

Brève Introduction à l'Indo-Aryen et Situation Linguistique du Sanskrit Classique

Par

Frédéric Pain

Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INALCO, Paris)

Laboratoire Langues et Civilisations à Tradition Orale (LACITO-CNRS, UMR 7107, Paris)

Note des éditeurs. L'auteur, pris par ses nombreuses tâches, n'a plus eu la possibilité de revoir et de mettre à jour le présent article, dont la bibliographie s'arrête en 2017. Il nous a néanmoins semblé utile de ne pas laisser se perdre cette contribution écrite par un excellent connaisseur du sujet et de publier en l'état le fruit de son travail.

1.- L'indo-iranien

Le "**sanskrit classique**" est une langue indo-européenne qui appartient à la branche indo-aryenne de la macro-famille indo-iranienne. Cette macro-famille indo-iranienne est la plus conservatrice parmi l'indo-européen; elle nous en fournit en outre les premières attestations écrites. Elle se caractérise également par l'emploi du même autonome *árya* "Aryen" dans chacune des deux branches (iranienne et indo-aryenne), d'où provient par ailleurs le nom même d'*Iran* (*Airyana* "Pays des *Árya*"). Le proto-indo-iranien a du être parlé vers la fin du troisième millénaire avant notre ère et est associé à la Culture du Sintashta ainsi qu'à son successeur, la Culture d'Andronovo, localisée dans une région s'étendant du sud de l'Oural jusqu'aux monts *Tiānshān* 天山 (Schmitt 1987).

1.1. Affinités linguistiques entre l'indo-aryen et l'iranien

L'hypothèse d'une macro-famille *indo-iranienne* au sein de l'indo-européen est unanimement acceptée par les indo-européanistes; il existe également une autre macro-famille de la même profondeur, le *balto-slave*, mais certains linguistes doutent encore de sa validité. Il semble donc que l'indo-iranien renvoie à une unité originelle; comme Mayrhofer (1994:101) le note, la langue des couches archaïques du *R̥gveda* (pour l'indo-aryen) et celle de l'*Avesta* (pour l'iranien) sont si semblables que des tranches entières de textes conservés peuvent être transposées d'une langue à l'autre par la simple application de quelques règles minimales.

En outre, comme l'a montré Mayrhofer (1994:104) une analyse des textes avestiques iraniens et védiques indo-aryens reflète un monde culturel et religieux commun au stade indo-iranien. Ainsi l'avestique (AV) *yazāi* et le rigvédique (RV) *yajai*- "honorer pour un culte"; AV *yazata* et le RV *yajatá*- "digne d'adoration, dieu"; AV *zaōθrā* et RV *hótrā*- "libation, offrande" ou encore AV *miθra* et RV *mitrá*- pour le nom d'un dieu. Bien plus, il semblerait que certaines généalogies divines remontent au stade commun de l'indo-iranien; tel est le cas du dieu avestique *yima*-, fils de *vīuuahuuant*-, roi mythique des origines, et du dieu védique *yamá*-, fils de *vivásvant*-, roi du Royaume des Morts.

La linguistique comparée peut également nous permettre de dégager une période assez longue de vie commune entre l'iranien et l'indo-aryen, avant que l'Hindu-Kush ^{هندوکش} ne les sépare pour de bon. Les innovations cladistiques caractérisant l'indo-iranien et le détachant des autres dialectes indo-européens sont les suivants (Masica 1993:32-34; Kulikov 2017a:206).

(1) Tout d'abord les voyelles proto-indo-européennes (PIE) *-*e* et *-*o* se sont confondues en proto-indo-iranien (PII) *-*a* ; la quantité vocalique a été maintenue; ainsi PIE -

*ē et *-ō se sont confondues en PII -*ā. La même évolution est observée lorsque ces mêmes voyelles PIE sont diphtonguées: PIE -*ey et -*oy > PII -*ai.

proto-indo-européen		avestique	védique	Autres langues IE
*dek̑m	"dix"	dasa	dása-	Grec <i>déka</i>
*wōk̑s	"discours"	vāxs	vāk	Latin <i>vōx</i> "voix"

(2) Une autre innovation commune à l'indo-aryen et l'iranien est l'évolution des nasales syllabiques PIE -*ṃ et -*ṅ en PII -*a. Assez étrangement, cette innovation est aussi partagée par le grec.

proto-indo-européen		avestique	védique	Autres langues IE
*dek̑m	"dix"	dasa	dása-	Latin <i>decem</i> (Grec <i>déka</i>)
*m̑ti	"pensée"		matí	Latin <i>mēn-s, -tis</i> ("esprit")

L'opposition PIE entre trois séries d'occlusives —sourdes vs. voisées non-aspirées vs. voisées aspirées— est préservée telle quelle en PII. L'apparition d'un paradigme d'occlusives sourdes aspirées semble être une innovation proto-indo-aryenne (PIA).

(3) L'indo-iranien appartient au groupe des langues *satəm* "cent" (par opposition au groupe des langues *kentum* "cent"). Cela signifie que les occlusives vélaires PIE *k- *g- *g^h- se sont confondues avec les labiovélares correspondantes *k^w- *g^w- *g^{hw}- alors que les occlusives palatovélaires *k̑- *g̑- *g̑^h- se sont palatalisées en *č- *j- *j^h-.

proto-indo-européen		avestique	védique	Autres langues IE
*dek̑m	"dix"	dasa	dása-	Grec <i>déka</i> PII *dača
*k̑ntom	"cent"	satəm	śatám	Latin <i>centum</i>

Notons qu'une autre série de palatales PII *č- *j- *j^h- proviennent de vélaires et de labiovélares PIE devant les voyelles *-ē et *-i.

proto-indo-européen		avestique	védique	Autres langues IE
*k ^w e	"et"	ca	ca	Latin <i>-que</i> "etc."

(4) La dentale sifflante PIE -*s- s'est rétrofléchiée en PII après *i, u, r* et les vélaires. Cet isoglosse est également partagé par les branches balto-slave, arménienne et albanaise.

proto-indo-européen		avestique	védique	Autres langues IE
*t̑s-n-	"soif"	taršna	t̑ṣṇā-	Anglais <i>thirsty</i>
*wis-ō-	"poison"	vīša-	viśá	Latin <i>vīrus</i>

(5) En position inter-consonantique, les laryngales PIE se vocalisent en portant un timbre en -i- (PIE -*H- > PII -i-).

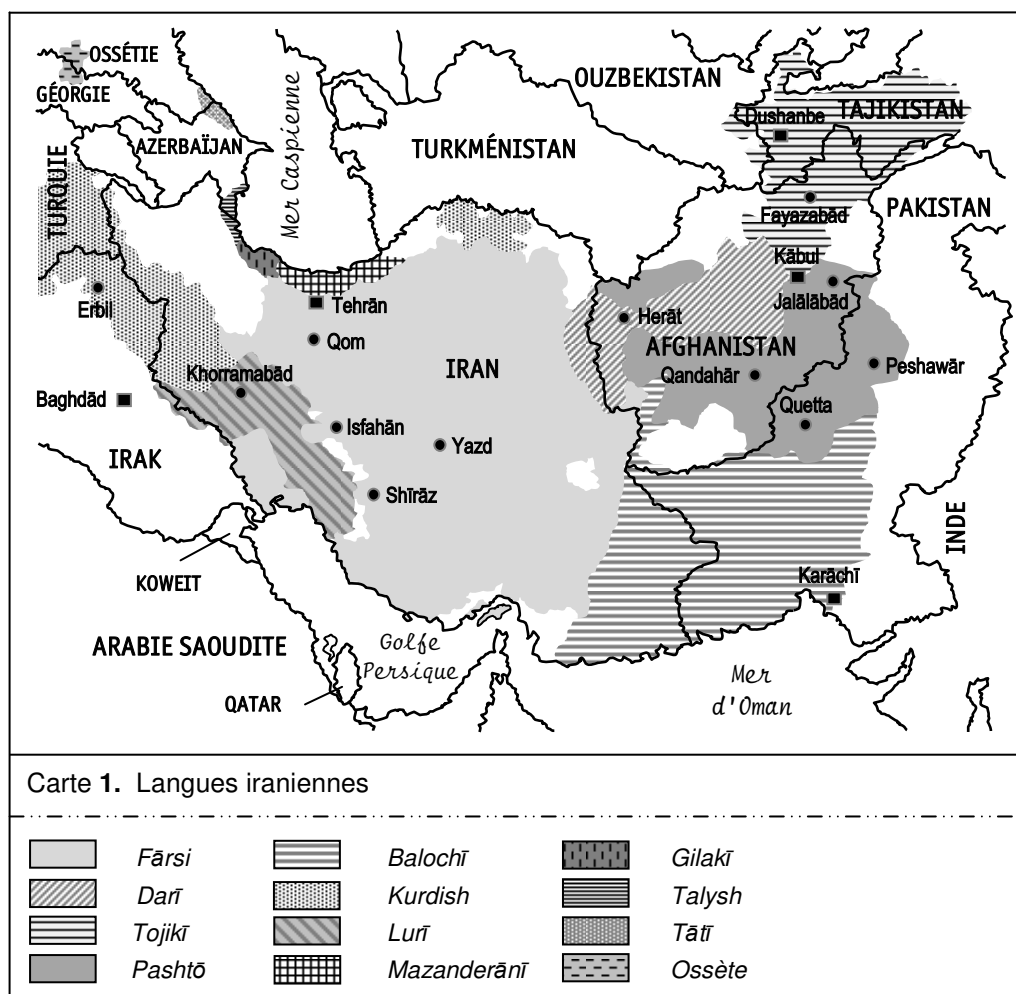
proto-indo-européen		avestique	védique	Autres langues IE
*ph ₂ -tér	"père"	piθrə (dat.sg.)	pitá	Gotique <i>fadar</i>
*d ^h ugh ₂ tēr	"fille"	dugādā	duhitá	Grec <i>thugatēr</i>

Dans toute autre position qu'inter-consonantique:

<i>proto-indo-européen</i>	<i>avestique</i>	<i>védique</i>	Autres langues IE
* <i>b^hréh₂tēr</i> "frère"		<i>bhrátar-</i>	Gotique <i>brōþar</i>
* <i>méh₂tēr</i> "mère"	<i>mātərəš</i> (acc.pl.)	<i>mátar-</i>	Vx. irl. <i>mathir</i>

(6) L'indo-iranien est la seule branche de l'indo-européen à avoir maintenu le système accentuel PIE virtuellement inchangé; le védique en est par ailleurs la source principale de notre connaissance.

1.2. Les langues iraniennes



Les langues iraniennes modernes s'étendent sur un vaste territoire couvrant virtuellement tout l'Iran, l'Afghanistan et le Tadjikistan; elles débordent également dans les régions frontalières au Pakistan, en Ouzbékistan, en Syrie, en Turquie ainsi qu'en Irak. Notons avec Sims-Williams (2017:264) qu'à partir du neuvième siècle avant notre ère, on retrouve des matériaux linguistiques iraniens disséminés dans des sources mésopotamiennes, dont des ethnonymes tels que *matai* (les "Mèdes"), *parsuaš* (les "Perses") ainsi que le nom de leur divinité principale *assara mazaš* (l'*ahurō mazdā* de l'avestique ou l'*auramazadā* du vieux-perse). En outre, comme le note Oranskij (1977:33-4), les langues iraniennes se sont très vite différenciées et cette différenciation dialectale a du commencer au moment où les

diverses tribus et clans iraniens vivaient sur un immense territoire centré sur l'Asie Centrale. Leur fragmentation tribo-clanique et la faiblesse des liens politiques, économiques et culturels entre ces divers clans et tribus ont accéléré la fragmentation dialectale encore attestée aujourd'hui (*Cf. Carte 1*).

(1) Le vieux-iranien

Les deux langues dans lesquelles nous sont fournis les premiers textes dans cette famille sont l'**avestique**, qui est représentatif d'un dialecte qui devait être parlé dans le nord-est de la Perse, et le **vieux-perse**, originaire du sud-ouest de la Perse.

L'*avestique* est le plus archaïque des parlers iraniens; son archaïsme trouve son équivalent en rigvédique pour la branche indo-aryenne. Il est la langue de l'*Avesta* qui est considéré comme l'ouvrage de référence du zoroastrisme. Ce texte fut, tout comme son équivalent rigvédique, transmis par voie orale et ne fut mis par écrit que tardivement à l'époque sassanide (224-651 AD). Il contient des textes poétiques (*gāthā*) attribués au prophète du mazdéisme, Zarathoustra, qui datent de 1000 à 800 avant notre ère et dont la langue en est la couche la plus archaïque; ces *gāthā* sont des textes obscurs extrêmement compliqués à interpréter. Le reste de l'*Avesta* est composé d'hymnes (*yašt*) ainsi que de prescriptions rituelles (*vidēvdāt*) qui sont considérés comme appartenant à une couche linguistique tardive. Pour rappel, il s'agit d'un dialecte du nord-est de la Perse.

Le *vieux-perse* quant à lui est un dialecte du sud-ouest de la Perse; ce dialecte fut la lingua franca utilisée dans l'empire perse achéménide (*ca.* 558-330 ACN). Il est attesté dans quelques dizaines de documents écrits en écriture cunéiforme qui auraient été gravés à la demande du roi Darius [I] (522-486 ACN) et de ses successeurs, en particulier Xerxès [I] (*r.* 486-465 ACN). Parmi les inscriptions en vieux-perse la plus connue, citons l'inscription de Bisotun accompagnée de sa traduction en akkadien et en élamite.

Notons également le **mède**, un dialecte vieux-iranien du nord-ouest de la Perse, que l'on ne connaît que par le nombre élevé d'emprunts lexicaux qu'il a laissés au vieux-perse; par ailleurs, certains dialectes néo-iraniens parlés dans le centre de l'Iran et en Azerbaïdjan attestent un très ancien substrat *mède* (Windfuhr 2009:15).

