement je ne m'expliquerais pas que tant de mes collègues indianistes, tout récemment encore, s'obstinent à inventer de nouveaux systèmes de translittération qu'inévitablement ils sont seuls à utiliser.

La querelle du hindi a ceci de paradoxal que la lutte pour l'adoption officielle de l'écriture nāgarī a été menée par des Indiens, toujours hindous, souvent brahmanes, se réclamant d'une tradition culturelle professant la primauté de l'oral et de la mémoire sur l'écrit. Il ne manque pas de textes brahmaniques condamnant expressément l'usage de l'écriture et l'on sait quelles techniques sophistiquées ont été mises au point en Inde pour assurer la conservation orale des textes sacrés, des Védas tout particulièrement. Ce mépris proclamé de la fixation écrite trouve son explication dans l'histoire (introduction relativement tardive de l'écriture), les nécessités du rituel dont la

complexité exige la mémorisation des *mantra* utilisés, l'importance extrême apportée à l'exacte prononciation des formules, et les relations de maître (*guru*) à disciple. Ceci dit, les faits démentent partiellement les affirmations. L'Inde regorge de manuscrits hindous et il existe une déesse du livre. Chez les bouddhistes il y a eu un véritable culte du livre et une sorte de fétichisme de la formule écrite (type : *oṃ maṇipadme huṃ*). Quant aux textes védiques, on commence à se demander s'ils n'ont pas été notés par écrit bien plus tôt qu'on ne l'a jusqu'ici pensé (J. Bronkhorst, *Indo-Iranian Journal*, 1982, 180-189 et 273-282).

La *nāgarī*, actuelle écriture du hindi, a pour origine ultime la *brāhmī* d'Asōka. Il n'existe pas en effet d'exemple assuré d'écriture avant les inscriptions que celui-ci (c. 260-230) a fait graver en abondance à l'intérieur et aux frontières de son empire. Asōka utilise plusieurs types d'écriture, grec notant le grec, araméen notant l'araméen, *kharoṣṭhī* notant les parlers indo-aryens du nord-ouest, *brāhmī* notant les autres parlers indo-aryens. La *kharoṣṭhī* s'écrit de droite à gauche ; ses signes sont clairement dérivés des caractères araméens. La *brāhmī* s'écrit de gauche à droite. Certains de ses signes évoquent le tracé de caractères sémitiques, mais leur origine reste l'objet de controverse. On a ainsi proposé de dériver la *brāhmī* d'une écriture phénicienne du *x^e* siècle avant n.è. ou d'une écriture sémitique du *viii^e* siècle. Ces hypothèses, bâties à partir de l'examen d'analogies formelles entre quelques signes considérés isolément, se heurtent à l'impossibilité de combler le hiatus géographique (Méditerranée-vallée du Gange) et chronologique (*x-iii^e* siècles).

On notera que *brāhmī* et *kharoṣṭhī* sont dissemblables en apparence seulement : elles fonctionnent selon les mêmes principes. Toutes deux sont des écritures syllabiques où chaque syllabe a le timbre implicite *a* sauf lorsque ce n'est pas expressément indiqué. Toutes deux notent les voyelles de façon semblable (mais la *brāhmī* distingue entre longues et brèves, alors que la *kharoṣṭhī* ne le fait pas). Toutes deux notent pareillement les groupes consonantiques, par une ligature qui se lit généralement de haut en bas. Toutes deux écrivent de façon analogue le *r* postconsonantique (trait au bas de la consonne précédente). Toutes deux surtout supposent l'existence préalable d'une analyse phonologique de la langue.

Les inscriptions d'Asōka sont rédigées en moyen-indien, c'est-à-dire dans un état de langue linguistiquement postérieur au sanskrit et dialectalement différencié. De façon assez paradoxale, le sanskrit apparaît dans les inscriptions beaucoup plus tard : les premières inscriptions en sanskrit correct datent du *i^{er}* siècle de n.è. seulement. Le moyen-indien (les *prakrits*) a accédé assez tardivement au statut de langue littéraire ou religieuse et les grammairiens indiens ont attendu plusieurs siècles avant de le considérer comme un objet d'études. Par contre le sanskrit a été très tôt l'objet d'analyses phonétiques très fines. Dès avant Pāṇini (*iv^e* siècle avant n.è. ?, très certainement anté-

rieur à Aśoka), la distinction entre syllabe, consonne et voyelle est connue. Les consonnes sont classées en fonction de leur mode de réalisation (occlusion complète ou non), de leur point d'articulation, de leur prononciation avec ou sans souffle, avec ou sans mise en mouvement des cordes vocales : dès avant Pāṇini existe en fait une analyse quasi-phonologique du sanskrit présentant les phonèmes du sanskrit dans l'ordre où le fait aujourd'hui l'alphabet nāgarī, et où le faisaient déjà, aux alentours de notre ère (estimation conservatrice), les maîtres d'école ridiculisés par l'auteur du *Lalitavistara*. Ce tour de force scientifique est sans équivalent dans l'antiquité. Il a fallu attendre le XIX^e siècle pour que se constitue en Europe, à l'imitation des grammairiens indiens, une science phonétique aussi précise ; la phonologie est plus récente encore.

Or l'analyse de la brāhmī et de la kharoṣṭhī montre que ces deux écritures supposent la connaissance de cette analyse phonologique du sanskrit. Brāhmī et kharoṣṭhī aśokéennes ne disposent d'aucun signe pour noter des phonèmes non répertoriés par les grammairiens sanskrits (à l'exception du *kṣa* de la kharoṣṭhī, qui s'explique par les caractéristiques dialectales de la gāndhārī, principale langue notée par la kharoṣṭhī). Inversement, aucun phonème du sanskrit n'est noté par deux signes correspondant à deux réalisations phoniques différentes du même phonème. Les occlusives palatales, qui en sanskrit sont phonologiquement des occlusives (donc des sons simples) et phonétiquement des affriquées (donc des sons complexes proches de groupes consonantiques), sont représentées dans ces deux écritures par des signes simples, non composites, et n'évoquant en rien la prononciation affriquée des palatales. L'inventaire des signes disponibles permet de noter les trois sifflantes du sanskrit, ce qui permet un rendu fidèle de la gāndhārī et du sanskrit, mais serait inutile pour les moyen-indiens gangétiques que note principalement la brāhmī. *r* et *l* font l'objet de notations distinctes alors qu'ils sont confondus en māgadhī, que j'ai des raisons de considérer comme la première langue notée par la brāhmī (*infra*). L'analyse formelle des signes de la kharoṣṭhī et surtout de la brāhmī montre en outre que la distinction des oppositions pertinentes (sourde/sonore, simple/aspirée) était parfaitement connue.

L'analyse des signes représentant les voyelles montre que ceux-ci n'ont pas été choisis au hasard. Le tracé peu différencié, en kharoṣṭhī, des marques représentant un *i* et un *e* postconsonantiques (barre inclinée placée en haut du signe de consonne) et de celles représentant un *u* et un *o* postconsonantiques (barre inclinée placée au bas du signe de consonne) montre que l'inventeur de ce système de notation savait que les points d'articulation de *i* et *e* sont voisins (voyelles d'avant), tout comme ceux de *u* et *o* (voyelles d'arrière). La notation de *i* et *e* en brāhmī suppose la même connaissance. La notation des voyelles et pseudo-diphthongues initiales en brāhmī suppose la connaissance du guṇa : *e* est un *i* plein ; *o* est un *u* surmonté d'une barre qui pourrait bien symboliser *a* bref. Le tracé du *ā* long postconsonantique ou initial (une barre

à droite s'ajoutant à un *a* bref) et du *ī* long postconsonantique de la brāhmī (doublement du *i* bref) est la traduction graphique de la convention métrique (qui repose sur une analyse phonétique) selon laquelle une longue vaut deux brèves.

Bref l'invention de la kharoṣṭhī et de la brāhmī suppose l'intervention consciente de grammairiens indiens, de pandits spécialistes de l'analyse du sanskrit. Mais ces écritures n'étaient pas destinées à noter le sanskrit. Certaines de leurs particularités montrent qu'elles sont mieux adaptées à la phonologie du moyen-indien qu'à celle du sanskrit. La brāhmī aśokéenne, ainsi, ne note pas l'accent, ni les diverses nasalisations possibles du sanskrit, importantes dans le rituel. Les consonnes redoublées dans la prononciation ne le sont pas dans l'écriture ; la notation des groupes consonantiques est maladroit et celle du *r* postconsonantique est peu lisible ; il n'existe pas à époque ancienne de signe pour noter *r̥* et *l̥* (encore à l'époque du *Lalitavistara*) et le signe marquant qu'une consonne est prononcée sans voyelle (cas des consonnes finales) est d'invention très tardive. Toutes particularités qui se comprendraient mal si la brāhmī était destinée dès l'origine à noter le sanskrit et qui s'expliquent fort bien si elle était prévue à l'origine pour transcrire un moyen-indien gangétique : dans ces moyen-indiens *r̥*, *l̥* et le *r* postconsonantiques avaient depuis longtemps disparu et, par suite de la chute des consonnes finales de l'indo-aryen ancien, toutes les finales étaient vocaliques. Il n'était donc pas nécessaire d'indiquer que le mot se terminait en consonne puisque cela n'arrivait jamais.