(2) Le moyen-iranien

L'époque linguistique du moyen-iranien s'étend des 3^e-4^e siècles avant notre ère aux 8^e-9^e siècles AD. Les documents attestant de ce stade linguistique sont écrits dans les langues moyen-iraniennes suivantes: le **moyen-perse**, le **sogdien**, le **parthe**, le **sace** et le **chorasmien**.

Le *moyen-perse* (*pehlevi* ou *pārsīk*), dialecte iranien du sud-ouest, est la langue la mieux représentée; c'est cette langue qui nous a laissé le plus grand nombre de documents, y compris des monnaies frappées dès le second siècle avant notre ère, des inscriptions sur vase, des sceaux, etc. Hormis ces documents de type épigraphique, le moyen-perse nous a surtout laissé une vaste littérature religieuse (zoroastrienne) et profane composée à l'époque de la domination sassanide des 3^e au 7^e siècles de notre ère et dans les premiers siècles de la conquête arabe. C'est à l'époque de cette domination sassanide que le moyen-perse devint la langue d'État dans laquelle étaient également véhiculés le zoroastrisme ainsi qu'une imposante littérature; c'est également sous cette dynastie que le moyen-perse s'étendra au-delà des frontières de la Perse et recouvrera un nombre appréciable d'autres dialectes moyen-

iraniens, dont certains disparurent et d'autres furent réduits au stade de langue régionale. Vers les 7^e-8^e siècles, le moyen-perse se répandit sur une partie considérable de l'Iran actuel, de l'Afghanistan, de l'Asie Centrale y-compris dans les immenses étendues du Khorassan (càd cette région située entre l'Amou-Daria au nord et l'Hindu-Kush et les déserts du Dasht-e Kavir au sud). Notons également l'importance des textes manichéens composés entre le 7^e et le 9^e siècle retrouvés au début du 20^e siècle dans l'oasis de Tourfan au Turkestan oriental; ces textes manichéens sont écrits en moyen-perse mais également en parthe et en sogdien.

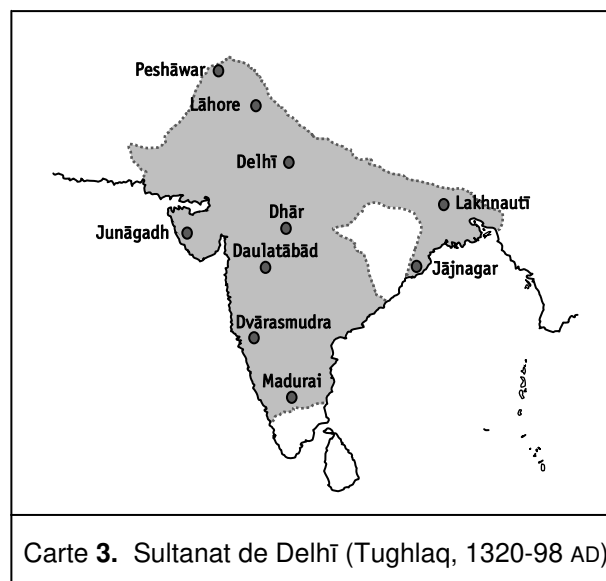
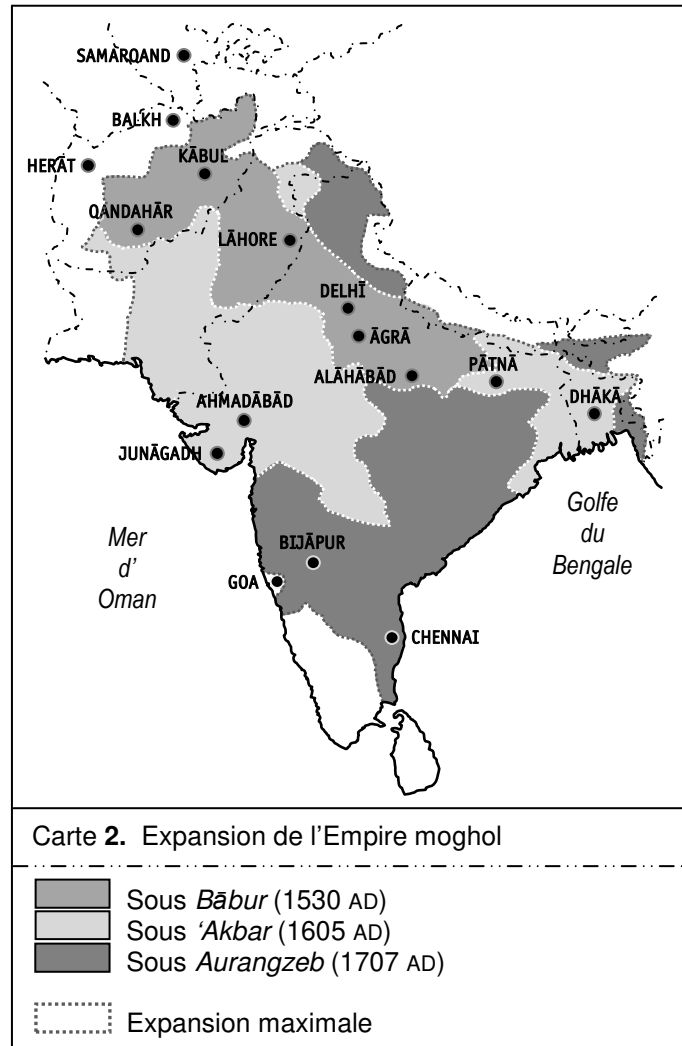
Le *sogdien* (moyen-perse *suguda*, ou *sogdiané* en grec) originaire de la vallée du fleuve Zarafchan acquit le statut de lingua franca pratiquée le long de la "Grande Route de la Soie" par l'importance que prirent les Sogdiens dans le commerce entre l'Asie Centrale et la Chine. C'est dans un dialecte parlé par la colonie sogdienne du Turkestan oriental que furent traduits du chinois, du sanskrit, du syriaque ou encore du moyen-perse, des textes bouddhistes, manichéens et chrétiens du 8^e au 10^e siècle de notre ère. Le *chorasmien* était un dialecte iranien oriental parlé jadis dans les oasis du cours inférieur de l'Amou Daria. Cette langue ne nous a laissé qu'un nombre très restreint de documents. Le *sace* (*saca*) est traditionnellement compris comme la langue iranienne attestée du 7^e au 10^e siècle de notre ère et écrite en alpha-syllabaire brāhmī; les documents que ces dialectes nous ont laissés consistent essentiellement en des traductions d'œuvres bouddhiques sanskrites; cette langue est très fragmentée dialectalement; on appelle également cette langue *indo-scythe* ou *khotanais*.

(3) Le néo-iranien

L'expansion du moyen-perse, dès les 7^e-8^e siècles, provoqua un cataclysme dialectal mais a également donné naissance au "**persan classique**" (Lazard 1995). Il recouvra, ou supplanta graduellement, des parlers iraniens nord-occidentaux, dont le *parthe*, lors de son expansion dans l'ouest de l'Iran et le Khorossan. Dans les siècles qui suivirent, le *moyen-perse* se répandit dans la Transoxiane essentiellement à partir des centres urbains; après une phase intermédiaire de bilinguisme, les populations parlant des dialectes bactriens, saces ou tokhariens adoptèrent le *persan* comme langue maternelle et laissèrent leurs langues s'éteindre. C'est dans cette langue persane, dite le "*persan classique*", enrichie des substrats de dialectes qu'elle recouvrit, que s'écriront désormais, à partir des 9^e-10^e siècles, les œuvres littéraires, religieuses, scientifiques ou politiques du monde iranien. Le persan classique représente une continuation directe du moyen-perse et sera à la base de deux langues littéraires modernes: le *persan littéraire* et le *tadjik littéraire*. Dès le 13^e siècle, et par une forme de persan classique pratiqué en Afghanistan, le persan classique se répandra également dans le nord de l'Inde et deviendra la langue de prestige sous Sultanat de Delhi (Asher & Talbot 2018:27) et surtout sous la dynastie moghole (*gūrkāniyān* گورکانیان en persan; *mugliyah saltanat* مغلیہ سلطنت en ourdou) (Ghanī 1929; Alam 1998; Schimmel 2004; cf. **Carte 2**).

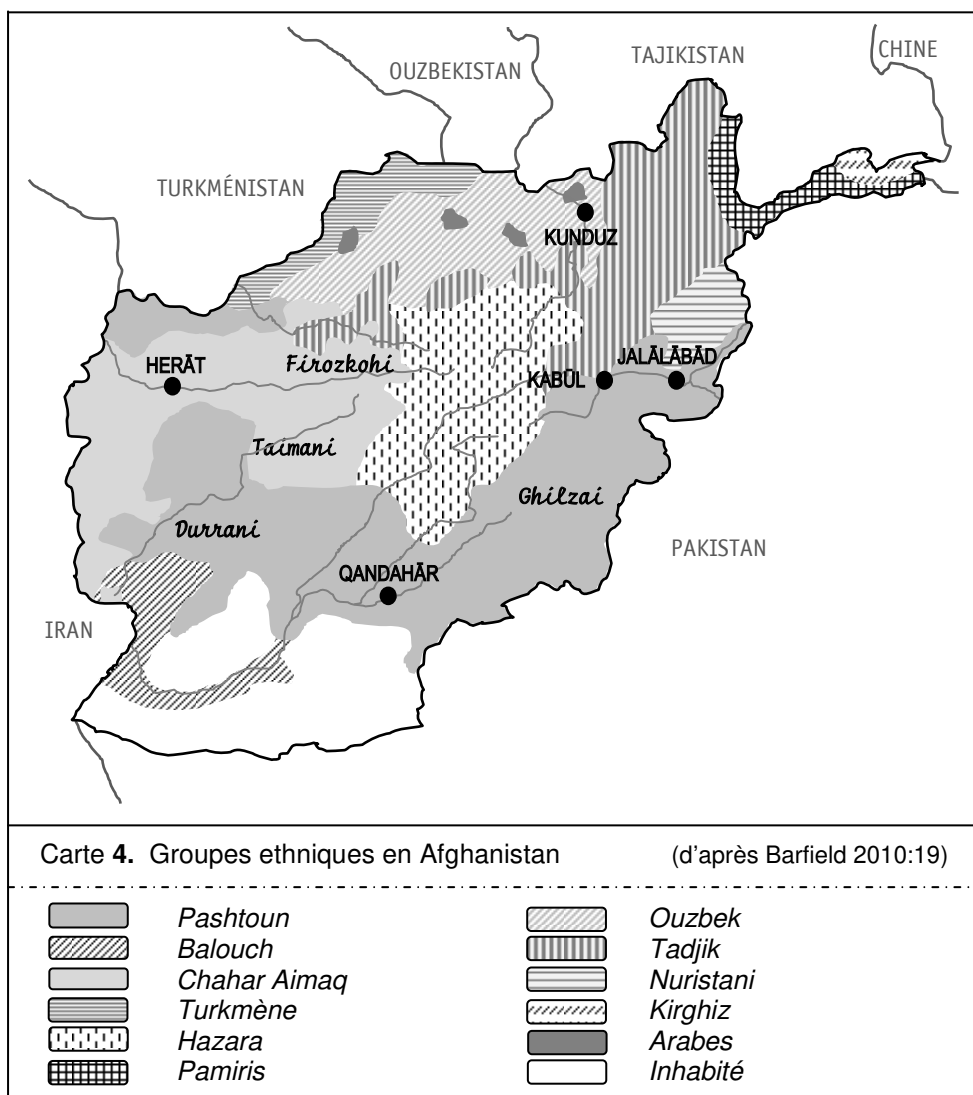
C'est du moyen-perse dont sont originaires un grand nombre de langues iraniennes modernes, plus ou moins influencées par le persan classique. Un nombre important de langues néo-iraniennes sont parlées. Tout d'abord le **persan** parlé en Iran (le *fārsi* فارسی) et dont il est la langue nationale. Un dialecte persan est parlé en Afghanistan où il fut promu langue administrative depuis son incorporation au Sultanat de Delhi (*delhī saltanat* دہلی سلطنت) dès la fin du 13^e siècle (Metcalf & Metcalf 2008:xxvii, cf. **Carte 3**); le *fārsi* d'Afghanistan fut renommé *darī* دری en 1964 (Vogelsang 2008); ce ne fut qu'au 19^e siècle qu'une langue néo-

iranienne parlée par un des groupes ethniques dominants en Afghanistan, le *pashto*, devint la seconde langue administrative du pays.



Le **pashto** (*paštō* پښتو) est une langue iranienne principalement parlée en Afghanistan, dont elle est devenue, dans les années 1930, la seconde langue nationale avec le persan (Oranskij 1977:129); elle est également parlée dans le nord-ouest du Pakistan dans ses régions frontalières avec l'Afghanistan (Hallberg [1992] 2004) ainsi qu'au Cachemire et le long de la frontière irano-afghane. L'existence d'un grand nombre de clans tribaux pashtophones combinée à leur histoire séculaire compliquée ainsi qu'à leur répartition souvent à cheval entre plusieurs États ont facilité un fractionnement dialectal considérable (Cf. Carte 4). L'identification des ensembles dialectaux fondamentaux divergent selon les auteurs, de deux aires dialectales (Darmesteter 1888; Grierson 1921), à trois (Penzl 1955, Tegey & Robson 1996) ou même à quatre dialectes de référence (MacKenzie 1959; Elfenbein 1997; Miller 2014); ainsi, la classification en quatre aires dialectales significatives nous propose deux aires dialectales en Afghanistan dont le groupe sud-ouest s'alignant sur le dialecte de Kandahar (*Qandahār* کندهار) et sud-est sur le parler de Jalalabad (*Jalālābād* جلال آباد) ainsi que deux aires dialectales au Pakistan dont le groupe nord-est s'alignant sur le parler de Peshawar (*Peshawār* پشاور) et le groupe nord-ouest sur le dialecte de Quetta (*Qwetta* کوئٹہ). Quoiqu'un en soit, d'un point de vue diachronique, il n'est pas déraisonnable de poser deux aires dialectales dominantes si l'on se base sur la réalisation de deux fricatives: la série des fricatives rétroflexes *ʃ-ʒ* [ʃ-ʒ] (ex. *paštō* [paʃto:] "pashto") dans les dialectes du sud-ouest centrés sur Kandahar est représentée par une série de fricatives palatales *ʃ̣-ʒ̣* [ʃ̣-ʒ̣] (ex. *paštō* [paʃto:] "pashto") dans les dialectes du nord-est centrés sur Peshawar (Henderson 1983); en d'autres termes, il n'est pas déraisonnable de classer les dialectes pashto en fonction d'un réflexe diachronique d'une phonétique pakistanaise (centré sur le dialecte de Peshawar et, possiblement, influencé par l'ourdou), et d'un réflexe diachronique afghan (centré sur le dialecte de Kandahar et, possiblement, influencé par le darī, un dialecte persan). En outre, cette dichotomie Afghanistan - Pakistan se marque également dans le lexique; ainsi, le pashto parlé en Afghanistan se caractérise par un nombre honorable d'emprunt au darī ou, dans le nord de l'Afghanistan par le tadjik (par exemple, *tašakūr* [taʃaku:r] "Merci", terme darī d'origine turcique) alors que le pashto parlé au Pakistan se caractérise par des emprunts à l'ourdou (par exemple, *šukriya* [ʃukri:ja] "Merci", terme ourdou d'origine arabe).

Le dernier ensemble dialectal que nous allons aborder est celui du **tadjik** (*tojiki* تاجیکی) parlé au Tadjikistan, en Ouzbékistan et en Afghanistan. L'absence de liens économiques et culturels stables entre les régions tadjikophones favorisa la naissance et le maintien d'une riche variété dialectale. Ce n'est qu'à partir des années 1920, durant la période soviétique, que le *tadjik littéraire*, calqué sur le persan classique, assumait le rôle de "dialecte standard" et de lingua franca. Le tadjik littéraire étant lourdement influencé par le persan classique (dont les premiers documents remontent aux 9^e-10^e siècles), il est conséquemment compliqué de classer ce groupe de dialectes parmi le persan ou le néo-iranien (Siddikzoda 2002; Perry 2005). Notons également l'existence d'un groupe de dialectes **tadjiko-persans** parlés en Afghanistan; ce groupe de dialectes est étroitement affilié d'une part aux dialectes tadjiks d'Asie Centrale et, d'autre part, aux dialectes persans du Khorassan. Les locuteurs des dialectes tadjiko-persans sont d'ethnie tadjike, groupe ethnique originaire des régions, aussi bien pastorales qu'urbaines, des provinces de Kaboul et d'Hérat, entre autres. Parmi ces dialectes, citons le dialecte tadjiko-persan parlé dans la ville de Kaboul, le *kāboli* کابلی, qui se détache des autres dialectes en importance car il assume le rôle d'une *koinè* supra-dialectale (Farhadi 1955).



Il existe bien d'autres parlars néo-iraniens, dont les dialectes kurdes, l'ossète, les groupes de dialectes lori et bakhtiari, le baloutchi, etc. La dialectologie néo-iranienne est encore actuellement très mal connue des linguistes et la situation politique qui caractérise les régions où sont justement parlés les dialectes iraniens les moins étudiés —et peut-être les plus intéressants— n'encourage pas vraiment les chercheurs à s'y risquer pour y récolter des données linguistiques (et anthropologiques).

1.3. Les langues indo-aryennes

C'est de la découverte (pour les Européens) du sanskrit vers le 16^e siècle AD que germa l'idée qu'une grande partie des langues d'Europe (à l'époque, essentiellement le grec classique et le latin classique) pourrait descendre d'une famille commune que les savants de l'époque se mirent à appeler "**indo-européen**"; ces linguistes de la première heure s'armèrent d'un outil conceptuel afin d'étudier et de comparer scientifiquement ces diverses langues d'Europe en comparaison avec la présumée plus ancienne langue attestée, le sanskrit, du sous-continent indien: la *linguistique comparée* était née.

Les deux premiers siècles de notre ère attestent déjà une relation commerciale suivie entre le sud de l'Inde et le vieux-continent, essentiellement avec les mondes romain et grec;

ce sont ces ‘rapports’ faits par les Grecs et Romains à propos de l’Inde, l’*Indikhê khôre* d’Hérodote¹, qui nourriront l’imaginaire européen; les conquêtes arabes à partir des 7^e-8^e siècles coupèrent l’Occident de l’Inde et il fallut attendre les grands voyageurs du Moyen Âge, dont Marco Polo, pour redécouvrir l’Inde. Néanmoins, il faudra attendre 1498 et les voyages de Vasco de Gama ainsi que sa découverte d’une nouvelle route commerciale maritime vers l’Inde pour que l’Europe reprenne réellement contact avec l’Inde (Kulke & Rothermund 1997:105; 212). Dès le 16^e siècle, des ressemblances lexicales ponctuelles furent notées par des érudits européens entre la langue rituelle de l’Inde et certaines langues d’Europe. Alors que la connaissance du sanskrit s’affina dans les cercles intellectuels européens, la comparaison entre le sanskrit et les langues du Vieux-Continent s’affina également et dès 1767 Gaston-Laurent Cœurdoux, un prêtre jésuite en poste dans le sud de l’Inde, nota consciencieusement les ressemblances lexicales qu’il ne manquait pas de noter entre le sanskrit, le latin et le grec; son travail ne fut édité qu’en 1808. Ce n’est que quelques années après la découverte du Père Cœurdoux, en 1786, que Sir William Jones —un haut-magistrat britannique à Calcutta et un des co-fondateurs de l’*Asiatic Society of Bengal* dont le but était d’encourager la connaissance scientifique de l’Inde dans toutes ses facettes— fit une communication devenue célèbre devant ses pairs (Jones [1786] 1824:28):

The Sanskrit language, whatever be its antiquity, is of a wonderful structure; more perfect than the Greek, more copious than the Latin, and more exquisitely refined than either, yet bearing to both of them a stronger affinity, both in the roots of verbs and in the forms of grammar, than could possibly have been produced by accident.

Immergée dans l’atmosphère de l’*Orientalismus* romantique allemand du dix-neuvième siècle, le sanskrit, et l’Inde en général, devinrent le stéréotype de l’Oriental Merveilleux à qui l’Occident devait son histoire ainsi que la généalogie de ses langues. Georg W.F. Hegel dans ses *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* ([1822-30] 1961:215) devait même affirmer devant son auditoire berlinois que le destin des nations européennes avaient été largement influencé par l’Inde; en d’autres termes, il était de bon ton à cette époque d’aller jusqu’à affirmer que l’Europe n’existerait pas en tant que telle sans l’Inde, sa culture, et ses langues "sacrées".

(1) Le vieux-indo-aryen

Du point de vue de la phonétique historique, le vieux-indo-aryen atteste un conservatisme remarquable par rapport au proto-indo-iranien. Les innovations cladistiques notables étant la rétroflexion, la monophthongaison des diphtongues proto-indo-iraniennes et l’apparition d’un paradigme d’occlusives sourdes aspirées émergeant de l’association d’une occlusive sourde suivie d’une laryngale.

Le vieux-indo-aryen est habituellement associé au **védique**, un parler hétérogène originaire de l’extrême nord-ouest de l’Inde (Masica 1993:51) attestant d’une diachronie

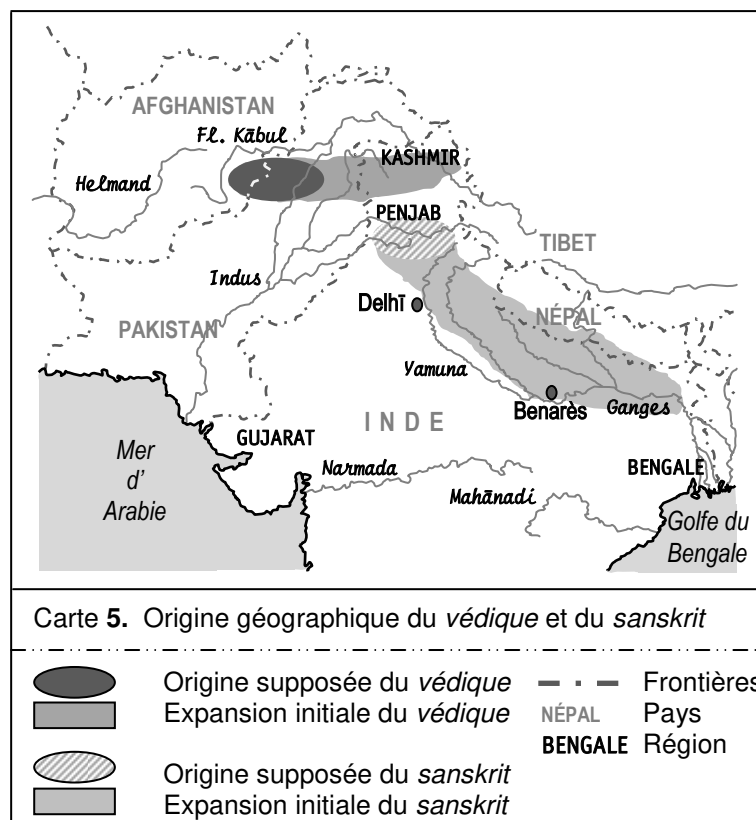
¹ Le nom "*Inde*" provient du fleuve Indus, *sindhu-* en sanskrit. Ce terme est passé à *hindhu* en vieux-perse (s- > h-) et devint le nom que l’empire achéménide donna à une satrapie de la région; le s- initial de *sindhu* est régulièrement passé à h- en vieux-perse et c’est ce terme, *hindhu*, qui fut repris par Hérodote pour nommer l’Inde; le grec ionien (le dialecte dans lequel Hérodote écrivait) ne connaissant pas la laryngale h- en initiale, le h- vieux perse est tout naturellement tombé en grec ionien, d’où *Indikhê* et *Inde*, *India*, *Indiä*, etc. dans nos langues actuelles.

caractérisée par un ensemble d'innovations phonétiques et morpho-syntaxiques successives à partir de divers centres dialectaux que le linguiste peut suivre en longeant l'Himalaya et le Gange, du nord du Pendjab à Bénarès (Witzel 1989:114), par une analyse comparative rigoureuse des divers textes contenus dans les *Veda*. Ce parler est peut-être également le résultat stabilisé de vagues successives de migrations indo-aryennes vers le Cachemire ou le nord du Pendjab. Dans l'immense corpus védique, la langue la plus archaïque est celle que l'on trouve dans le *Ṛgveda*, livres des hymnes, les 1-10. Le **rigvédique** n'est pas un dialecte homogène dans le temps et l'espace; la langue la plus archaïque est celles de Livres II-VII, et celle des maṇḍala I et X et d'une partie du Livre VIII (Kulikov 2017:214-5). Les couches les plus anciennes du rigvédique, dialecte qui s'est développé entre le sud Fleuve Kaboul et le nord du Pendjab où il s'est fixé, semble être un dialecte encore influencé par l'iranien (Masica 1993:51) et, selon les estimations de Adams (1984), l'analyse quantitative des couches les plus anciennes du rigvédique et de l'aveistique montre que la proximité entre ces deux couches archaïques s'élèverait à 96% en se basant sur les 74 critères comparatifs proposés par Kroeber & Chrétien (1937); ces 'iranismes' disparaîtront dans les textes post-rigvédiques. En outre le rigvédique atteste d'innovations phonétiques importantes, dont le phénomène de rétroflexion; ces rétroflexes (les "cérébrales" de la terminologie classique) sont extrêmement rares dans les livres rigvédiques les plus anciens, tels les Livres III, IV ou V, alors qu'elles abondent dans le Livre VIII qui est censé attester d'une langue rigvédique plus innovatrice (Witzel 1989:123).

Délimiter une fourchette temporelle pour un "**védique parlé**" n'est pas chose aisée en ce sens où les textes védiques ne donnent que des renseignements obscurs et sujets à interprétations. Néanmoins, deux documents du nord de la Syrie et du sud-est de l'Anatolie datant du 15^e siècle ACN nous fournissent des renseignements précieux (Burrow 1973; Mayrhofer 1974); il s'agit (1) d'un document hurrite du Royaume de Mitanni mentionnant une élite de guerriers sur char appelés *maryanni* (dont on reconnaît le terme védique *márya-* "homme, mortel" et l'article hurrite *-nni*) et (2) d'un traité d'hippologie en hittite où l'on reconnaît une transcription hittite de plusieurs termes védiques, dont plusieurs nombres, des termes techniques sur l'entraînement des chevaux ainsi que le nom de divinités védiques telles que *mitrā-vāruṇá*. Il apparaît donc que ces guerriers parlant un dialecte védique étaient réputés dans la maîtrise de l'art de la guerre sur char vers le 15^e siècle avant notre ère et étaient employés comme mercenaires par le royaume de Mitanni. En ce qui concerne le terminus *ante quem*, on sait que les textes védiques les plus innovants linguistiquement sont les *Brāhmaṇa* et les *Sūtra*; or l'influence du bouddhisme commence à se faire sentir dans les *Sūtra* (Filliozat 2006:11); on peut donc conclure de ses repères temporels que le védique était une langue parlée dès le 15^e siècle avant notre ère jusqu'au 5^e siècle ACN, siècle pendant lequel aurait vécu le Bouddha. Notons également, que le védique est une langue 'technique' réservée exclusivement aux domaines religieux, philosophique et rituel et nous n'avons aucune idée de ce à quoi ressemblait le védique parlé dans les conversations courantes par la population indo-aryenne. Cet ensemble de dialectes a en tout cas perduré pendant plus d'un millénaire en s'étendant vers l'est dans la plaine Indo-Gangétique et a du être, dans sa phase finale, contemporain des premiers parlers moyen-indo-aryens, ou prakrits, qui ont laissé des traces en védique (Elizarenkova 1989).