Si la conception même de la kharoṣṭhī et de la brāhmī suppose l'intervention consciente de phonéticiens indiens spécialistes du sanskrit, et donc connaissant la distinction entre syllabe et consonne, il est *a priori* improbable que ces écritures aient été syllabiques. Or elles en ont l'apparence. La contradiction disparaît dès que l'on se souvient que les grammairiens indiens sont toujours guidés par le souci de concision maximale et que l'on met en parallèle certaines particularités de ces écritures avec les caractéristiques du système phonologique des langues moyen-indiennes, pour lesquelles, ai-je dit, elles ont été conçues à l'origine. Le *a* est de très loin la voyelle la plus fréquente en moyen-indien, et les consonnes non suivies de voyelles n'y apparaissent qu'à l'initiale de groupes consonantiques puisqu'en moyen-indien il n'y a pas de consonne finale. Il est donc très économique, quand on écrit un parler moyen-indien, de considérer que le *a* est implicite dans toute syllabe écrite et d'ajouter un signe diacritique pour signaler les cas beaucoup moins fréquents où la syllabe est autrement vocalisée. On dira donc que la brāhmī et la kharoṣṭhī sont des écritures alphabétiques où le *a* n'est pas noté par souci de concision et de rapidité d'écriture. Cette analyse, possible dès que l'on a reconnu que ces écritures ont été conçues par des grammairiens sanskritistes pour noter « du » moyen-indien, confirme à l'inverse que les premières langues à avoir été notées par ces écritures en étaient au stade phonologique

du moyen-indien. Malgré les apparences, le raisonnement n'est pas totalement circulaire.

Si brāhmī et kharoṣṭhī ont été conçues pour noter des langues ayant atteint le stade phonologique du moyen-indien, il est vraisemblable qu'elles ne sont pas antérieures au ^v^e siècle avant n.è. Il est possible de préciser cette date, mais il faut pour cela utiliser des arguments dont la faiblesse intrinsèque est évidente. Ces arguments se combinent pourtant de façon à former un faisceau de présomptions acceptables.

Les historiens d'Alexandre attestent l'usage de l'écriture, fort probablement la kharoṣṭhī, vers 327 à Taxila. Mégasthène, dans un témoignage fort contesté, nie quant à lui l'existence de l'écriture en Inde vers 300. La contradiction peut être résolue autrement qu'en accusant Mégasthène d'inexactitude. S'il est vrai, comme je crois l'avoir démontré (*Annuaire*, 1984-1985, 645), que le récit de Mégasthène concerne le Magadha (Bihar) exclusivement, on déduira que la kharoṣṭhī était en usage dans le nord-ouest avant 327, alors que la brāhmī n'était pas utilisée, ou commençait seulement à être utilisée, au Magadha vers 300. La différence chronologique entre les deux systèmes expliquerait pourquoi la brāhmī est techniquement plus perfectionnée que la kharoṣṭhī : inventée un temps après la kharoṣṭhī, et bénéficiant de l'expérience acquise, la brāhmī aurait été conçue de façon à être plus fidèlement adaptée à la phonologie des langues indiennes (la brāhmī distingue entre voyelles longues et brèves, ce que ne fait pas la kharoṣṭhī) et surtout à être plus lisible que la kharoṣṭhī (les signes de la brāhmī sont plus simples et plus différenciés que ceux de la kharoṣṭhī).

L'affirmation de l'antériorité de la kharoṣṭhī par rapport à la brāhmī correspond aussi à la vraisemblance historique. De nombreux indices incitent à penser que l'idée de l'écriture est un emprunt de l'Inde à l'Iran, par exemple le fait bien connu que le nom de l'écriture chez Pāṇini, *lipi*, est d'origine iranienne. On concevrait fort bien que la kharoṣṭhī ait été inventée au Panjab, ancienne satrapie achéménide, pour satisfaire aux besoins d'une administration indigène fonctionnant à l'imitation de l'administration achéménide et continuant à utiliser des scribes spécialistes de l'araméen (l'araméen est encore utilisé à Taxila, Kandahar et dans le Laghman sous Aśoka). Ainsi s'explique que la kharoṣṭhī, comme l'araméen, s'écrive de droite à gauche et imite les signes de l'araméen.

L'idée a été reprise et le système remodelé en Inde gangétique, probablement sous Candragupta, quand celui-ci voulut introduire au Magadha une administration écrite à l'imitation de celle qu'il avait vue à l'œuvre au Panjab, qui semble bien avoir été sa base de départ pour la conquête et l'unification de l'Inde gangétique. On peut supposer que Candragupta ne voulut pas utiliser la kharoṣṭhī, peut-être à cause de son origine lointainement étrangère (achéménide) et qu'il tint, tout comme les souverains achéménides qu'il

semble avoir parfois pris comme modèles, à créer une écriture qui fût propre à son empire. Les pandits qui furent chargés de créer une écriture pour une région de l'Inde qui ne la connaissait pas, eurent la chance rare de pouvoir créer un système en apparence neuf et parfaitement adapté à la phonologie de la langue. Ils utilisèrent les acquis techniques de la kharoṣṭhī (analyse phonologique du consonantisme, vocalisme *a* implicite), mais jugèrent nécessaire de marquer en outre la longueur des voyelles. Surtout ils améliorèrent considérablement la lisibilité de l'écriture en adoptant un système de signes géométriques simples (cercles, demi-cercles, carrés, croix, barres) faciles à écrire et faciles à reconnaître. Ils changèrent en outre le sens de l'écriture, sans doute pour obéir à des considérations culturelles plus que techniques. Ecrire de gauche à droite, comme on le fait en kharoṣṭhī à l'imitation de l'araméen, c'est faire le même mouvement qu'une circumambulation où le centre du cercle serait tenu à main gauche, mouvement inauspiceux et réservé aux rites funéraires (*prasavya*). Ecrire de droite à gauche, c'est suivre le mouvement dans lequel il convient de saluer l'un après l'autre les points cardinaux (est, dit en sanskrit « en face » ; sud, dit « droite » ; ouest, dit « en arrière » ; nord ou « haut », qui fournit l'un des synonymes sanskrits du mot « gauche ») et dans lequel il convient de faire les circumambulations rituelles (*pradakṣiṇa*).

La brāhmī est ainsi héritière de l'Iran pour l'idée, tributaire des premiers modèles araméens et araméo-indiens pour sa technique, purement indienne en ce qui concerne sa lisibilité et son adéquation à la langue. Quoique marquant un progrès sur la kharoṣṭhī, elle ne réussit pourtant pas à suppléer cette écriture dans le nord-ouest de l'Inde tant qu'il s'agit de noter la langue locale ou gāndhārī. Plus tard, en Inde gangétique, la brāhmī devint l'écriture du sanskrit et lorsque le sanskrit évinça la gāndhārī dans l'épigraphie et la littérature religieuse du nord-ouest de l'Inde, la kharoṣṭhī, pourtant apte à noter le sanskrit, s'effaça devant la brāhmī : en Inde ancienne déjà, le lien entre écriture et langue était senti comme indissoluble.

Cours européen :

Inscriptions on the Passage between Gandhara and the Silk Roads.

Le Professeur a en outre donné une série de six leçons au Sūdāsien Institut de l'Université de Heidelberg. Ces leçons ont porté sur les enseignements linguistiques et historiques des inscriptions découvertes depuis 1979 dans la haute vallée de l'Indus (sites de Chilas et surtout de Hunza-Haldeikish). Elles ont eu lieu les 7, 14 et 28 novembre 1988.

Séminaire : *L'entrée des Āryas en Inde.*

L'entrée des Āryas en Inde est probablement le fait majeur de l'histoire du sous-continent. Il n'est pas sûr que les Āryas aient fortement contribué aux

progrès de la culture matérielle en Inde. Mais ils parlaient une langue qui, fort changée et très diversifiée avec le temps, est aujourd'hui celle de presque toute l'Inde du nord et centrale et qui, par l'intermédiaire du sanskrit et du hindi, continue à progresser vers le sud. Ils se réclamaient d'une culture poétique et religieuse dont l'Inde hindoue tout entière se considère comme la continuatrice, et dont l'Inde musulmane elle-même conserve de nombreuses traces. Le Ṛg-Veda, qu'avec un soin extrême des générations successives de brahmanes nous ont transmis presque intact, est le témoignage le plus ancien que nous possédions de cette langue et de cette culture poético-religieuse. L'horizon géographique du Ṛg-Veda ne s'étend guère au-delà du Panjab et ce texte est le document essentiel pour qui veut saisir la culture et la langue des Āryas à leur arrivée dans la plaine indienne. Mais pour apprécier pleinement la valeur documentaire du Ṛg-Veda il faut faire intervenir d'autres disciplines qui suggèrent l'existence de lacunes documentaires ou qui aident à les combler : linguistique comparée des langues indo-européennes, mythologie comparée, dialectologie des langues indiennes, archéologie.