Pour terminer, ajoutons que les informations que nous fournissent les textes védiques sur les aires dialectales concernées dans sa genèse se basent essentiellement sur les cours des fleuves; or, nous savons que les courbes de ces fleuves ont souvent varié d'une centaine de kilomètres parfois, particulièrement au Pendjab, région d'origine du védique (Witzel 1989:124). Il est donc compliqué d'identifier ces centres d'innovations dialectales.

Le **sanskrit classique** est également classé parmi les langues du vieux-indo-aryen. Contrairement au védique qui était un dialecte du sud du Cachemire ou du nord du Pendjab, le sanskrit classique est un dialecte originaire des vallées occidentales du Gange, de l'extrême est du Pendjab ou du Haryana (Masica 1993:51). Le sanskrit classique est donc un dialecte distinct du védique, bien que fortement influencé par ce dernier, langue de prestige; dans le monde linguistique indo-aryen, l'évolution linguistique n'est pas horizontale mais verticale: une langue ancienne et archaïsante n'est pas remplacée par une langue plus innovatrice, mais sert de référent de prestige à cette dernière; c'est le cas du védique sur la sanskrit classique et du sanskrit classique sur les prakrits littéraires. Il semble que le sanskrit classique était encore une langue vivante —càd une langue pratiquée comme première langue— au 4^e siècle avant notre ère, car c'est bien une *bhāṣā* "langue parlée", bien qu'elle fût associée à un sociolecte particulier datant du 7^e siècle avant notre ère (Masica 1993:55), que le grammairien Pāṇini codifia. En outre, le sanskrit est encore pratiqué en tant que seconde langue, parfois comme langue supra-régionale, le plus souvent par des groupes sociaux dont l'existence même est liée au sanskrit (Filliozat 1988:1). Outre langue de la littérature et religieuse, le sanskrit classique a également servi à véhiculer des édits politiques (**sanskrit épigraphique**), des préceptes du bouddhisme (**sanskrit bouddhique**) et jainistes (**sanskrit jaina**). Nous reparlerons du sanskrit classique de manière plus approfondie dans nos §2-3.



(2) Le moyen-indo-aryen

Les dialectes moyen-indo-aryens, ou **prakrits**, ne descendent ni du védique, ni du sanskrit classique —bien que les prakrits littéraires soient fortement influencés par cette dernière et inversement— mais de divers parlars moyen-indo-aryens dont nous n'avons la première attestation que dans les édits du roi Aśoka (r. 269-232 ACN) gravés dans l'alphasyllabaire *brāhmī*, bien avant que le sanskrit lui-même ne soit attesté par l'écrit.

Si l'on se base sur l'existence d'un "prakrit de chancellerie" (montrant des différences régionales) attesté dans les édits d'Aśoka au troisième siècle avant notre ère, de l'existence d'une langue moyen-aryenne, le pāli, pour véhiculer les concepts du bouddhisme théravadin vers le 5^e-4^e siècle avant notre ère, on peut poser que les dialectes moyen-aryens commencèrent à émerger vers le 5^e siècle avant notre ère.

Le moyen-indo-aryen se démarque très clairement du vieux-indo-aryen dans sa phonologie ainsi que dans sa morphosyntaxe. Le stade du moyen-indo-aryen est lui-même compartimenté en plusieurs phases intermédiaires. (1) Tout d'abord le stade du moyen-indo-aryen précoce représenté par les **prakrits gravés sur les édits d'Aśoka** ainsi que par le **pāli**; (2) le second stade est celui des **prakrits épigraphiques post-Aśoka** et des **prakrits littéraires** et religieux tels l'*ardhamāgadhī* du Canon jainiste, le *śaurasēnī* considéré comme le prakrit standard des compositions dramatiques ou encore le *māhārāṣṭrī*, un dialecte du sud-ouest dans lequel est véhiculé la poésie lyrique et qui est traditionnellement considéré comme le plus prestigieux. Enfin, le moyen-indo-aryen tardif caractérisé par une langue littéraire occidentale, l'**apabhraṃśa**, descendant du śaurasēnī mais absorbant les influences dialectales des différentes régions où il était utilisé; l'apabhraṃśa marque une phase de transition entre les parlers moyen- et néo-indo-aryens (Cardona & Jain 2003:12-17).

(3) L'indo-aryen moderne ou néo-indo-aryen

Il n'est pas déraisonnable d'affirmer que le néo-indo-aryen émergea, dès la fin du 12^e siècle AD et les guerres d'annexion du nord de l'Inde par شهاب الدین غوری Muhammad Ghūrī, un sultan du centre de l'Afghanistan d'origine tadjike (ou pachtoune), et la succession de dynasties turco-mongoles ultérieures (Kulke & Rothermund 1997:167-81). À partir du 13^e siècle, donc, de nombreux bouleversements politiques, économiques, religieux (l'entrée en scène de l'Islām eut raison du brahmanisme) ainsi que sociaux furent provoqués par ces incursions turco-mongoles islamiques et l'infusion de pans entiers du lexique persan classique par le filtre administratif moghol (Mansion 1931:110-1).

Il est plus qu'ardu d'identifier de manière précise les affiliations de chacune de la multitude de langues néo-indo-aryennes parlées sur le sous-continent indien. On peut, néanmoins, déceler quatre groupes dialectaux primordiaux: le groupe oriental, nord-occidental, sud-occidental et le groupe central de la plaine gangétique. Un historique des diverses classifications nous est fourni dans Masica (1993:446-63) et dans Shapiro & Schiffman (1981:70-87).

Au début du 19^e siècle, l'administration coloniale britannique décida de choisir le **khariboli** (*khariḃolī* کھری بولی ou खड़ी बोली), une *koinè* à riche tradition littéraire (Nespital 1998:214), comme langue administrative du Raj et de le promouvoir au rang de lingua franca. L'administration coloniale choisit de nommer cette langue **hindustani**, terme qu'elle emprunta au persan classique *hindustānī* هندوستانی signifiant "provenant de l'Inde". Les autorités coloniales favorisèrent également l'expression littéraire, en écriture persane ou devanagari, dans cette langue qui supplanta donc le *braj bhāṣā* ब्रज भाषा (également appelé *dehātī zabān* (دھاتی زبان) qui était une langue littéraire prédominante dans le nord de l'Inde jusqu'au 19^e siècle et dont le centre était Agra (Varmā 1935). Le glossonyme "hindustani" disparut avec la partition de l'Inde en 1947. C'est à partir du *kariboli* que commença à émerger le **hindi** (*hindī* हिन्दी) littéraire privilégiant les formes sanskrites aux formes persanes qui parsemaient le kariboli ainsi que (2) l'**ourdou** (*urdū* اُردُو) qui devait maintenir cet héritage kariboli arabo-persan presque intact; l'ourdou est caractérisé tout au long de son histoire par un processus de

"persanisation" de son lexique (Nespital 1994:310-1). Actuellement, le hindi et l'ourdou sont devenus les langues supra-régionales par excellence en Inde et au Pakistan respectivement après la partition de l'Inde. En dernière analyse, l'hindi et l'ourdou descendent de la *śaurasēnī apabhraṃśa*, un prakrit à haut prestige littéraire.

Le **pandjabi** (*pañjābī* ਪੰਜਾਬੀ ou *pājābī* पंजाबी) est un dialecte du nord-ouest parlé principalement au Pendjab et dans le nord-est du Pakistan. La particularité remarquable de cette langue est qu'elle a développé trois tons. La tonogenèse pandjabi voit son origine dans la désaspiration des occlusives voisées [b^h d^h g^h ʒ^h d^h]; en position initiale, les voisées aspirées ont généré des occlusives sourdes non-aspirées [b^h- d^h- g^h- ʒ^h- d^h-]>[p- t- k- c- t-]+^h[↘] et un *ton haut-tombant*; en position médiale et finale, les voisées aspirées ont généré des occlusives sonores non-aspirées [b^h d^h g^h ʒ^h d^h]>[b d g ʒ d]+^h[↗] et un *ton bas-montant*; ces deux tons rentrant en opposition tonale avec tout autre mot n'étant pas affecté par la présence d'occlusives sonores aspirées et leur processus de désaspiration et étant prononcés au *ton modal* +^h[→]. Cette tonogenèse ne s'était pas encore produite au 16^e siècle car l'alphasyllabaire gurmukhi, créé à cette époque, possède des symboles pour transcrire des occlusives voisées aspirées (Haudricourt 1975:271-72). Par ailleurs, bien que ceci soit anecdotique, Haudricourt (c.p. à Ferlus) faisait remarquer que si la tradition sanskrite avait été préservée au Pendjab, le sanskrit serait maintenant lu avec des tons.

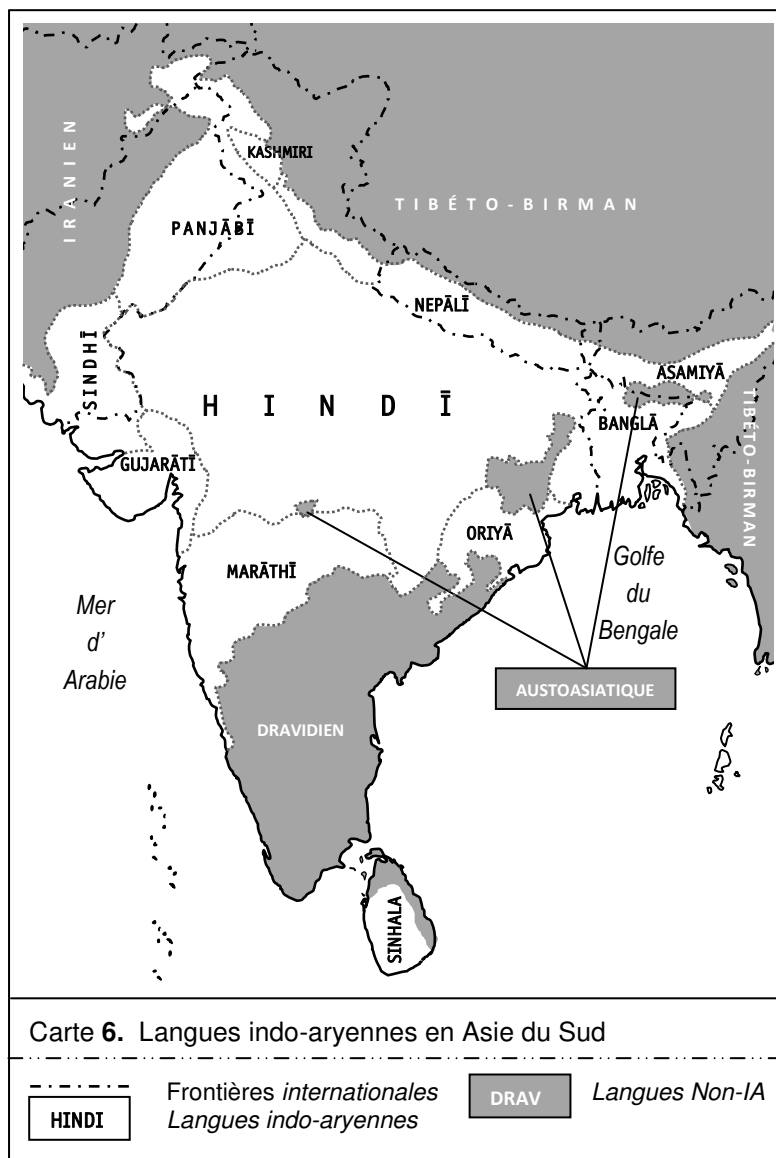
L'**assamais** (*asamīyā* অসমীয়া) tire son nom (toponymique [ɑxɑm] "Assam" et linguistique [ɑxɑmi.jɑ] "assamais") d'un peuple shan originaire de Birmanie, les Ahom, ayant migré vers l'Assam au 13^e siècle de notre ère (Pain 2008:656-7). L'assamais est pratiqué dans le nord-est de l'Inde où une multitude de langues appartenant à des familles linguistiques variées sont parlées; ainsi, l'assamais est en contact avec la famille kradai (dont le tai khamti), tibéto-birmanne (dont le bodo ou le deuri) ou même austroasiatique (dont le khasi). Il subit en outre également l'influence de l'hindi ou du bangla. Selon Chatterji ([1926] 2002:140), l'assamais semble descendre d'un prakrit māghadī pratiqué dans l'est de l'Inde et qui a donné naissance à quatre dialectes apabhraṃśa, dont l'un —l'apabhraṃśa kāmārūpa— se serait étendu vers le nord du Bengale et en Assam (Kakati [1941] 1962:3).

Tout comme l'assamais, le **bangla** (*bāmlā* বাংলা) est également dérivé d'un prakrit māghadī; sa séparation d'avec l'assamais —ainsi que de l'oriya (*oḍiā* ଓଡ଼ିଆ) et des langues du Bihar— reste néanmoins difficile à dater bien que certains linguistes se risquent à borner les premières caractéristiques distinctives du bangla autour du 10^e siècle AD (Chatterji [1926] 2002:81). Une majeure partie de son lexique est d'origine indo-aryenne mais les emprunts à l'arabo-persan y deviennent particulièrement importants dans le dialecte bangla parlé au Bangladesh, majoritairement musulman. La situation du bangla est caractérisée par une division horizontale, en fonction de la géographie dialectale (principalement, bangla du Bengale Occidentale et bangla du Bangladesh, bien que la situation soit rendue confuse par les vagues migratoires vers le Bangladesh ou vers le Bengale) ainsi que par une division verticale se basant sur une dichotomie diglossique "sociolecte Haut (et moribond)" vs "sociolecte Bas" (Dasgupta 2003:352-3).