L'étude du Ṛg-Veda, la linguistique indo-iranienne, la dialectologie des langues indo-aryennes, l'étude archéologique de l'Asie Centrale et de la péninsule indienne au cours du II^e millénaire avant n.è. ont beaucoup progressé depuis quarante ans. Ces apports nouveaux n'ont pas encore été assimilés par les historiens qui traitent de l'entrée des Āryas en Inde. Les causes de ce retard scientifique sont diverses : *a priori* politiques ou religieux, sinon raciaux ; difficulté d'évaluer à leur juste valeur les apports, contradictoires parfois, de disciplines très diverses ; incapacité et parfois refus des auteurs de langue anglaise de prendre en compte les travaux écrits en allemand, en français et en russe, qui sont cependant — et de très loin — les plus importants, du moins en ce domaine. L'existence à Paris d'une tradition d'études védiques remontant à Bergaigne, Renou et Minard et qui est aujourd'hui à la fois très active et très diverse dans ses options ; les travaux archéologiques importants conduits en Asie Centrale soviétique et afghane, au Pakistan, en Inde par les missions archéologiques aujourd'hui dirigées par MM. Francfort et Jarrige ; la place éminente occupée par les savants français dans l'étude de l'Iran ancien et dans la dialectologie de l'Inde indo-aryenne ; le fait que la France est loin de l'Inde et que la réflexion que l'on peut y mener sur les Āryas de l'Inde devrait en principe y être moins influencée par les *a priori* politiques ou idéologiques que dans des pays où cette question peut paraître décisive pour l'histoire nationale ; toutes ces considérations faisaient que Paris semblait un lieu idéal pour aborder dans un séminaire, sans aucune idée préconçue, les problèmes que soulève l'étude de l'entrée des Āryas en Inde. Je remercie les collègues qui ont bien voulu organiser avec moi ce séminaire et ceux qui, très nombreux, ont bien voulu nous faire l'honneur d'y assister et de nous aider de leurs questions, de leurs suggestions et de leur érudition. Le Collège de France et la Direction Générale des

Affaires Culturelles du Ministère des Affaires Etrangères avaient consenti un effort exceptionnel pour que des archéologues indiens et pakistanais puissent être présents. Il n'a pas tenu à nous ni au gouvernement français que les collègues invités n'aient pu, malgré le désir qu'ils en avaient, venir à Paris.

Le séminaire avait été conçu par les intervenants comme un séminaire de réflexion : nous cherchions à préciser les problèmes, à distinguer les faits des hypothèses, à cerner les points forts et les faiblesses des reconstructions chronologiques ou géographiques proposées plutôt qu'à apporter des solutions nouvelles. Nous n'avions pas d'idées *a priori* et désirions seulement mettre nos idées au net. Nous voulions aussi travailler de façon réellement pluridisciplinaire. Ce dernier objectif, je suis sûr que nous l'avons atteint ; c'est peut-être même la réussite majeure du séminaire. Monsieur Y. Laporte, Administrateur du Collège de France, m'avait permis exceptionnellement de regrouper les séances sur cinq jeudis, ce dont je le remercie. Cette disposition a permis aux intervenants, à leurs collègues présents et au public de continuer les discussions toute la journée, y compris pendant les intervalles ménagés entre les séances d'un même jeudi, dans une atmosphère de collégialité informelle que j'ai pour ma part trouvée très agréable et très fructueuse.

Le programme affiché, qui fut respecté, était le suivant :

1^{er} juin, 10-12 heures, M. G. Fussman, « Langue, ethnie, race : qui sont les Āryas ? ».

1^{er} juin, 14-16 heures, M. J.-L. Heim, Professeur à l'Institut de Paléontologie Humaine, Sous-Directeur au Muséum d'Histoire Naturelle, « Restes osseux et couleur de peau : qu'attendre de l'anthropologie physique ? »

8 juin, 10-12 heures, M. G. Fussman, « Indo-Aryens et Indo-Iraniens : les Aryens en Iran ».

8 juin, 14-16 heures, M. G. Fussman, « La linguistique au secours de l'histoire : unité ou diversité de l'indo-aryen ancien ».

15 juin, 10-12 heures, M. J. Haudry, professeur à l'Université de Lyon III, Directeur d'études à la IV^e section de l'E.P.H.E., « Dans quelle mesure le Ṛg-Veda a-t-il valeur de document historique (archaïsmes, formules poétiques et realia) ? ».

15 juin, 14-16 heures, M. J. Haudry, « Les Āryas d'après le Ṛg-Veda ».

22 juin, 10-12 heures, M. H.-P. Francfort, Directeur de recherches au C.N.R.S., Directeur de la Mission Archéologique Franco-Indienne, « Les Āryas et l'archéologie de l'Asie Centrale ».

22 juin, 14-16 heures, M. J.-F. Jarrige, Directeur de recherches au C.N.R.S., Inspecteur Général des Musées en charge du Musée Guimet, Directeur de la Mission Archéologique Française au Pakistan, « La fin de la civilisation harappéenne et l'arrivée des Āryas dans le sous-continent indien ».

29 juin, 10-12 heures, M. H.-P. Francfort, « Les traces archéologiques attribuées aux Āryas sur le territoire de la République Indienne ».

29 juin, 14-16 heures, M. G. Fussman, « Conclusion : modèles et hypothèses ».

Les exposés introductifs, prévus pour durer 50 minutes, ont duré entre une et deux heures mais ont toujours été suivis de discussions.

Au cours de la première séance, j'ai présenté le programme et les enjeux du séminaire et montré à quel point l'interprétation historicisante et évhémériste du Ṛg-Veda allait contre les faits. Il faut revenir aux constatations de la philologie et toujours se souvenir, avec Renou, que le Ṛg-Veda est d'abord un texte religieux, poétique, « allégorique », où les faits sont très souvent présentés de façon allusive. L'ambiguïté du langage et de la formulation est volontairement telle que les rappels de combats, de victoires, d'alliance, peuvent s'interpréter à la fois sur le plan du mythe et sur celui de la réalité. Mais la tonalité est nettement religieuse. Les Āryas sont définis comme les gens qui sacrifient à Indra, leurs ennemis comme des impies. Les quelques expressions qui paraissent faire allusion à l'aspect physique des ennemis des Āryas, en particulier à leur aspect sombre ou noir, sont aussi employées, et plus souvent, en parlant de la lutte de la lumière et de l'obscurité, si bien qu'il est impossible d'y voir la preuve que les ennemis défaits par les Āryas avec l'aide d'Indra étaient des gens à peau sombre (et moins encore à nez épaté). En réalité *Dásyu* et *Dásá*, qui correspondent à ir. non péjoratifs *Dahyu* et *Daha*, pourraient bien désigner des populations iraniennes. C'était la thèse de Benveniste. Elle coïncide avec une série de faits relevés par Burrow (*J.R.A.S.*, 1973). Elle pourrait expliquer un fait *a priori* inattendu et jamais encore relevé : le territoire aujourd'hui occupé par les langues ir. coïncide presque exactement avec une aire religieuse qu'on peut appeler zoroastrienne, quelle que soit la définition que par ailleurs on donne du zoroastrisme, tandis que la culture religieuse de l'aire linguistique indo-aryenne se présente comme l'héritière, parfois abusive, du Veda et n'a jamais, semble-t-il, cédé à l'attrait des réformes et coutumes zoroastriennes. Cette coïncidence entre aire linguistique et aire religieuse est tout à fait exceptionnelle et mérite en tout cas explication. Elle pourrait bien se refléter dans l'opposition *Dásyu/Ārya* et serait donc plus ancienne que l'époque supposée de Zoroastre, même si l'on place celui-ci vers l'an 1000 avant n.è.

M. Heim, dans un long exposé fort bien illustré (1^{er} juin, 14 heures), a présenté les définitions de la race telles que les donne l'anthropologie physique contemporaine. Il a insisté sur le fait que l'extrême diversité au sein de l'espèce humaine n'empêche pas l'interfécondité. Il a montré que cette diversité pouvait être considérée comme un continuum, représentable par exemple et approximation par un vecteur, dont le découpage en unités discrètes était relativement arbitraire. Chaque unité raciale ainsi créée par ce découpage

réunit le maximum de caractéristiques différentielles en son centre (toujours dans le cas d'une schématisation vectorielle) : sur ses marges, elle se fond dans les unités immédiatement voisines. Les critères qui permettent de découper ces unités ne se recouvrent pas. Il n'y a jamais corrélation obligée, par exemple, entre la forme du squelette, celle du crâne, l'implantation des cheveux, la couleur de la peau, etc., et moins encore l'intelligence, la langue et la culture. Par l'étude statistique on peut arriver à des approximations raisonnables, jamais à la certitude absolue. Ce traitement statistique lui-même implique la possibilité de disposer d'indications précises sur de nombreux individus ou restes d'individus, une cinquantaine de crânes, par exemple, pour les périodes anciennes. Même dans ces conditions il est extrêmement difficile de suivre par l'étude des restes osseux les mouvements migratoires : outre qu'il n'existe pas véritablement d'isolat racial, la variabilité des caractéristiques physiques des groupes humains est très grande et l'évolution peut être très rapide. M. Heim cite des cas d'épidémies sélectives ayant modifié en moins d'un siècle les caractéristiques physiques de populations amérindiennes et européennes. En outre l'adaptabilité très grande de l'homme fait que tout changement de milieu naturel ou artificiel induit des modifications physiques qui peuvent (ou ne peuvent pas) se multiplier et se généraliser. Tout ceci laisse peu d'espoir de jamais retrouver dans des fouilles archéologiques des témoins osseux certainement attribuables à des populations de langue indo-européenne, ni de restituer à partir de ces restes osseux leurs caractéristiques physiques les plus spectaculaires (couleur des yeux, peau, cheveux, etc.). J'ajouterai qu'il existe tellement d'exemples de populations ayant changé plusieurs fois de langues dans leur histoire qu'il est vain de postuler une apparence unique pour des locuteurs de langues apparentées, même lorsqu'il s'agit de langues indo-européennes ou de leurs dialectes anciens.

Le 8 juin, je suis revenu sur les témoignages dont on dispose sur le passage en Iran des Āryas, et surtout des Āryas de langue déjà indo-aryenne (Proto-Indo-Aryans de Burrow, Indo-aryens occidentaux de Laroche). J'ai insisté sur le fait qu'il était aujourd'hui impossible de savoir s'ils étaient passés à l'est ou à l'ouest de la Caspienne. Rien ne permet d'exclure qu'ils aient pénétré (ou que certains groupes aient pénétré) en Iran par le Caucase bien que les textes littéraires *i-a* et *ir.* les plus anciens ne connaissent de l'Iran que sa partie orientale. Les hypothèses archéologiques sur les routes suivies en Iran par les locuteurs de langue indo-aryenne (dits, pour simplifier, Indo-aryens), en particulier celles de Ghirshman, sont arbitraires. Les indications que fournissent les textes hittites et assyriens sont plus sûres, mais doivent être utilisées avec précaution. La présence de groupes de *mariyanni* Āryas dans le Mitanni est attestée par l'onomastique dès le XVIII^e siècle avant n.è. La communauté scientifique s'accorde en ce moment à reconnaître dans ces Āryas ni des (porteurs de langages) Indo-Iraniens, ni des Iraniens, mais des Āryas que la langue et la religion permettent de qualifier, par anticipation d'Indo-aryens.

C'est effectivement la solution la plus simple : la structure phonétique des mots, la nature du panthéon, le vocabulaire technique ont des correspondants dans l'Inde védique seulement. Et les correspondances ainsi établies sont très étroites. Mais il faut bien voir que sauf *satta*, « sept » (emprunté à une langue sémitique ?), les mots dits indo-aryens de Mitanni ne présentent jamais d'innovation caractéristique de l'indo-aryen védique. Les similitudes portent sur des archaïsmes qui peuvent remonter à l'époque i-ir. La liste célèbre des dieux de Mitanni, qui coïncide exactement avec l'énumération védique Mitra-Varuṇa, Indra et les Nāsatyā, témoigne de la nature indo-aryenne des dieux de Mitanni seulement si, avec Thieme, on écarte sans les examiner les théories de Dumézil sur l'existence dans la pensée i-ir. ancienne d'une structure de ce type. Les noms de couleur de robe de chevaux (*palita*, *piṅgala*, *babhru*) sont typiquement indo-aryens, mais on ne peut exclure qu'ils aient disparu des langues ir. On dira donc qu'il est plus simple de considérer les Āryas de Mitanni comme des (Proto)-Indo-Aryens, puisque toutes les traces linguistiques et religieuses que l'on possède d'eux s'expliquent sans difficulté lorsque l'on accepte cette identification. Les considérer comme des Indo-Iraniens présente des difficultés certaines, mais n'est pas entièrement impossible. C'est une éventualité qu'il ne faut pas écarter.

Si les Āryas de Mitanni sont des Indo-Aryens, la séparation linguistique et religieuse de la communauté i-ir doit être antérieure à leur arrivée en Mésopotamie (xviii^e siècle). Les thèses raisonnables de Thieme (*J.A.O.S.* 1960) et Burrow (*J.R.A.S.* 1973) entraînent alors des conséquences qu'ils n'ont pas formulées, mais qui sont nécessaires et que peu de spécialistes sont prêts à accepter : l'essentiel de la réforme attribuée à Zoroastre (répudiation des dieux i-ir. ou indiens) serait acquise au xviii^e siècle avant n.è., et sans doute plus tôt. L'originalité de Zoroastre consisterait seulement à avoir prêché le monothéisme. Les linguistes auront également du mal à admettre que la langue du Ṛg-Veda soit postérieure d'un millénaire à la rupture de la communauté i-ir.

Si les Āryas de Mitanni, malgré les apparences, sont encore des I-Ir., il est possible de conserver une chronologie plus proche de chronologies généralement acceptées : rupture de la communauté religieuse et linguistique i-ir vers 1500 ou plus tard, ce qui est compatible avec la date que certains de nos collègues n'hésitent plus à attribuer à Zoroastre (xi^e ou x^e siècle avant n.è.). Aucun indice véritablement décisif ne permet de choisir entre les deux identifications possibles et les deux chronologies contradictoires qui en découlent.

Le 8 juin également, j'ai exposé les indices linguistiques qui permettent de préciser les conditions de l'entrée des Āryas en Inde. Il est généralement admis que ceux-ci auraient rencontré au Panjab (et même au Turkménistan, selon Masson) des populations de langue dravidienne qu'ils auraient refoulées

vers le sud. Cette hypothèse ne peut être exclue *a priori*, mais les arguments qui l'étayaient sont aujourd'hui sans force. Elfenbein (*StIr* 1987) a montré que, selon toute vraisemblance, le brahui du Baluchistan était la langue d'un groupe migrant arrivé relativement récemment (x^e siècle de n.è. ?) dans cette région ; le considérer comme un reste fossile des parlers dravidiens en usage au Panjab avant l'arrivée des Āryas se heurte à d'insurmontables difficultés socio-linguistiques. L'apparition en i-a d'une nouvelle classe de phonèmes, les cérébrales/rétroflexes, ne peut être attribuée avec certitude à l'influence des langues dravidiennes : le mouvement est amorcé dès l'i-ir. ; la cérébralisation (peu répandue encore dans le RV) s'explique le plus souvent par l'environnement phonétique (Bloch), par exemple proximité d'un *r/l* ou d'un *r/l̥*. Même Burrow, l'avocat le plus connu de l'influence dravidienne, est obligé de parler, dans certains cas, de « cérébralisation spontanée », c'est-à-dire inexplicable. Quant aux emprunts aux langues dravidiennes, ils sont très peu nombreux dans le RV (sept en tout) et tous les mots considérés comme tels, sauf deux, peuvent aussi être considérés comme des vocables d'origine i-e.

Il faut ajouter que théoriquement il est tout à fait possible que la langue des population pré-indo-aryennes du Panjab ait disparu sans laisser de traces reconnaissables et n'ait appartenu à aucun des groupes linguistiques aujourd'hui attestés sur le sol indien. L'hypothèse dravidienne n'est qu'une hypothèse parmi d'autres ; elle n'est pas moins arbitraire que les autres, ce qui ne signifie pas qu'elle soit nécessairement inexacte.

Les langues dites kafires ou nouristanies sont un témoignage difficilement contestable (malgré Szemerényi, Mayrhofer et Cowgill) de l'existence d'un groupe Ārya non exactement i-a parvenu jusqu'aux portes de l'Inde. Les langues i-a elles-mêmes conservent les traces de dialectes i-a anciens correspondant probablement à l'arrivée (successive ?) de groupes Āryas divers. Les divergences dialectales anciennes sont légères et peu nombreuses. Il faut en effet considérer comme non fondée la distinction établie par Hoernle et reprise par Grierson entre un *Outer Band* et un *Inner Band*, plus récent, de langues i-a. Il faut aussi mettre à part des phénomènes linguistiques qui relèvent de la diachronie (pseudo-prakritismes du RV, type *jyōtis*, *gehā* ou *Kāṇva*, qui témoignent seulement du fait que les évolutions phonétiques ne sont pas instantanées et n'affectent pas tous les mots au même moment ni de la même façon) ou de la réalisation optionnelle, parfois conditionnée par le mètre (anaptyxe reconnue comme telle : *pu^lrá* ou non : *tanúvas/tanvās*). Mais d'autres faits impliquent des différences dialectales attestées dans le RV même (par ex. le fait que certains types d'infinitifs ne sont pas employés dans les livres V et VII) ou plus tard en sanskrit (réapparition du *l* i-er.) et moyen-indien (formes archaïques type *idha*, variations *jīrnā/juṇṇa*, généralisation du *l* en māgadhī, etc). Ces différenciations dialectales, somme toute légères, s'accordent assez bien avec l'existence de nombreux groupes (dits tribus) Āryas dont le RV lui-même conserve le souvenir et parfois les noms. Elles excluent

la possibilité que l'entrée des Āryas dans le Panjab ait été le fait d'un seul groupe, uni et homogène. Ce fut un phénomène progressif, œuvre de groupes multiples, partageant pour l'essentiel une même langue et une même culture, mais néanmoins déjà différenciés.