Terminons avec le **kashmiri** (*kōṣur zābān* کٔشُر زَبان) qui appartient au groupe darde (*Dardic*) de l'indo-aryen; ses locuteurs se localisent essentiellement dans la vallée du Cachemire dans l'État de Jammu et du Cachemire. Tout comme le bangla, le kashmiri est divisé verticalement entre divers sociolectes, principalement basés sur un critère religieux (Hindous vs Musulmans); au sujet de cette sociolinguistique kashmiri —trop complexe pour

être abordée en quelques minutes à ce cours—, l'étudiant sera bien avisé de se rapporter à Koul & Schmidt (1983).

L'aire indo-aryenne est caractérisée par une importante fragmentation de son paysage dialectal; la dialectologie néo-indo-aryenne est particulièrement complexe et l'étudiant tirera le plus grand avantage de la lecture de Masica (1976; 1993) ainsi que Cardona & Jain (2003), entre bien d'autres (Cf. Carte 6).



2.- Sanskrit et tradition grammaticale

2.1. Le glossonyme "sanskrit" (*saṃskṛtā*)

Le nom "sanskrit" n'est apparu que vers les 5^e-6^e siècles de notre ère en référence à la langue, probablement lorsque le sanskrit est devenu une langue seconde apprise à l'aide de grammaires (Filliozat 2006:34). Conséquemment, le sanskrit —au sens strict de ce glossonyme— ne représente pas une langue parlée, mais une langue codifiée. Même les grammairiens tels Pāṇini ou Patañjali ne semblaient pas avoir de termes autres que généraux

tels *vāc* "parole" ou *bhāṣā* "langue parlée" pour désigner cette langue, leur postulat étant qu'il n'existe qu'une Langue, qu'une Parole, immuable et inchangée qui se perd dans les limbes du temps. C'est dans cette conviction de l'invariabilité et l'immutabilité de la langue qu'il faut comprendre le terme *saṃskṛtā* dont le sens premier est "apprêté, assemblé" mais qui s'étoffera par la suite pour signifier "langage qui suit des règles de grammaire" (Filliozat 1988:4).

2.2. La tradition paninéenne

La récitation des textes védiques ayant été codifiée pour leur conservation, et surtout pour leur emploi rituel, il ne manquait plus qu'une codification du système linguistique portant ces textes védiques; apparut alors l'idée même de "grammaire" en tant que système de codification. C'est ainsi que vers le 4^e ou le milieu du 5^e siècle avant notre ère (Renou 1956:62; Mansion 1931:57), Pāṇini rédigea un ensemble de formules, appelées *sūtra*, servant à générer, par combinaisons diverses, des énoncés linguistiques à partir d'éléments minimaux; cet ouvrage, considéré comme le premier ouvrage de formalisation linguistique, nous est connu sous le nom de *Vyākaraṇasūtra* "Formulaire de construction [de la parole]" ou encore *Aṣṭādhyāyī*, les "Huit Leçons" (le "Formulaire" étant divisé en huit parties).

Quelle était cette langue codifiée par Pāṇini ? On a longtemps péroré sur le caractère artificiel de la langue codifiée par Pāṇini; néanmoins, une grammaire générative et transformationnelle (de la langue anglaise) pourra paraître tout aussi obscure aux générations de linguistes du prochain millénaire. La langue codifiée était, dans les termes de Pāṇini, une *bhāṣā* "langue **parlée**" ou une *chandas* "[texte en] vers" et la "grammaire" paninéenne ne manque par ailleurs pas de nous démontrer qu'il s'agissait bien d'une langue pratiquée; tel est le cas de ses nombreux excursus sur les "idiotismes" sanskrits. Cette langue codifiée par Pāṇini a du être parlée dans le Pendjab car le grammairien nous présente quelques détails dialectaux de cette région qu'il semble bien maîtriser. Pāṇini nous livre également quelques détails dialectaux observables du Cachemire jusqu'à la partie orientale du bassin du Gange; la raison pour laquelle cette langue décrite par le grammairien était à ce point étendue sur le territoire nord-indien s'explique par le fait que la société indienne se caractérise par une stratification sociale importante; si la langue codifiée par Pāṇini s'est à ce point étendue, c'est tout simplement parce que cette langue n'était pas la langue d'une région mais la langue d'une classe sociale: celle des techniciens savants de la religion et que cette classe sociale a étendu son influence, sa religion et son "corps de métier" sur un vaste territoire. Sur cette langue "parlée" est venu également se greffer sa connaissance intime et professionnelle du védique, en particulier l'*Aitareyabrāhmaṇa* (Renou 1956:62), dont on sent Pāṇini influencé dans la composition de ses *Aṣṭādhyāyī*. En d'autres termes, la langue décrite par Pāṇini semble être une fusion entre la langue parlée qu'il a apprise de ses parents, et une langue rituelle qu'il a apprise de par son orientation professionnelle. Comme Filliozat (2006:21) l'a écrit, la grammaire paninéenne est un document qui nous informe sur "*la conscience culturelle d'un Indien instruit de l'Antiquité*".

2.3. Sanskrit et le rôle du pandit

Le pandit (*paṇḍita* पण्डित) s'inscrit dans la lignée du poète védique. Sa fonction apparaît pleinement codifiée au début de notre ère, donc à une époque où le sanskrit était devenu une langue éteinte. Selon la Tradition, le premier pandit sanskrit aurait été Patañjali, auteur du *Mahābhāṣya* (un commentaire sur la grammaire de Pāṇini) et dont on date l'existence vers la moitié du second siècle avant notre ère. Le sanskrit de Patañjali était la

première langue vivante d'une classe de ses contemporains; cette classe socioprofessionnelle était favorisée dans l'apprentissage du sanskrit en tant que première langue car ses membres appartenaient à "une bonne famille" qui venait de la "bonne région". Selon Patañjali, le pandit était un *śiṣṭa*, un "instruit [des questions sanskrites]". Le pandit est un lettré qui a acquis une grande maîtrise d'une activité intellectuelle en utilisant le sanskrit; par extension, ce terme vint également à être appliqué à tout lettré maîtrisant une langue régionale, tels le bangla ou le tamoul, qu'il utilise comme un pandit sanskrit utiliserait le sanskrit. Pour le pandit, l'activité intellectuelle essentielle tourne toujours autour du sanskrit, même s'il s'agit d'une autre langue (qui sera étudiée, déclamée et enseignée tel qu'on étudie, déclame et enseigne le sanskrit). C'est grâce aux pandits que l'étude et la Tradition du sanskrit est toujours vivace aujourd'hui. C'est également en grande partie grâce à eux que le sanskrit a pu s'étendre sur la totalité du territoire indien et au-delà en Asie du Sud-Est. En d'autres termes, les pandits sont des lettrés qui ont la volonté, et se sentent investi de la mission, de préserver leur héritage culturel par le sanskrit et qui vivent pleinement cette culture sanskrite.

Notons pour clôturer ce paragraphe que les pandit ne sont pas nécessairement des brahmanes; certains le sont mais bien d'autres non. Ce qui caractérise le pandit est sa maîtrise du sanskrit bien plus que son appartenance à une caste particulière. En d'autres termes qui conviennent mieux à une anthropologue de l'Inde contemporaine, les pandits appartiennent à un *jāti* (groupe socioprofessionnel endogène) et aucunement à une *varṇa* ("caste") particulière, si tant est que la "caste" ait jamais représenté une réalité autre que textuelle en Inde.

3.- Sanskrit et dialectes moyen-indo-aryens ou "prakrits" (*prākṛtā*)

3.1. Le "paradoxe de l'Inde"

La tradition des pandits du sanskrit évoquée plus haut se caractérise par une nette inclination à l'oralité; ceci explique que les premières attestations épigraphiques en Inde aient été gravées en moyen-indo-aryen, ou en prakrit (*prākṛtā*) si l'on adopte la terminologie indienne; il s'agit d'un corpus de textes épigraphiques, dialectologiquement hétérogènes, que l'on doit au roi Aśoka (r. 268-233 ACN) de la dynastie Maurya et qui représentent les premières attestations écrites en indo-aryen, plusieurs siècles avant que le sanskrit ne soit lui-même attesté; c'est ce que Renou (1956:84) appelle le "*paradoxe linguistique de l'Inde*". Bien que cela fasse encore débat, on peut dater les premières inscriptions en sanskrit au premier siècle avant notre ère dans les inscriptions d'Ayodhā, de Gosuṇḍī et de Hāthībāḍā. Les édits d'Aśoka sont gravés dans divers dialectes moyen-indo-aryens; ainsi on peut malgré tout déceler trois grandes aires dialectales: orientale, occidentale et nord-occidentale. En outre, on retrouve également, dans quelques attestations épigraphiques, des caractéristiques typiques du dialecte ardha-māghadī utilisée dans la langue de la chancellerie.

3.2. Les prakrits sanskritisés. La problématique du pāli

Du premier au quatrième siècle de notre ère, un nombre important d'inscriptions du nord et du centre de l'Inde (ainsi que du sud de l'Inde mais dans une moindre mesure) sont gravées dans une langue qui n'est ni du prakrit, ni du sanskrit mais qui présente des caractéristiques intrinsèques aux deux; on appelle ces dialectes "**prakrits sanskritisés**", "**sanskrit prakritisé**" ou "**dialectes mixtes**". Ce sont ces dialectes que Damsteegt (1978) nomme "sanskrit épigraphique mixte". Après le 4^e siècle de notre ère, les inscriptions seront majoritairement gravées en sanskrit. Le sanskrit épigraphique mixte est à analyser en

connexion avec le "sanskrit bouddhique mixte" (Edgerton [1953] 2004). Les dialectes hybrides (bouddhiques et épigraphiques) sont caractérisés par un substrat dialectal moyen-indo-aryen d'emblée hétérogène. Il est compliqué d'identifier le dialecte moyen-indo-aryen dominant, des caractéristiques dialectales diverses étant associées à ces dialectes mixtes; Renou (1956:221) y décèle une base māghadī alors que von Hinüber (1989:354) y décèle une variété gāndhārī. En outre, ces dialectes subissent régulièrement des phases de sanskritisation, parfois par formes hypercorrectes.

Un bon exemple de la complexité dialectale des langues servant à véhiculer une tradition religieuse est sans conteste l'exemple du pāli. Le dialecte moyen-indo-aryen que l'on retrouve comme véhicule des textes canoniques du bouddhisme théravadin (dit du "Petit Véhicule") est régulièrement appelé "pāli"; il semble que la première mention du terme *pāli* date du 17^e siècle, plus précisément dans l'ouvrage de Simon de La Loubère qui nous parle d'une langue parlée par les moines, et qui s'est infusé dans le lexique siamois, ressemblant aux langues classiques de l'Inde; cette langue, il la nomme *balie* ou *bali* (1691:73); c'est ce nom qui sera repris comme glossonyme à partir du début du 19^e siècle (Clough 1824; Burnouf & Lassen 1826); ce nom semble tiré d'une mauvaise interprétation du composé *pāli-bhāsā*, où *pāli* est considéré comme une *bhāsā* "langue" particulière. Or, la traduction correcte en est "la langue (*bhāsā*) des textes canoniques (*pāli*)" (Norman 1983:1). Selon la tradition indienne, le dialecte des textes canoniques devait être du māghadī, car ce dialecte est originaire de la région où le Bouddha aurait prêché; or, il apparaît que cette langue canonique ne présente que quelques maghadismes, dont, entre autres, quelques occurrences d'une désinence du nominatif singulier masculin en *-e* (au lieu de *-o*) et neutre (au lieu de *-am*) ainsi que le vocatif singulier en *-e* des mots en radical en *-a*, etc. (Geiger [1916] 2000:73 *et sq*); mais il ne s'agit là que d'un des dialectes qui composent le pāli, une langue artificielle hétérogène servant de "langue de ralliement" aux bouddhistes théravadins. En outre, à cet amalgame dialectal divers, il convient d'ajouter plusieurs phases de sanskritisation du lexique, de la phonétique ainsi que de la morphosyntaxe pāli, bien souvent par hypercorrection, ce qui rend le travail du comparatiste parfois très ardu (Norman 1989:375-9).

Il semble que la grammaire et la prosodie du pāli aient été codifiées et systématisées par les grammairiens birmans au 12^e siècle de notre ère; cette codification eut une influence considérable dans la manière avec laquelle le pāli devait par la suite être écrit en Birmanie, ainsi que sur le sous-continent indien (von Hinüber 1983:67-79). Ce n'est que quelques siècles plus tard que le Sri Lanka devait (re)devenir un lieu de référence dans l'apprentissage d'une bonne prononciation du pāli —c'est au Sri Lanka durant le premier siècle avant notre ère sous le règne de Vaṭṭagāmaṇī Abhaya que l'on fait traditionnellement remonter la première mise par écrit du pāli. Un exemple bien connu de ce retour aux "sources srilankaises" est celui du moine Dhammagambhīra (accompagné de plusieurs moines de Chiang Mai, du Cambodge et des pays môn) originaire du nord de la Thaïlande en voyage d'étude à Sri Lanka en 1423, afin d'y acquérir la bonne maîtrise phonétique du pāli, certaines ordinations, dont la sienne, ayant été invalidées par une prononciation non-conforme (Bizot 1988:66-7).

Nous clôturerons ce paragraphe par la définition du pāli qu'a donnée von Hinüber (1983:69): "*le pāli est une langue artificielle qui fut maintes fois remodelée*".

3.3. En conclusion

La situation sociolinguistique de l'Inde antique et médiévale est particulièrement complexe. C'est une situation polyglossique qui caractérise le paysage sociolectal indien; comme l'indique Kulikov (2017b:215), le sanskrit était utilisé dans le rituel hindou, les traités scientifiques et dans quelques œuvres littéraires; les prakrits littéraires étaient utilisés en poésie, dans des œuvres dramatiques, dans l'épigraphie ainsi que dans des textes religieux bouddhistes et jainistes; les vernaculaires prakrits tardifs (les "apabhraṃśa") quant à eux se sont également insérés dans une tradition littéraire alors que les vernaculaires colloquiaux (fortement influencés par les apabhraṃśa) à l'origine des langues néo-indo-aryennes étaient employés dans la vie de tous les jours. En outre, les langues "plus anciennes" n'étaient habituellement pas remplacées par des langues plus "évoluées" mais servaient de référent prestigieux à ces dernières: le védique sur le sanskrit, le sanskrit sur les prakrits littéraires et les prakrits littéraires sur les prakrits vernaculaires.