Le 15 juin, M. Haudry, dans un exposé clair et précis, a essayé de distinguer dans le contenu du RV les éléments hérités (pré-i-a) des innovations récentes. Car si les hymnes du RV comportent des passages très réalistes (hymne au joueur, par exemple) et célèbrent des biens très concrets (richesses, femmes, victoires), ils reproduisent aussi des concepts, des formules, des toponymes et des noms propres fort anciens, tous éléments qu'on peut supposer ré-actualisés, sans pouvoir toujours le prouver. L'exemple le plus connu est celui des noms de fleuves (*saptá síndhavaḥ*, *Sárasvatī*, *Saráyū*) connus à la fois en Iran et en Inde. La *Sárasvatī*, au départ, semble d'ailleurs être autre chose et plus qu'une rivière, la déesse anonyme *Ardvī Surā Anahitā*, « l'humide, l'héroïque, immaculée », selon Dumézil, c'est-à-dire probablement Uṣas, l'Aurore, selon M. Haudry.

Les éléments certainement i-a du RV sont relativement peu nombreux (crocodile, division de l'année en 5 saisons). Mais il faut se souvenir que le RV n'a pas pour objet la vie quotidienne des individus et que le monde du RV est celui des chefs de guerre et des dieux, pas celui des petites gens. Il ne faut pas conclure de la non-attestation d'un fait à sa non-existence : des textes i-a chronologiquement postérieurs au RV conservent des données aussi archaïques que celles du RV et parfois plus archaïques encore. Les éléments i-ir sont très nombreux : formules caractéristiques (Schlerath, *Avesta Wörterbuch*, II, 148-64), parfois renouvelées, noms propres, mythes, structures divines. L'une des difficultés de l'interprétation historiciste du RV est que le poète joue constamment sur deux plans à la fois, mythique et humain, et qu'il est le plus souvent impossible de faire le départ entre le mythe et l'événement. Les événements sont traduits en termes mythologiques et les mythes sont actualisés. M. Haudry ne se rallie pas à la thèse de Thieme sur l'inexistence de traces du panthéon védique en i-ir. *Varuṇa* est certainement i-e, au moins comme concept, et l'Avesta a conservé une formule *daēvanəm mašyūnam ca* qui montre, contre Burrow, que le nom i-ir et ir. ancien du dieu est bien *daēva*. L'opposition entre *devá* et *ásura* est une opposition entre dieux du ciel diurne et dieux du ciel nocturne.

Le RV comporte des éléments encore plus anciens, i-e (formules type *ákṣitam śrávas*) et pré-i-e (obsession de la longue ténèbre qui n'est certainement pas celle de la nuit). Tous ces éléments anciens sont consciemment utilisés et réactualisés par le poète védique si bien qu'il est très difficile au philologue de faire le tri entre le vécu récent et magnifié d'une part, le mythe reformulé et réactualisé d'autre part.

Le même jour (15 juin, 14 heures), M. Haudry a pourtant tenté, à ma demande, de faire ce tri en ce qui concerne les *realia* du RV. Il a renvoyé

pour l'essentiel des données concrètes à l'article de J. Manessy (Paris, Institut de Linguistique, 1958) et insisté sur le fait que le RV connaît l'agriculture irriguée, les digues et la charrue-semoir. Si ces *realia* apparaissent rarement dans les hymnes, c'est qu'ils n'appartenaient pas à la sphère d'intérêts des *ṛṣi* et de leurs commanditaires. Le RV connaît seulement le bronze, ou cuivre. Il y a très peu de données d'anthropologie physique. L'opposition entre Āryas à peau claire et *dāsyu* à peau noire tient probablement davantage du mythe (lutte entre la lumière et l'ombre) actualisé que de l'opposition raciale. De rares passages font d'Indra un dieu à sourcils et cheveux blonds (*hīri*, *hāri*) : c'est sans doute là l'idéal de beauté du *ṣatriya*.

La division de la société en castes (*varṇa*) est i-ir et l'emploi d'un terme signifiant « couleur » pour les désigner est symbolique. Les quatre cercles d'appartenance sociale (ir. *nmāna*, *vīs*, *zantu/dana*, *dahyu*) sont i-ir (Benveniste) et partiellement i-e. Mais les termes indiens font problème : *vīs*, *vīś* devraient désigner le village (*vīcus*) plutôt que le clan. Si ir. *vīs* désigne parfois la famille royale (*vīśō-puθro*), i-a *vīś* a pour dérivé *vaiśya* ! Et le passage de *dahyu* (mon peuple) à *dāsyu* (l'autre peuple, celui de l'ennemi) est difficile à expliquer bien qu'il soit attesté en lituanien pour *tautà* issu de **telowtā*, de même sens. Malgré Thieme (mais grâce à ses travaux), il est probable qu'*arī* désigne la collectivité nationale des Āryas, c'est-à-dire équivalente au *dahyu* ir. C'est néanmoins un lieu d'affrontement. *Arī* doit ainsi être l'unité supérieure au *jāna*. On ne s'étonnera donc pas que le nom du dieu Aryaman s'explique comme un composé correspondant au syntagme attesté *āryam nāma* (cf. *nomen latinum*, Darmesteter). Quant à la dynamique sociale, c'est celle d'un âge héroïque de chefs de guerre. La parole est une forme d'action et la vérité une vertu majeure, moins qu'en Iran cependant.

La discussion porte sur les *realia* (existence de l'agriculture, non-attestation et probablement non-connaissance du fer, existence de la culture du riz bien que celui-ci ne soit apparemment pas nommé dans le RV) ; l'importance à accorder aux termes de couleur (de peau, de classe) qui tiennent, tout le monde en tombe d'accord, davantage du symbole que de la description anthropométrique ou anthropomorphique ; la traduction du mot *varṇa* par caste (Haudry) ou classe (Fussman) ; la nature réelle ou classificatoire du système des quatre cercles d'appartenance. En ce qui concerne l'héritage religieux i-ir, la discussion montre que M. Haudry pencherait plutôt pour une interprétation i-ir des données de Mitanni. L'opposition soulignée par Gray et Burrow entre langage des *daēva* et des *yazata* a des parallèles i-e (langage des dieux et des hommes, des Ases et des Vanes) et est donc susceptible d'une interprétation mythique autant qu'historique (sur ces langages, voir Ch. de Lamberterie, *Lalies*, 6, 1988 et F. Bader, *La langue des dieux ou l'hermétisme des poètes indo-européens*, Pisa 1989).

Le 22 juin, M. H.-P. Francfort a traité des problèmes théoriques et

pratiques que pose à l'archéologue la recherche et l'éventuelle identification des traces du passage des Āryas en Asie Centrale. La difficulté principale consiste à établir une corrélation entre les textes et les traces matérielles que découvre l'archéologue. Celles-ci lui permettent, si les conditions sont favorables, de reconstituer par inférence plus que la seule culture matérielle. L'analyse des trouvailles apporte des indications sur les techniques de subsistance et les structures socio-culturelles, permet d'imaginer des scénarios historiques, de reconstituer des rites et pratiques religieuses, voire des mythes (énumération par ordre de complexité croissante). Or les textes anciens qui nous font connaître l'existence des Āryas (Avesta et RV) portent seulement sur les niveaux les plus élevés de ces possibles reconstitutions, ce qui explique que la coïncidence entre données archéologiques et données philologiques soit toujours partielle, à supposer qu'elle existe.

En ce qui concerne le problème des Āryas, l'une des solutions possibles consiste à étudier des transformations plutôt que des traits : au lieu de simplement chercher à savoir si un assemblage peut-être qualifié d'i-e, i-ir ou i-a, on peut essayer de déceler des transformations qui pourraient être dues à leur passage, ce qui permettrait de conclure à leur présence sans même que nous disposions de trace matérielle qui leur soit formellement attribuable. La difficulté demeure cependant car en présence d'un changement, deux types d'interprétation sont toujours possibles : ou l'on privilégie la continuité, et l'on assigne au changement des causes locales ou internes ; ou l'on insiste sur les ruptures et l'on attribue celles-ci à des causes extérieures (migrations, etc). L'ethnographie et l'ethnoarchéologie peuvent apporter des éléments permettant de choisir un type d'interprétation plutôt qu'un autre mais le choix reste toujours possible : à preuve les comptes rendus défavorables qu'a suscités le très discuté livre de C. Renfrew, *Archaeology and Language, The Puzzle of Indo-European Origins* (voir en particulier, sur le plan méthodologique, Ehret et Zvelebil dans *Antiquity* 1988, n° 236 et sur le fond, Lamberg-Karlovsky, *Quarterly Review of Archaeology*, 9, 1, 1988.).