4.- Sanskrit et prakrits en Asie du Sud-Est

Ce paragraphe sera assez bref dès lors que le troisième chapitre de notre cours y sera intégralement consacré. Néanmoins, nous allons aborder la reconnotation que quelques concepts sanskrits subirent en fonction des contingences socio-culturelles et politiques sud-est asiatiques.

4.1. Termes cérémoniels

Notons tout d'abord que l'usage du sanskrit en Asie du Sud-Est fut d'abord cérémoniel; ainsi, en pays môn (ou à domination culturelle môn en Birmanie), les centres urbains d'importance portaient deux noms: l'un, cérémoniel, en sanskrit et l'autre, vernaculaire, en vieux-môn. Par exemple, Pagan portait le nom cérémoniel *Arimaddanapūr* en sanskrit et le nom vernaculaire *pokām*, *bukām*, *pukām* en vieux-môn (Shorto 1971:240). La même remarque vaut également pour la ville de Pégou qui portait le nom cérémoniel sanskrit *Haṃsavatī* et le nom vernaculaire *pugo*, *pago*, *bago* en vieux-môn (Shorto 1971:234).

4.2. Comportement des termes *sanskrits* et *pāli*

L'hindouisation apporta avec elle un lexique sanskrit et pāli. En règle générale, comme l'a indiqué Martini (1954:244) pour le *khmèr*, les mots sanskrits sont plus anciens que les mots pāli²; la couche de vocabulaire aryen dans les langues hindouisées ne représente pas un point précis dans le temps mais s'étale dans celui-ci. La tendance est clairement de réduire les polysyllabes aryennes à des sesquisyllabes ou à des monosyllabes.

L'analyse de la structure syllabique des différents parlers *thai* est révélatrice de l'influence hindouisée ou sinisée. Le *siamois* et le *lao* qui reçurent une influence des civilisations hindouisées présentent une part non négligeable de dissyllabes d'origine sanskrite ou pāli. Les divers parlers *tai*, quant à eux, sont principalement tombés sous l'influence d'entités sinisées et nous présentent un lexique essentiellement composé d'éléments monosyllabiques; l'ordre de lecture des écritures des peuples tai n'est d'ailleurs

² Ce qui est logique si l'on sait que la *pāli* était la langue du bouddhisme théravadin dont l'arrivée en Asie du Sud-Est est postérieure à celle de l'hindouisme véhiculé, quant à lui, par le *sanskrit*.

pas calquée sur l'ordre traditionnel indo-aryen : <ka kha ga gha ña ...>. Toutes ces langues ont adapté l'alphabet *khmèr*, et sont donc, par leur écriture, tributaires d'une civilisation hindouisée, quelle qu'elle soit ; seule l'influence hindouiste et le vocabulaire qui en découle les différencient; le vocabulaire dénotant les structures socio-politiques et philosophiques est demeuré commun dans les différents dialectes: **phj:**²¹⁵ en *lao* ou **fi:**⁵³ en *tai dèng*, pour désigner l'"esprit", le "génie"; **thɛ:n^{h4}** en *lao*, **thɛ:n¹¹** en *tai mừng* pour désigner les "Thèn"; **khwan²¹⁵** en *lao*, **van¹³** en *tai yo*, **khwan⁵³** en *tai dèng* pour "esprit protecteur"; **saw⁵³** en *lao*, **caw²²** en *tai dèng* pour désigner le "clan"; **fa:n⁵³** en *lao*, **fa:n^{33'}** en *tai mừng* pour désigner le "hameau" ou encore **miaŋ^{h4}** en *lao*, **miaŋ⁵⁵** en *tai yo* pour désigner une "principauté", ...

(1) Tendances générale

La tendance populaire, que cela soit en *birman*, en *mōn*, en *khmèr* ou en *thai* fut de monosyllabiser ou, au plus, de dissyllabiser les polysyllabes sanskrits ou pāli par un processus d'amuïssement vocalique ou la chute d'une syllabe comme l'attestent les exemples *mōn* **cɔt** **စုတ်** <cuit> "esprit" provenant du sk *citta-* "pensée, esprit, cœur" et *khmèr* **juən** **យួន** <yuon> "Viêt (péjoratif)" provenant du sk *yavana-* "Ionien, Grec, étranger, barbare" ou **phù:m** **ភ្នំមី** <bhūmi> "village" provenant du sk *bhūmi-* "terre, sol, territoire, terrain". Les exceptions à cette règle sont rares mais existent néanmoins, comme en *birman* ou en *mōn* où les trois premiers ordinaux ont maintenu leur forme pāli écrite:

Pāli-sanskrit		Birman		Glose
<i>pathama</i>	(< S. <i>prahtama</i>)	ပထမ	pəthəmɔ	"premier"
<i>dutiya</i>	(< S. <i>dviṭīya</i>)	ဒုတိယ	dytɨjɔ	"second"
<i>tatiya</i>	(< S. <i>trīṭīya</i>)	တတိယ	tətɨjɔ	"troisième"

Mono- ou dissyllabisation:

	Sanskrit-pāli	Translittération	Phonétique	Glose
<i>birman</i>	<i>sappāya</i>	sappay	θapɛ:	"élégant"
<i>khmer</i>	<i>yavana</i>	yuon	juən	"Vietnamien"
<i>mōn</i>	S. <i>manika</i>	manik	pǎnɔc	"rubis"
<i>lao</i>	<i>kṣatriya</i> = "guerrier"	kasatt	kasat	"noble, royal"
<i>siamois</i>	<i>svarga</i>	suor	sawan	"ciel"
<i>siamois</i>	<i>kīrti</i>	ker(r)ti	(ra:ma) kian	"Gloire de Rama"
<i>khmèr</i>	<i>bhūmi</i>	bhūmi	phù:m	"village"
<i>mōn</i>	P. <i>kavi</i>	kawi	kəwɔe?	"écrivain"
<i>khmèr</i>	<i>buddha</i>	bud(dh)	pùt	"Bouddha"

Notons qu'il existe dans certains cas des doublets: des formes populaires sesqui- ou monosyllabisées et des formes savantes (bien souvent pāli) qui ont gardé la structure indo-aryenne; exemple:

khmèr (forme populaire): sanskrit *īśvara* 'iʃūr **ʔa:ɬo:** "Śiva; le Seigneur"

khmèr (vocabulaire spécialisé): pāli *issara* 'iʃsaraḥ **[ʔih sa:raʔ]** "être de rang élevé, être son propre maître".

Les règles de monosyllabisation ne diffèrent que très peu d'une langue à l'autre ; on peut prendre comme base d'analyse les études de Martini (1954) pour le *khmèr* ou celles de

Ferlus (1983) pour le *mōn*. Rappelons que chaque langue interprétera les phonèmes *sanskrits* ou *pāli* en fonction de sa phonologie intrinsèque, comme le montrent les exemples supplémentaires suivants:

	<i>Sanskrit-pāli</i>	Translittération	Phonétique	Glose
<i>birman</i>	<i>citta</i>	<i>cit</i>	seɪʔ	"élégant"
<i>mōn</i>	<i>citta</i>	<i>cuit</i>	cɔt	"esprit"
<i>mōn</i>	<i>śira</i> = "tête"	<i>ser</i>	se:	[utilisé dans des noms propres composés]
<i>Lao</i>	<i>sira</i>	<i>ser</i>	sian	"crête de gallinacé"

(2) Cas particuliers

La tendance à la monosyllabisation n'est pas absolue, loin s'en faut. La constitution rythmique des dissyllabes sanskrits n'est pas étrangère à cette entrave à la règle de monosyllabisation; ainsi, en *khmèr*³, en *mōn*, en *siamois* ou en *lao*, les lexèmes sanskrits s'analysant rythmiquement selon la séquence / - - / demeurèrent dissyllabiques, comme l'atteste l'exemple *lao* **pʰa:sa:** <*bhāṣā*> "langue parlée" provenant du sk. *bhāṣā*- "langue parlée, vernaculaire, dialecte". Les lexèmes dissyllabiques dont la séquence était / ~ ~ /, / - ~ / ou encore / ~ - / furent monosyllabisés.

Khmèr standard:

<i>Sanskrit</i>	Translittération	Phonétique	Glose
<i>śreṣṭhī</i>	<i>seṣṭhī</i>	sɛstʰɛɪ	"homme riche"
<i>adhvā</i>	<i>'ādhvā</i>	a:thvɪa	"chemin, forêt profonde"
<i>bhāṣā</i>	<i>bhāṣā</i>	pʰiəsa:	"langage, langue"
<i>pūjā</i>	<i>pūjā</i>	bo:ciə	"offrande à une divinité/ personnalité"

Lao:

<i>Sanskrit</i>	Translittération	Phonétique	Glose
<i>bhāṣā</i>	<i>bhāṣā</i>	pʰa:sa:	"langage, langue"
<i>kanyā</i>	<i>keṇyā</i>	kɛŋja:	"jeune fille"
<i>P. kumara</i>	<i>kumman</i>	kumman	"enfant"

Les formes savantes sanskrits ou *pāli* sont généralement lues dans leur quasi intégralité, en fonction de la phonologie intrinsèque de la langue réceptrice. Ainsi, le *mōn littéraire*, <*buddha*> "image du *Bouddha*" est lu **pʰɪttʰɛʔ**, <*loka*> "Monde" est lu **lɔkaʔ** à côté de sa forme <*luik*> normale lue **lɔk**, <*rājāvāṃśa*> "lignée royale" est lu **rɛʔa:ɔwɛʔ**, <*sukha*> "bonheur" est lu **saoʔkʰaʔ** à côté de sa forme <*suiik*> **sak** normale; ce sont également des termes sanskrits ou *pāli* que l'on utilisera pour signifier des statuts sociaux ou

³ Martini (1954:247).

religieux particuliers, comme en *mōn reïce* "roi" provenant du sk. *rājan* "roi, chef, dieu" ou en *lao lək* "monde" provenant du sk *loka* "espace libre; Univers, Monde".

4.3. L'indo-aryen dans le Monde khmer

(1) Bref aperçu

Le lexique khmèr s'est très tôt enrichi d'emprunts lexicaux indo-aryens (ainsi que de quelques très rares calques grammaticaux). Tout d'abord de vocabulaire sanskrit accompagnant des pans de culture hindouiste et bouddhiste mahāyāna (qui devait prendre son essor à partir du 10^e siècle); ensuite, vers le 14^e siècle, de vocabulaire pāli, langue dans laquelle se diffusait le bouddhiste théradin. Notons également quelques possibles apports dravidens (Jenner 1973) et indo-persans (Pou 2008), bien qu'une fraction appréciable de ces derniers pourraient tout aussi bien avoir été empruntés par le moyen-khmèr au cham. Le **SANSKRIT** s'est infusé dans le lexique khmèr dès son stade pré-angkorien (du 7^e au 8^e siècle AD) et jusqu'au 14^e siècle (Pou 1989:121); par ailleurs on note déjà à cette époque certains apports **PRĀKRITS** qui sont parvenus jusqu'à nous. Ainsi peut-on mentionner avec Jenner (2009a:300) et Pou (1986:264) le terme prākrit *pallaṅka* "autel, piédestal" attesté dans la stèle K.505 datée de 561 *śaka* (639 AD) alors que son équivalent sanskrit *paryaṅka* n'est pas attesté en khmèr. C'est d'ailleurs cette forme prākrite qui nous est parvenu jusqu'en khmèr moderne ប្រាណ្ណ <*pallaṅk*> [ballaŋ] (Chuon Nath 1967-8:622) notamment dans ព្រះរាជប្រាណ្ណ <*braḥ rāja pallaṅk*> [prɛəh riəc bəllaŋ] "trône royale" ou ព្រះប្រាណ្ណ <*braḥ pallaṅk*> [prɛəh bəllaŋ] "socle d'une statue du Bouddha" (Lewitz 1971:104). Notons que *pallaṅka* pourrait être un emprunt au pāli (Mayrhofer 1996:98) mais son attestation précoce en pré-angkorien nous pousse davantage à l'identifier à un emprunt au prākrit; ce n'est en effet qu'à partir des 13^e-14^e siècles que le pāli commença lentement à s'imposer en khmèr où, avec son correspondant sanskrit, il formera plusieurs doublets lexicaux qui constituent une des caractéristiques du moyen-khmèr.

Ce n'est vraiment qu'à partir de Jayavarman [VII] (sacré roi en 1181), un souverain bouddhiste⁴, que le bouddhisme *mahāyāna* (dit du "Grand Véhicule") s'imposera ainsi que le vocabulaire sanskrit qui devait l'accompagner. Aux imposants sanctuaires de pierre et à l'importance prépondérante des *brahmanes* dans la vie socio-politique du Cambodge devaient se substituer de modestes pagodes de bois servies par quelques moines; le successeur de Jayavarman [VII] (*r.* 1181-1218?), Indravarman [II] (*r.* 1218-1243), prôna un retour au brahmanisme et c'est peut-être en réaction à ce retour à la culture brahmanique que le Roi Jayavarman [VIII] (1243-1295) se convertit au bouddhisme *theravāda* (dit du "Petit Véhicule"); commence ainsi à cette époque une lente "théradisation" du Cambodge, avec comme langue de support le **PĀLI**, qui fut pour la première fois attesté dans l'épigraphie angkoriennne dans la stèle bilingue khmèr-pāli K.754 datée de 1308/9 AD. Il n'est pas aisé de poser des bornes temporelles pour le début du bouddhisme theravāda au Cambodge; les inscriptions et les monuments que nous a laissés Jayavarman [VII] trahissent une doctrine mahayaniste du bouddhisme puisant ses racines dans le culte de Lokeśvara. Par contre, la fin du 13^e siècle semble attester d'un glissement vers le bouddhisme theravāda si l'on se fie à ce que nous rapporte Zhōu Dáguān 周達觀, un ombre d'une délégation diplomatique chinoise envoyé à la Cour d'Indravarman [III] par l'empereur Temür Öljejtü Khan 帖木儿汗 (Yuán Chéngzōng 元成宗) en 1296 AD; en effet, dans le chapitre 4 sur les "Trois Doctrines" de son *Zhēnlà Fēngtǔ Jì* 真臘風土記 ("Coutumes du Cambodge"), Zhōu Dáguān mentionne

⁴ C'est d'ailleurs sous les traits du Bienveillant *Bodhisatva Avalokiteśvara* qu'il se fait représenter sur le Bayon.

l'importance religieuse des 苧姑 *zhùgū*; en vieux-mandarin, 苧姑 devait se lire [tʂʊː kuː] que l'on peut rapprocher du titre honorifique [caw gruː] employé en vieux-khmer angkorien pour désigner les "Maîtres" du bouddhisme theravāda; le 13^e siècle semble donc bien être un siècle charnière dans le remplacement du Mahāyāna par le Theravāda (Chandler 1993:55-76).