Vers 800-600 avant n.è., l'Asie Centrale est théoriquement iranienne. L'Asie Centrale des steppes est le domaine des Sakas, nomades montés, parfois aussi agriculteurs, physiquement (anthropologiquement) mélangés, et dont on trouve les traces de la mer Noire à la Mongolie. On leur attribue des inhumations en kourganes et mausolées, la maîtrise du cheval, certains types de harnachement et d'armement, une céramique grossière et un art dit « art animalier des steppes » . Ils vivent en interpénétration plus ou moins étroite avec des groupes sédentaires (Margiens, Bactriens, Sogdiens) qui pratiquent l'agriculture irriguée dans des oasis fortifiées et utilisent une céramique tournée (gobelets biconiques, céramique carénée).

Les changements sont considérables par rapport à la situation qui prévalait vers 2000-1800, époque pour laquelle nous ne disposons d'aucun témoignage

linguistique. La steppe est alors habitée par de petits groupes tribaux. Les morts sont inhumés, vers l'Oural, dans des tombes à charpente (*timber graves*) ou, plus à l'est, sous des kourganes, parfois avec des restes de chevaux ; à partir de c. 1600 les chefs(?) sont enterrés avec leur char. Ces populations pratiquent la culture irriguée et apparemment n'élevaient ni ne consomment de porcs. Ce sont les civilisations dites de Srubnaja à l'Ouest, d'Andronovo à l'Est (avec les deux variantes d'Alakul et de Fedorovo).

Dans les oasis (Hissar III, Namazga IV et V, Togolok, Dashly, Zaman Baba, etc.), habitées par des agriculteurs sédentaires, cette période est celle de l'âge du bronze. C'est une civilisation de type urbain. Il y a des preuves de relations d'échanges à longue distance (Iran-Elam et Inde) et quelques objets spécifiques (colonnettes, haltères, sceaux de bronze) qui se retrouvent sur une aire très vaste au point qu'on peut parler d'une intégration culturelle des élites de l'Elam à la Turkménie.

Les changements entre 1800 et 800 (que l'on suit partiellement seulement, puisqu'aucune tombe datant de la période 1500-329 n'a été retrouvée) peuvent être résumés de la façon suivante. Dans l'Asie Centrale des steppes, on voit le passage graduel de la culture d'Andronovo aux assemblages dits sakas. La céramique grise de type Andronovo se retrouve maintenant très au Sud (Bukhara, Bactriane, Pamirs, Xin-Jiang). Les oasis (Namazga VI, Mollali) présentent des assemblages désormais moins riches et moins diversifiés. L'artisanat et le commerce à longue distance y sont en déclin. Sur les collines de loess voisines s'établissent des groupes de pasteurs (culture dite de Bishkent, à céramique façonnée). Le cheval et le char font leur apparition vers 1700. Vers 1000 (selon les Soviétiques) ou 1500 (selon les Français) apparaît une nouvelle culture dite de type Yaz I (Anau, Tillia-Tepe, Kuchuk), à céramique façonnée peinte, qui utilise concurremment le fer et le bronze et dont les constructions les plus caractéristiques sont des fortins sur plate-formes. L'élément steppique disparaît. Aucune trace de pratique funéraire n'a été découverte.

Tous ces processus semblent pacifiques. Il n'y a pas de traces de violences. Les contacts sont nombreux. Ils n'excluent pas les déplacements de population, mais ils peuvent aussi bien s'expliquer par des systèmes d'échanges, de dons et de contre-dons. Aucun de ces processus ne se prolonge au Sud de l'Hindou-Kouch. Deux explications sont proposées. La culture d'Andronovo, dont on suit la progression vers le sud, serait i-ir ou proto-ir (Kuzmina et *alii*). Ou alors la civilisation urbaine et post-urbaine de l'Oxus (Dashly), issue du Turkménistan (Namazga VI), serait une culture ir., avec des temples proto-zoroastriens, liée aux cultures du Baluchistan et de l'Indus (Sarianidi). De toute façon aucune trace de migration n'est visible, ce qui ne signifie pas qu'il n'y ait pas eu migration. Le seul migrant attesté est le cheval, que l'on voit apparaître dans les oasis, tirant le char à roues à rayons, vers 1700 avant n.è. Mais ceci n'est pas spécifique à l'Asie Centrale iranisée : le cheval et le

char se répandent au même moment dans toutes les civilisations sédentaires, de la Méditerranée à la Chine.

La discussion qui suit montre qu'il n'y a aucune raison décisive d'attribuer aucune des cultures citées dans son exposé par M. Francfort à des populations i-e., proto-ir. ou i-ir. Les attributions proposées reposent toujours sur une sélection arbitraire d'indications extraites de l'Avesta ou du RV. Par contre il est très important de noter qu'aucune des cultures de l'Asie Centrale ne se retrouve telle quelle au sud de l'Hindou-Kouch et que les processus de changements ne semblent pas franchir cette barrière naturelle, que les Āryas ont pourtant franchie. Par ailleurs l'absence apparente de violences et de destructions impose de proposer pour le RV une lecture plus mythologique qu'historiciste.

Le 22 juin, à 14 heures, M. Jarrige a traité de la fin de la civilisation harappéenne et de l'arrivée des Āryas dans le sous-continent indien. Il a rappelé que lorsque la fin de la civilisation harappéenne était datée de 1500-1400 (aujourd'hui 1800-1700), on avait cherché à attribuer sa destruction aux envahisseurs Āryas (Wheeler). A supposer même que le hiatus chronologique ne soit pas aussi important qu'on le pense maintenant, les preuves alléguées paraissent bien faibles. Des entassements de squelettes ont été considérés comme la preuve du « grand massacre ». Or ces ensevelissements ne sont pas tous contemporains et ces cadavres, jetés dans des fosses, peuvent aussi bien s'expliquer par des épidémies ou des désordres internes à la cité. Les objets attribués aux envahisseurs Āryas proviennent de contextes fort différents. On a même pu montrer depuis que certains ne leur appartenaient pas (par exemple les cachets ronds, dont on sait aujourd'hui qu'ils viennent du Golfe Persique). Ces objets sont en fait des objets exotiques, des objets d'échange. Car dès le début de la civilisation de l'Indus (c. 2500), les échanges entre la Mésopotamie et Harappa ont été nombreux. Les tablettes akkadiennes mentionnent les produits de Meluḥḥa. A Suse et en Mésopotamie apparaissent vers 2000 des sceaux de l'Indus : les échanges portent alors non seulement sur les matières premières mais aussi sur des objets exotiques, que l'on trouve au même moment dans les couches supérieures (récentes) des villes de l'Indus.

On pourrait attribuer à l'arrivée d'envahisseurs l'abandon presque simultané d'Altyn Tepe, Namazga V et Mundigak, d'autant que des objets type Namazga V se retrouvent à Sappali Tepe en Bactriane, mais aussi à Mehrgarh et au Baluchistan. Des types de poterie sont analogues et l'on trouve en Bactriane et au Baluchistan des récipients qui ne diffèrent que par le matériau dans lequel ils sont façonnés : stéatite en Bactriane, fritte ou faïence (techniques harappéennes) au Baluchistan. Voir dans ces correspondances assurées le résultat d'invasions ou de migrations semble pourtant difficile. La céramique à bec verseur, par exemple, est la copie meilleur marché d'une production de bronze que l'on retrouve jusqu'au Rajasthan (Kurdi). A Sibiri, près de Mehrgarh, des cachets de type non harappéens (Iran, Turkménie, Margiane)

sont associés à des objets inscrits de l'Indus et à de très nombreux artefacts qui relèvent d'une tradition locale. Il est vrai qu'à Nausharo, près de Sibri, on ne trouve pas trace de poterie harappéenne tardive (Mohenjo-Daro III). Mais dans les niveaux où l'on attendrait celle-ci apparaît une céramique qui se transforme à partir des formes locales antérieures et qui correspond à ce qu'on trouve en Turkménie (Namazga VI) et Bactriane (Dashly, Sapalli Tepe). Et la majeure part de l'assemblage (plus de 90 %) reste de type Indus. Les processus auxquels on assiste à partir de c. 2000 attestent donc beaucoup moins l'intrusion d'éléments étrangers que la régionalisation de la civilisation harappéenne de Nausharo à Lothal, de Mohenjo-Daro III à Kalibangan.