La question du pāli au Cambodge est assez problématique et mériterait davantage que ces quelques lignes qui suivent. Il faut tout d'abord noter que le pāli s'est imposé très lentement, et péniblement, face à un sanskrit solidement implanté dans le lexique khmèr, contrairement à ce que l'on peut observer dans le cas du vieux-birman (Yanson 1994; Pain 2017b) ou dans les langues thai (Finot 1917; Bizot & Lagirarde 1996); ensuite, il nous faut rappeler ici que le pāli est, par essence, une langue artificielle qui fut remodelée à maintes reprises et dont les centres de référence fluctuèrent de la Birmanie au 12^e siècle à Ceylan au 15^e siècle⁵. Enfin, il faut distinguer avec Pou (1989:120) plusieurs sortes de pāli au Cambodge; tout d'abord un PĀLI CANONIQUE, celui dont la bonne lecture et la bonne morphosyntaxe étaient seules garantes d'une ordination monastique incontestée et, surtout, incontestable; ensuite un PĀLI LOCAL attesté dans trois types de documents: (1) des compositions littéraires et épigraphiques, des formules magiques (<*mant* 'āgama' <មន្តអាណាម័ត្ត [mun ʔakum)]⁶ puisant leurs racines dans diverses superstitions locales, des œuvres cultuelles déclamées à l'occasion de grandes fêtes bouddhiques (<*pūṇy* <បុណ្យ [pōn]) et enfin de textes populaires et folkloriques en un pāli qui trahit certaines libertés quant aux respects des règles phonétiques et morphosyntaxiques à appliquer ainsi que dans le sémantisme des termes utilisés. (2) Des textes mixtes où du pāli était incorporé dans des œuvres littéraires composées en khmèr ou dans des formules thérapeutiques, ou *mant* (sk. *mantra*), récitées par des détenteurs de la science médicale, les <*lok grū* <លោកគ្រូ [lɔːk kruː], et écrites dans un khmer parsemé de pāli. (3) Enfin, des textes en khméro-pāli, c'est-à-dire des textes écrits dans un pāli suivant essentiellement les normes morphosyntaxiques khmères; ces textes sont des produits qui naquirent aux temps modernes et disparurent avec le Kampuchéa Démocratique, comme toute autre activité culturelle (qu'elle soit en pāli ou autre).

Dans la part indo-aryenne du lexique khmèr, c'est bien le sanskrit qui prédomine. Le pāli s'est tout naturellement fondu dans le lexique khmer, tout en se singularisant dans les

⁵ Sans rentrer dans les détails de la création des courants réformistes venus du Siam et la création de deux ordres monastiques (le *Mahānikāy* « Grand Ordre » et *Dhammayutt* « Petit Ordre »), nous devons signaler ici l'importance du Siam au 19^e siècle dans la diffusion du pāli au Cambodge; en effet, un nombre substantiel des moines khmers connaissaient le *pāli* exclusivement grâce aux ouvrages venus de Thaïlande (Hansen 2007:78; 91-99).

⁶ Beaucoup de ces formules magiques étaient destinées à être gravées en diagramme magique ou *yāntr* (Ang Chouléan 1986:64-6). Ces *mant āgama* sont d'un intérêt tout particulier pour les anthropologues, particulièrement pour ceux qui s'intéressent aux relations complexes qui lient la 'littératie', la 'quasi-littératie' et l'oralité; prenons l'exemple bien connu des *paritta* lu 'en miroir'; dans ces formules magiques, une double image devait apparaître: tout d'abord un texte présentant une consonance pāli, sans aucunement être du pāli, qui représentait une formule ésotérique totalement incompréhensible dont la lecture avait un effet magique et qui était le correspondant inversé d'un *paritta*; par exemple, si nous prenons la dernière ligne d'un *mant āgama* bien connu, nous avons (Pou 1989:130): (1) la formule magique *ntaṃdhavusātamminibhimassahasahumbā* dénuée de sens linguistique mais dont la lecture avait un effet performatif et qui était la lecture à l'envers (2) d'un *paritta* bouddhique: *tan tejasā bhavatu me jayamaṅgalāni*. Ce genre de formule magique associe donc (1) un texte performatif ésotérique défiant les lois de la sémantique; (2) un texte religieux s'enracinant dans la Grande Tradition bouddhiste et, enfin, (3) un texte didactique devant aider à l'apprentissage du pāli (les *paritta* étant appris par coeur et servant de modèle à tout apprentissage ultérieur du pāli).

champs sémantiques que couvrait le bouddhisme théravāda et d'autres néologismes divers et variés; en règle générale, les termes sanskrits et pāli vivent en bonne intelligence et l'autre vient souvent apporter une valeur sémantique supplémentaire inexistante dans l'un: par exemple le sanskrit *svāmī* ស្វាមី [svamɛi] "mari (littéraire)" et son correspondant pāli *sāmī* សាមី [samɛi] "principal intéressé dans une affaire", ou encore sanskrit *smārtī* ស្ម័គ្រចិត្តិ [sma(rə)ʔɛi] "sang-froid, conscience" et son correspondant pāli *sati* សតិ [satiʔ] "état attentif" (Pou 1989:125). En outre, certains termes pāli s'insérèrent facilement dans le lexique khmer pour des raisons strictement phonétiques; en effet, le paradigme consonantique sanskrit est doté d'un ensemble de phonèmes inexistant en khmer, tels les rétroflexes (qui demeurèrent, pour la plupart, inchangées en pāli)⁷, et surtout les groupes consonantiques initiaux tels que *kṣ-*, *jñ-* ou encore *ṣkr-* qui sont autant de phonèmes qui se simplifièrent en pāli, rendant cette dernière phonétiquement plus "simple" pour des locuteurs khmers; la sélection ponctuelle d'un terme pāli aux dépens d'un terme sanskrit particulièrement mal adapté à la phonétique khmère pouvait également se baser sur cette considération d'économie linguistique. La cohabitation entre ces deux stocks indo-aryens du lexique khmer commença à prendre une tournure problématique dans le courant des années 1920 avec la fondation de l'École Supérieure de Pāli en 1922 et la construction d'une ethnicité khmère dans un atmosphère déjà post-colonial (Pain 2017a:139-42): les intellectuels khmers "pālisèrent" leur langue à tous vents et créèrent ainsi un malaise linguistique au sein de leur propre communauté d'érudits. Il semble que ces termes pālisés s'entremêlant (inutilement) avec leurs correspondants sanskrits fassent désormais partie de l'*ethos* linguistique khmère.

Notons pour terminer un processus de ré-emprunt au thai-siamois. Les peuples thai sont restés pendant plusieurs siècles dans le giron de l'empire angkorien, siècles pendant lesquels les diverses langues thai ont absorbé des pans du lexique, de la culture ainsi que l'écriture khmers (Uraisi Varasarin 1984). Vers les 15^e-16^e siècles, alors que l'empire angkorien avait vu des pans entiers de son territoire lui échapper, les emprunts prirent le chemin inverse et le moyen-khmer ré-emprunta des termes sanskrits et pāli que les langues thai lui avaient auparavant empruntés. Il semblerait qu'il faille remonter au 15^e siècle et la stèle K.177 pour qu'un emprunt au vieux-thai soit attesté en khmère (Jenner 2009b:77). Il s'agit en l'occurrence du célèbre <khvān> "esprit vital (contexte bouddhiste)", que l'on retrouve aussi bien en thai-siamois ขี้ขวัญ [kʰwǎn] ou en lao ຂັ້ວນ [kʰwǎ:n] "esprit protecteur" que dans les dialectes thai du Vietnam, comme en tai noir ๑๑๗ [kʰwan⁵³]. Ce terme est arrivé jusqu'à nous en khmère moderne dans le composé <khvān nāga> ខ្មែរនាគ [kvan niaʔ] "cérémonie brahmaniste pendant laquelle l'esprit du Nāga est invoqué" (Headley *et al.* 1973:108). Citons deux réemprunts lexicaux (Lewitz 1971:107, n.7): le vieux-thai a emprunté le sanskrit *mahotsava* "grand festival" au vieux-khmer angkorien; par la suite le thai-siamois <mahorasāb> มหาหรสับ [mahawraʔsɔp] fut réemprunté en khmer <mahosrab> មហោស្រាប់ [mahaosrap] "festival, concert"; le pāli *damana* "subjugation" fut emprunté du vieux-khmer angkorien en vieux-thai (thai-siamois <daramān> ทรมาน [tʰɔraʔma:n] "tourmenter") et réemprunté par la suite en khmer sous la forme <dūnmān> ទូន្មាន [tu:nmian] "conseiller".

⁷ Les rétroflexes pāli (<ṭa ṭha ḍa ḍha ṇa> [ʈ ʈʰ ɖ ɖʰ ɳ]) demeurèrent un problème pour les locuteurs sud-est asiatiques, qu'ils soient Môn, Thai ou Khmer; voir Ferlus (1988a) et Bizot (1988:66-73) à ce sujet.

(2) Reconnotation de termes indo-aryens

Bien que l'indianisation du Cambodge soit un fait avéré, il serait erroné d'interpréter ce processus comme destructeur de la société khmère pré-indianisée, animiste (Ang Chouléan 1986). Les structures socio-politiques et religieuses du Cambodge ancien ne se sont jamais coupées de leurs racines profondes; en quelque sorte, l'indianisation du Cambodge contribua surtout à apporter un cadre nouveau et novateur au traveurs duquel les anciennes traditions pouvaient continuer à s'exprimer; même là où une "Grande Tradition" indo-aryenne s'imposait, elle ne manquait pas de s'enrichir d'une certaine « khmérité » en faisant surface sous forme d'une "Petite Tradition" strictement locale. Nous allons maintenant, assez rapidement, passer en revue certains termes sanskrits et pāli reconnoteés suivant des contingences socio-culturelles strictement khmères.

- *Avatars du 'kula' indo-aryen*

En sanskrit, *kula* signifie "famille noble", "communauté", ou encore "maison familiale". Ce terme est attesté sous les formes *kula* et *kule* en vieux-khmer pré-angkorien (Jenner 2009a:54) et signifiait davantage "parents collatéraux" par opposition conceptuelle (tardive) avec le pāli *santāna* "lignée". En moyen-khmer le mot *kule* ou *kle* (khmer moderne <klœ> ក្លែ [klaə]) acquit la signification "deux amis de même sexe liés par un serment rituel de fidélité et d'entraide" (Lewitz 1971:114), ce serment rituel étant le 'Sokha Thuom' (<sukhā dhamma> សុខាធិម្ម [sokʰa: tʰəm]). Ce sémantisme nouvellement créé ne peut se comprendre que si on le replace dans le cadre socio-culturel khmer de la vie au sein d'un *vatt*, d'un monastère bouddhiste, et de la relation qui se tisse entre un <grū 'upajjhā> គ្រូឧបជ្ឈា [kru: ʔu? pəcʰia] "Maître spirituel" et ses <sis> សិស្ស [səh] "disciples" (Pou 2002:334-7). En effet, afin de former ses disciples, le *grū*, figure d'autorité morale et intellectuelle hautement vénérée, usait d'une grande sévérité envers ses *sis* et leur travail; tout manquement à leurs devoirs de disciple, tels les corvées, les travaux intellectuels ainsi que toute fraude ou malhonnêteté étaient durement réprimés, parfois physiquement; il se créait ainsi entre ces *sis*, ou *kle* 'frères dans les épreuves', un lien quasi inébranlable forgé par le soutien mutuel que chacun d'entre eux s'apportait dans les dures épreuves de la vie monastique.

- *L'āgama: de "religion" à "magie"*

Les divers processus d'indianisation en Asie du Sud-Est ont fait couler beaucoup d'encre. Bien qu'il demeure une opposition stérile, à ce sujet, entre les sanskritistes et les anthropologues, il semble bien que les religions brahmaniques n'ait dans les faits qu'affecté hautes sphères de la société khmère. Le bouddhisme (qu'il soit mahāyāna ou theravāda), quant à lui, touchait davantage les classes populaires, ce qui précipita l'effondrement de l'édifice brahmanique dont des vestiges furent intégrés dans les cultes et croyances populaires locales; le mot sanskrit pour désigner la "religion", *āgama*, devait même être re-connoté pour ne plus signifier que "magie", <āgama> អាធិម [ʔakum] (par opposition au pāli *sāsanā* "religion (bouddhique)", <āsanā> សាសនា [sah sna:]). En outre, les déités brahmaniques —lorsque l'édifice du Cambodge vishnouïte et shivaïte s'écroula— furent reléguées au statut de génies locaux, de <nak tā> នគតា [neə? ta:]; il en est ainsi, par exemple, de Śiva, <brah 'īśūr> ព្រះឥសូរ [prəəh ʔai.sə:] ou de Viṣṇu, <brah narāyaṇ> ព្រះនរាយណ៍ [prəəh nəriəj]. Tout comme en Birmanie, seuls Indra et Brahma conservèrent leur statut de dieux brahmaniques, bien qu'en second plan car intégrés dans le bouddhisme en tant que serviteurs du Bouddha (Ang Chouléan 1986). Notons que le terme *īśvar* avec le sens "Śiva" en vieux-khmer fut réintroduit sous sa forme pāli *issara* en khmer (<'īśaraḥ> ឥស្វរៈ [ʔih saraʔ] pour signifier "être son propre maître; être de rang élevé"; c'est d'ailleurs ce nom que se

donnaient les Khmers révolutionnaires dans les années 1950, <khmaer 'iəərah> ខ្មែរឥស្សរៈ [kʰmae ʔih saraʔ] "Khmers indépendants".