A cette époque (2000-1700) le Baluchistan s'intègre à une vaste plaque culturelle irano-indienne dont les élites utilisent des assemblages d'objets que l'on retrouve de la Caspienne au Baluchistan et jusqu'à Suse. Le trésor de Quetta se composait ainsi de haches plates de l'Indus, de gobelets d'albâtre bactriens, d'un gobelet en or type Fullol, de taureaux d'or comme ceux d'Altyn Tepe, de perles et de grands disques de pierre que l'on retrouve à Hissar III, de sceptres de pierre attestés en Bactriane, dans le Fars (Shahdad), à Hissar III B et C, de colonnettes de pierre à rainure comme en Bactriane ou à Suse (réemployées). De même Altyn Tepe a livré des ivoires de l'Indus, Suse des sceaux harappéens, tous objets qui suggèrent l'existence de goûts et d'une symbolique communs à une élite géographiquement irano-indienne (ethniquement diverse, semble-t-il). On notera que la plupart de ces objets existent séparément avant 2000. Mais les assemblages qui les réunissent sont postérieurs à cette date et c'est cette combinaison même qui est significative. On ne voit pas très bien comment on pourrait l'attribuer à des déplacements de populations.

Vers le milieu du II^e millénaire la céramique du Swat présente des formes analogues à celle, de beaucoup antérieure (c. 2500), de Hissar II B. Il s'agit en réalité d'une céramique beaucoup plus grossière, dont la pâte est également très différente. Le site de Pirak, au Baluchistan pakistanais, qui fonctionne de c. 1700 à c. 700 avant n.è., c'est-à-dire dans la période où l'on s'attend à voir surgir les Āryas, offre des enseignements autrement plus importants. Les changements par rapport à Mohenjo Daro III sont considérables. Un nouveau type de céramique, à fond rond, apparaît. Il remplace la vaisselle à fond plat correspondant à une cuisson par galets chauffés jetés dans les jarres. La nouvelle vaisselle à fond rond correspond à une cuisson de type nouveau, dans laquelle le fond de la marmite est au contact du feu. Les foyers qui permettent l'utilisation de cette vaisselle sont des foyers circulaires creusés au centre d'une plate-forme carrée ; on en voit de ce type en Asie Centrale et à Mundigak dès 3000. Pirak a aussi livré des restes de chevaux et des figures représentant des chevaux et des chameaux très stylisés. Tout ceci fait penser à l'arrivée de populations venues d'Asie Centrale (Āryas ?), mais l'enseignement essentiel de Pirak est ailleurs. Pirak est d'abord le résultat de

ce que l'on pourrait appeler la « deuxième révolution agricole », marquée par l'introduction de nouvelles céréales : millet du Maharashtra, sorgho d'Afrique, et surtout riz. La double récolte annuelle et la mise en valeur de terres nouvelles que permettent ces espèces changent les conditions de stockage de la nourriture nécessaire aux populations. On comprend mieux dans ces conditions que la disparition des villes de l'Indus ouvre en fait la voie à l'agriculture de l'Inde moderne selon un processus que l'on retrouve en Turkménie où une civilisation de type urbain (Namazga V) cède au même moment la place à une civilisation villageoise. Les razzias de bétail qu'évoque si souvent le RV sont des faits d'importance mineure si on les compare aux bouleversements économiques et sociaux de cette époque.

Bien qu'il s'agisse d'un processus par définition postérieur à l'entrée des Āryas en Inde, nous avons choisi de consacrer un exposé à leur implantation dans le Kurukṣetra et le doab indo-gangétique. Les problèmes théoriques que pose la reconnaissance des traces qu'ils ont pu y laisser sont en effet semblables à ceux que nous avons rencontrés en étudiant leur passage en Asie Centrale et au Panjab. M. H-P. Francfort a donc bien voulu se charger d'étudier, le 29 juin, les traces archéologiques attribuées aux Āryas sur le territoire de la République Indienne. Il a commencé par montrer que même dans les cas *a priori* les plus favorables (par exemple, la conquête romaine ou les invasions germaniques en Europe), l'archéologie seule est impuissante à trouver sur le terrain la trace incontestable d'invasions ou de migrations. Par contre elle arrive à mettre en évidence l'émergence de structures nouvelles que l'on peut mettre en relation, si les textes sont assez précis, avec ces événements.

La Sarasvatī jouant un rôle très important dans le RV, beaucoup d'archéologues ont été tentés de chercher le long de son cours desséché, traditionnellement identifié à la Ghaggar, des traces d'établissements aryens, ou pré-aryens. Un certain nombre de sites anciens ont en effet été identifiés à proximité de la Ghaggar (Stein, Ghosh, Mughal), ce qui prouvait à la fois l'existence de la Sarasvatī et celle des Āryas, identifiés grâce à une céramique dite PGW (Painted Grey Ware). Mais la télédétection montre que la Ghaggar était autrefois (au Pléistocène ou au début de l'Holocène) un très large cours d'eau (8 à 10 km de large) dont l'assèchement serait dû non à des phénomènes climatiques récents mais à des phénomènes très anciens. L'étude de terrain menée ces six dernières années par la M.A.F.I. (Mission Archéologique Franco-Indienne) montre que ce cours était actif vers 12000 avant n.è. (fonte des glaciers) et intermittent à l'époque harappéenne. Les sites harappéens et PGW établis le long de la Ghaggar ne sont pas des sites de berge : ce sont des établissements agricoles situés sur les meilleures terres et dont l'existence est probablement liée à l'utilisation de techniques d'irrigation. L'existence de sites PGW au voisinage de la Ghaggar ne suffit donc pas à établir le caractère Ārya de ces sites.

La culture dite PGW est néanmoins celle que l'on a les raisons les plus solides de mettre en relation avec l'arrivée des Āryas. C'est une céramique que l'on date par le ^{14}C de 1100 à 300 avant n.è. (environ 1300 à 500 après calibration). Les sites sur lesquels on la trouve sont des sites ruraux, avec des traces d'élevage et la présence assurée du cheval. Ils ont été l'objet de sondages stratigraphiques seulement et, sauf Atranjikhera, aucun n'a été publié de façon détaillée et définitive.

Bien que la PGW soit généralement attribuée aux Āryas (B.B. Lal), et souvent considérée comme apportée par eux, bien que les sites où on la trouve puissent effectivement être Āryas, on a commencé à faire remarquer (Roy, Mishra) que 50 % des formes de la PGW sont héritées (elles viennent de la BRW = Black and Red Ware), que la PGW ne se trouve ni en Iran ni en Asie Centrale, que son épïcêtre est au Panjab (pas dans le Nord-Ouest), tous arguments qui montreraient que la céramique PGW, bien qu'elle soit de date Ārya, est d'origine indigène et qu'elle ne permet donc pas de suivre à la trace la progression des Āryas dans la vallée du Gange. Mais sa distribution correspond, ce qui est au moins aussi important, à la progression des défrichements et de l'agriculture dans cette région au 1^{er} millénaire avant n.è. La discussion n'est pas close. Seules des fouilles horizontales et un programme de recherches sur les pratiques funéraires permettraient peut-être de choisir entre les divers scénarios possibles.

La discussion a porté sur des problèmes théoriques (relations entre textes et traces archéologiques, réversibilité des scénarios) et sur les pratiques de l'archéologie indienne contemporaine.

La dernière séance (29 juin, 14 heures) a été une séance de conclusions. Je suis revenu sur la distinction entre les faits et les raisonnements analogiques qui permettent de combiner ces faits en systèmes hypothétiques. J'ai rappelé que les faits eux-mêmes n'étaient jamais entièrement établis : chaque nouvelle découverte (langue, texte, site archéologique) modifie la perception que nous avons des faits précédemment tenus pour assurés. Quant aux raisonnements analogiques que nous utilisons, ils dépendent en grande partie de nos préconceptions en matière d'histoire. Les conclusions que l'on peut aujourd'hui présenter sont donc nécessairement provisoires.

On suit fort bien sur la carte la progression des langues indo-aryennes. L'influence de substrats, quoique certaine, ne semble pas très importante. Cela n'implique pas nécessairement une forte immigration, ni une immigration unitaire, ni des mesures coercitives. Qu'on songe seulement à la diffusion de l'anglais dans l'Inde moderne : bien que l'immigration britannique ait été limitée et variée (beaucoup d'Écossais, entre autres) et que la pratique de l'anglais n'ait pas été véritablement imposée, l'anglais est aujourd'hui la langue de communication du sous-continent. Il continue à s'y étendre après la fin du pouvoir colonial et le départ des Britanniques. L'influence en retour

des parlers locaux (substrat) a été relativement faible : l'anglo-indien ne diffère guère de l'anglais standard.

La progression des langues suppose nécessairement le déplacement de locuteurs qui entrent en contact avec des locuteurs d'autres langues, qui acquièrent le parler de ceux-ci, ou imposent leur parler propre à leurs voisins. Ces déplacements peuvent n'être pas numériquement importants : l'effet boule-de-neige existe en linguistique. De toute façon les locuteurs ne se déplacent pas autant que les langues, car ils sont mortels : le fils (ou le petit-fils) poursuit l'action du père ; le voisin, récemment conquis ou assimilé, accompagne, parfois à droits égaux, celui dont il a adopté la langue. A l'unité linguistique correspond donc nécessairement une diversité anthropologique, ce qui rend peu probable (et peu souhaitable, de toute façon) la découverte de crânes i-e ou i-ir.

L'adoption d'un type de langue n'est pas sans influence sur la pensée que permet d'exprimer cette langue (la réciproque étant d'ailleurs vraie). Mais il n'y a pas corrélation entre langue et culture, entre langue et civilisation matérielle. Il n'y a donc pas à s'étonner que l'on n'arrive pas à identifier une culture archéologique i-ir ou i-a (Ārya) : aucun archéologue n'arriverait à suivre sur le terrain des progressions et migrations aussi bien attestées que celles des Baluchs et des Pashtuns. Reste que l'on peut légitimement se demander ce que les Āryas ont apporté à l'Inde, outre leur langue.

Leur apport est certain en matière de religion, même si le RV ne rend pas compte de l'ensemble de l'idéologie Ārya aux moments de l'entrée des Āryas en Inde : l'unification culturelle, si elle a jamais été réalisée, est un phénomène beaucoup plus tardif (constitution de la *saṃhitā* et plus encore Brāhmaṇas). Ceci dit, autant qu'on puisse en juger, les cultes védiques doivent peu à l'Inde pré-aryenne : aucun des emprunts supposés n'est prouvable, et beaucoup sont plus que douteux (par exemple, le proto-Śiva des sceaux de l'Indus, D. Meth-Srinivasan). Les réels bouleversements que l'on constate (généralisation de l'incinération, par exemple) et qui semblent s'être produits en Inde même ne semblent pas explicables en termes de substrat. En ce qui concerne la culture matérielle, cheval et charrerie exceptés, la situation est inverse : tout semble s'expliquer de préférence par des phénomènes purement indiens, par la maturation de processus antérieurs à l'arrivée des Āryas ou indépendants de celle-ci. Cela est naturel si l'on songe à quel point l'écologie et les conditions climatiques de l'Inde sont différentes de celles rencontrées par les Āryas lors de leur passage en Asie Centrale. L'agriculture et l'élevage sont en Inde nécessairement différents de ce qu'ils sont au nord de l'Hindou-Kouch.

Si donc on veut tenir compte du fait que l'interprétation la plus probable des hymnes védiques est d'abord mythique et mythologique, de l'absence de traces de destructions archéologiquement attribuables aux Āryas, et de la continuité constatée de la civilisation matérielle, il devient difficile de considé-

rer l'immigration aryenne en Inde comme un phénomène de masse, une période de rupture et de destructions, une abolition du passé pré-aryen et le début d'une civilisation de type entièrement nouveau. On imagine mieux des phénomènes d'acculturation, l'arrivée de petits groupes Āryas, faiblement différenciés mais cohérents, composés de jeunes guerriers accompagnés de spécialistes de la langue et de la religion, venus avec ou sans femmes (*ver sacrum*) et prenant à l'occasion des épouses dans la population locale. Ces groupes Āryas avaient toute la place nécessaire pour s'établir dans une Inde peu peuplée où les terres libres abondaient. Il est probable qu'il y a eu des heurts avec les populations pré-aryennes, et aussi avec les groupes aryens arrivés les premiers, mais il n'est pas nécessaire de postuler une invasion en règle ni une conquête militaire. Ensuite tout se passe comme si les Āryas avaient imposé leur langue et leur culture, leur supériorité politique probablement aussi, et qu'ils aient adopté les manières de vivre et la civilisation du pays qui était devenu le leur.

Ce qui semble avoir surtout marqué les Āryas, c'est la rivalité entre Proto-indo-aryens et Iraniens. C'est à ce conflit que semble renvoyer la plupart des allusions historiques du RV ; c'est ce conflit qui pourrait expliquer que l'aire linguistique i-a soit exclusivement védique (au sens le plus large possible de ce terme) alors que l'aire linguistique ir. est exclusivement mazdéiste. Les traces de ce conflit, et le fait plus général de la migration des Āryas, ne se voient pas au nord de l'Hindou-Kouch. Aucun argument autre que chronologique ne permet de penser que les civilisations urbaines de l'Oxus (Dashly, Sappali Tepe) soient i-ir, ir. ou i-a, ou même le produit d'une acculturation entre populations sédentaires non i-e et nomades i-ir (culture d'Andronovo). On est également frappé de ne pas trouver sur le sol de l'Inde ces nombreux artefacts caractéristiques des civilisations de l'Oxus : le Baluchistan a bien livré quelques objets analogues ou importés, mais c'est fort peu. Les Āryas semblent être venus en Inde les poches vides. Mais une découverte archéologique suffirait à nous prouver le contraire : qui peut nous assurer qu'on ne trouvera jamais de cimetière de type Dashly au Gandhara ou au Panjab ?

On se gardera donc d'utiliser ce type d'argument *e silentio* pour nier tout rapport entre Dashly et les Āryas. Mais on se gardera tout autant de l'utiliser pour affirmer l'existence d'un tel rapport. Sur le plan méthodologique, mieux vaut s'en tenir aux faits aujourd'hui connus, quitte à être démenti par les trouvailles ultérieures. Et les faits aujourd'hui connus nous indiquent que la pénétration Ārya en Inde a été un phénomène politique, religieux et surtout linguistique : les aspects militaires semblent mineurs, l'apport économique (cheval excepté, mais il n'a jamais beaucoup servi en Inde) secondaire. Quant à trouver la trace de ces Āryas au nord comme au sud de l'Hindou-Kouch, nul ne peut aujourd'hui prétendre le faire.

PROFESSEURS ÉTRANGERS INVITÉS

Monsieur Michael WITZEL, Professeur à l'Université de Harvard, a donné du 3 au 24 mai 1989 deux leçons traitant de « Vedic texts and early Indian history » et deux autres sur « Hindu *agnihotra* and Buddhist *homa* ».

Madame Romila THAPAR, Professeur à l'Université J. Nehru (Delhi), a donné du 1^{er} au 22 juin 1989 quatre leçons sur le sujet suivant : « Society and historical consciousness : the *itihāsa-purāna* tradition in early India ».

Monsieur Vadim MASSON, Directeur de la branche de Léningrad de l'Institut d'Archéologie de l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S., a donné le 22 juin une conférence en français sur « l'archéologie soviétique aujourd'hui ».

PUBLICATIONS

« Les inscriptions kharoṣṭhī de la plaine de Chilas », *Antiquities of Northern Pakistan, Reports and Studies, I, Rock Inscriptions in the Indus Valley*, Hrsg. von Karl JETTMAR, Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Mainz 1989, 1-39, photos 1-43.

« Gāndhārī écrite, gāndhārī parlée », *Dialectes dans les littératures indo-aryennes*, édité par Colette Caillat, Paris, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, fasc. 55, 433-501.

« The Māt *devakula* : A New Approach to its Understanding », *Mathura, The cultural heritage*, edited by Doris Meth-Srinivasan, Delhi 1988, 193-199.

Introduction et établissement du texte de la publication posthume de Robert LINGAT, « Aśoka et la fonction royale », dans Robert Lingat, *Royautés bouddhiques*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1989, 11-60.

« Language and culture among the Kushans », *International Association for the Study of the Cultures of Central Asia, Information Bulletin*, Moscow, Issue 15, 57-66 (traduction, non revue par l'auteur, d'un texte prononcé lors de l'International Seminar on Cultural and Ideological Movements during the Kushan Period, Caboul, 17-21 novembre 1987)

« Une statuette gandharienne de la déesse Śrī », *Annali, Istituto Universitario Orientale*, Napoli, 48, 1, 1988 (paru en juillet 1989), 1-9.

MISSIONS ET AUTRES ACTIVITÉS

— Participation à la réunion de la Kommission « Felsbilder und Inschriften am Karakorum Highway », Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 6 février 1989.

— Participation au Curatorium de l'Atlas Linguistique de l'Afghanistan, Berne, 22 février 1989.

— Participation à la dixième conférence internationale de l'Association of South Asian Archaeologists in Western Europe, Paris, Musée Guimet, 3-7 juillet 1989.

COURS ET CONFÉRENCES

— « Linguistique et écriture : l'origine des écritures indiennes », Berner Zirkel für Sprachwissenschaft, 22 février 1989.

— Professeur invité à l'Université de Kyoto du 3 au 25 avril 1989. Dix heures de cours portant sur « la route la plus courte entre l'Inde et la Chine : inscriptions inédites de Chilas et du Hunza », « Surkh Kotal et les Kouchans », « Monuments bouddhiques de la région de Caboul », « Dardes et Dardistan ».

— « Some Middle Indic Unpublished Mathurā Inscriptions », Département de sanskrit de l'Université de Tokyo, 26 avril 1989.

— « Gilgit and the diffusion of Buddhism into China », International Institute for Buddhist Studies, Tokyo, 27 avril 1989.

— « Gilgit et la route ancienne de l'Inde à la Chine », Maison Franco-Japonaise, Tokyo, 28 avril 1989.

— « Linguistique et écriture : l'origine des écritures indiennes », communication à la Société Asiatique, 15 juin 1989.

— « L'art kouchan d'Asie Centrale », Museum Rietberg, Zürich, 30 août 1989.