Notons également le glissement sémantique qui affecta le Mont Mérou, siège des déités brahmaniques. L'emprunt qu'en fit le khmer au thai-siamois est digne d'intérêt; le thai emprunta ce mot au pāli sous la forme *मेरु meru* prononcé [me:n] qui fut par la suite emprunté en khmèr <men> មេរុ [me:n] pour désigner le lieu de crémation des princes, qui est, par ailleurs, la signification du siamois *เมรุมาศ meru māsa* [me:n ma:t] "bûcher funéraire pour les rois" (McFarland 1960:656).

(3) Angkor: esprits protecteurs et rites agricoles parés de vernis indien

Commençons par l'identification des visages du Bayon ainsi que la symbolique du Bayon dans son ensemble. Outre les identifications des visages aux Bouddha, Brahmā, Lokeśvara ou au roi Jayavarman [VII] lui-même, Dagens (2000) préfère définir le Bayon comme le centre d'un ensemble spirituel gardé par des déités protectrices territoriales autochtones, les *neak-ta* (<'nak t̄ā> ន្ទ្រតិ [neaʔ ta:]) protégeant le territoire khmer, le <sruk khmaer> ស្រុកខ្មែរ [srok kʰmae]; son hypothèse est séduisante car elle prend implicitement en considération le fait que le souverain khmer devait également s'imposer aux yeux de sa population; il est peu probable que la population rurale khmère du 12^e siècle ait été hindouiste dans les faits, il est peu probable que cette même population évoquât Brahmā, Śiva ou Viṣṇu, ces dieux sanskrits lointains, pour l'aider à avoir une bonne récolte ou à les protéger des fauves, des inondations ou la préserver des maladies⁸; quant au bouddhisme, il semble qu'il commençait à peine à s'implanter au Cambodge, depuis insuffisamment longtemps pour y avoir supplanté les déités et rites locaux. Que l'empire soit protégé par des *neak-ta* dut donner une impression de sécurité à la population khmère.

Le culte du *devarāja* angkorien a fait couler beaucoup d'encre; l'interprétation de ce culte ainsi que le rôle du *liṅga* s'inspirent largement du modèle indien, ce qui est bien compréhensible dès lors qu'on ne peut être que frappé par l'imposant appareil iconographique indien qui l'accompagne. Incidemment, Ferlus (2010) a proposé une interprétation novatrice du rôle du *liṅga* dans la royauté angkorienne; selon lui, le culte du *liṅga* dans son *phnom* (<bhnam> ភ្នំ [pʰnum] "temple-montagne") ne serait que l'aboutissement de rites agraires accomplis autour des billons d'igname. L'hypothèse de cet auteur mérite largement que l'on s'y attarde quelque peu. Toute étude sur la royauté angkorienne ne peut faire l'économie de l'analyse du culte du *devarāja* instauré, selon la stèle de Sdok Kak Thom, par Jayavarman [II] proclamé *cakravartin* ('souverain universel') sur le Phnom Kulen en 802⁹. Ce qui caractérise, de manière la plus visible le culte du *devarāja* khmer, est le fait qu'au Cambodge un *phnom* ou "temple montagne" héberge le *liṅga* royal (Stern 1934) et c'est dans la fonction de ce dernier que se cache la permanence des rites khmers.

⁸ Cette remarque est encore valable dans la ruralité indienne. En définitive, les 'grands dieux sanskrits' ne sont vénérés que dans les grands centres urbains en Inde; jusqu'à une date récente, les castes inférieures n'avaient d'ailleurs pas le droit de fouler le sol de ces lieux de culte. Les populations rurales, indiennes, balinaises ou autres, préfèrent s'en remettre à des déités strictement locales pour répondre à leurs problèmes quotidiens. Comme le note Delière (2001:170), les divinités locales sont d'ailleurs bien plus 'puissantes', bien plus 'effrayantes' que les divinités sanskrits telles Śiva ou Viṣṇu. Dans l'Inde rurale, les divinités 'sanskrites' sont en définitive bien peu invoquées.

⁹ Cf. entre beaucoup d'autres, Sahai (1970), Mabbett (1969), Coèdès (1970), Kulke (2001).

Le sémantisme du *phnom* khmèr va nous aider à comprendre sa fonction exacte. S'il est vrai que *phnom* signifie "montagne, mont", ce mot signifie également "monticule, tertre (artificiel)" et est utilisé dans divers rituels khmers, tels le < *bhnam yon* > ភ្នំយ៉ុង [p^hnum joːŋ] "monticule, tertre, dressé pour la crémation"¹⁰, le < *bhnam khsac* > ភ្នំខ្លាច់ [p^hnum k^hsac] "monticule, cônes de sable artificiels [qu'on dresse comme œuvre méritoire]"¹¹ ou encore le < *bhnam srūv* > ភ្នំស្រួវ [p^hnum srəw] "monticule de riz dressé pour le rituel du Nouvel An"¹². Les études ethnographiques de Martin (1991; 1997) ou de Porée-Maspero (1962-69) nous apprennent en effet que les Khmers pratiquaient des cérémonies autour de tertres artificiels jusqu'aux années 1970, années noires des grands bouleversements socio-culturels. Comme l'a montré Ferlus (2005), c'est très probablement par l'observation de cette coutume du tertre rituel que les observateurs chinois nommèrent la première confédération à dominance ethnique khmère, *Fúnán* 扶南 ou "(pays) des *phnom*"; le *Fúnán*, prononcé [bnam] en chinois ancien, étant probablement une transcription du *phnom* khmer prononcé [bnam] en vieux-khmer. Le *phnom* est donc largement attesté en tant que tertre rituel en pays khmer. C'est dans ce *phnom*, devenu temple-montagne, qu'est hébergé le *liṅga* dont le culte est devenu central dans le Cambodge angkorien. Les rites de fertilité autour des *phnom* furent récupérés par le culte royal; en effet, on comprend le rôle du culte du *liṅga* par les aménagements dans la "Rivière aux Mille Liṅga" dans la région des Phnom Kulen, là même où Jayavarman [II] se fit proclamer *cakravartin* en 802 AD: à Kbal Spean et Preah Thom, les Khmers ont gravé sur le lit rocheux de la rivière des centaines de petits *liṅga*, le symbolisme étant que, par ondolement naturel, l'eau courante se chargeait de la semence divine symbolique et s'écoulait vers l'aval afin d'y fertiliser les rizières et assurer une bonne récolte. Symboliquement donc, le roi détenait intrinsèquement la fertilité grâce à son *liṅga* royal.

La récupération royale de rites agricoles n'est pas rare dans l'histoire. Citons l'exemple hawaïen. Quand le Capitaine Cook arriva aux Îles Hawai'i, chacune des îles principales formait un royaume distinct, lui-même fragmenté en districts appelé *ahupua'a*, du mot *ahu* "autel du temple", à la tête desquels régnait un seigneur local. Chaque district comprenait son propre autel devant lequel les habitants présentaient des primeurs en offrande à leur seigneur local ou leur chef. Comme Valeri (1985:156) l'explique, chaque détenteur d'un titre foncier donnait en offrandes des primeurs de ses terres à la personne de qui il tenait sa dîme. Ces dons suivaient la voie hiérarchique jusqu'au sommet, au Roi, qui les consacrait aux déités principales. De telles offrandes légitimaient les droits des seigneurs et du peuple sur la terre. En tant que chef de la hiérarchie du temple, le Roi dédiait les fruits des travaux collectifs de ses sujets aux dieux. De cette façon, les rites agricoles furent absorbés dans les rituels de la royauté et la représentation symbolique de la société. Structuellement, le pouvoir des seigneurs était lié à leur relation avec le processus de production. La différence avec le culte du *devarāja* khmer est qu'aux Hawai'i, le roi est le dernier maillon dans la chaîne des offrandes jusqu'aux divinités, il verrouille son pouvoir parce qu'il est indispensable; le rite khmer veut quant à lui que le roi détienne la clé de la fertilité avec son *liṅga* royal.

L'exemple khmer montre comment l'imposante parure indienne fut utilisée afin de célébrer des cultes et des rites strictement locaux; le culte des *neak-ta* dans le cas des tours à visages du Bayon et la récupération royale de rites agricoles dans le cas du culte *liṅga*.

¹⁰ Martin (1991).

¹¹ Martin (1997:18, n.8); Guesdon (1930:1316).

¹² Guesdon (1930:1316)

4.3. L'Indo-aryen et le "Monde malais"¹³

(1) Généralités

L'importance du sanskrit sur certaines langues et sociétés du Monde malais n'est plus à démontrer. Ce qui reste à éclaircir, néanmoins, est le rôle du sanskrit dans l'émergence d'une structure étatique primitive dans les premiers siècles AD et le processus de sanskritisation de vernaculaires¹⁴, c'est-à-dire des processus sociolinguistiques par lesquels des langues locales intégrèrent massivement des éléments sanskrits pour devenir ultérieurement des langues qui rivalisèrent avec le sanskrit dans l'émergence de sociétés complexes durant ce qu'il est convenu d'appeler "l'Ère des Chartes", entre 900 et 1450 AD (Liebermann 2003:31-7).

La première phase d'indianisation, ou d'indo-aryanisation, s'étire tout au long de la première moitié du premier millénaire AD. Il semblerait que les premières inscriptions gravées en sanskrit en Asie du Sud-Est proviennent du monde malais. Il s'agit des sept poteaux sacrificiels (*yūpa*) de Mūlavarman à Bornéo vers 400 AD et de la célèbre stèle de Vō Cạnh gravée à l'instigation de Rājā Śrī Māra et datée entre le 3^e et 5^e siècle AD dans le *Línyì* 林邑, près de Nhà Trang dans le sud du Vietnam, noyau supposé de la future confédération de cités portuaires du nom de *Campā*. Ces deux documents seront étudiés avec plus de précision ultérieurement dans ce cours. Il semblerait que le rôle du sanskrit à cette époque fût de légitimer une nouvelle vision du pouvoir inter-clanique locale en l'auréolant de concepts et d'un vocabulaire d'une langue à très-haut-prestige; en d'autres termes, une nouvelle interprétation du pouvoir émergea et fût légitimée par le canal d'une langue, le sanskrit, qui tirait sa force performative du fait même de son opacité linguistique pour les non-initiés (cf. les *mant āgam* en pāli inversé du monde khmer évoqués plus haut).

Le second processus d'intégration de vernis 'indianisant' s'infusant dans certaines langues de l'aire sud-est asiatique est ce que l'on peut appeler le mécanisme de **sanskritisation de vernaculaires**; en des termes moins fleuris, il s'agit ici tout simplement de l'émergence de 'langues de chancellerie' sur base de dialectes locaux, tels que le vieux-malais ou le vieux-javanais, qui en intégrant des pans entiers du lexique, voire de la syntaxe, du sanskrit s'auréolèrent du prestige de cette langue au travers de laquelle un ensemble de préceptes religieux et d'idéaux socio-politiques devaient s'infiltrer en Asie du Sud-Est, et dont le prestige tenait pour bonne part dans l'obscurantisme performatif qu'elle devait évoquer parmi les couches non-initiées de la population. Ce processus semble avoir touché le Monde malais dès les 9^e - 10^e siècles selon des mécanismes qu'il n'est pas aisé d'identifier avec précision mais qui semblent être associés à des contingences locales socio-économiques et linguistiques diverses et variées favorables à la création d'identités communes qui commençaient à émerger par la prise de conscience d'une appartenance à un groupe linguistique commun et dominant sur un territoire précis délimité par un ensemble de chartes,

¹³ Par *Monde malais*, nous entendons une zone socio-culturelle et linguistique s'étendant de la Malaisie à l'ouest au Campā à l'est en passant par l'Archipel indonésien au sud. Il s'agit, historiquement et culturellement, d'une zone (1) où les dialectes et populations malais jouèrent une influence considérable, (2) où l'influence du monde indien s'est fait profondément ressentir, (3) où l'Islām s'est durablement implanté et (4) où la coloration linguistique est dominée par les langues malayiques, malayo-javaniques et malayo-chamiques. Cf. [Carte 7](#).

¹⁴ C'est ce que Hunter (2011) appelle le processus d'*Emphasement* (plus précisément *em-bhāṣā-ment*) qu'il insère dans une théorie très savante de la textualité en Asie du Sud-Est indianisée.

dont le contenu se devait d'une part d'être compris du plus grand nombre et, d'autre part, d'être légitimé par un vernis de prestige sanskrit auréolant une langue du pouvoir.

En se basant sur le cas ciblé du vieux-javanais (Hunter 2011:25-6), le processus (strictement linguistique) de sanskritisation peut être associé à une double technique d'incorporation d'éléments sanskrits dans un vernaculaire appelé à devenir une langue de chancellerie. Tout d'abord la technique de la **paraphrase** en vieux-javanais de vers sanskrits *śloka* attestant en outre d'une Tradition interprétative hautement développée dans le Monde malais en ce sens où les paraphrases trahissent des expansions sémantiques et lexicales significatives face au texte sanskrit correspondant. Ensuite la technique du **pratīka** consistant à employer des lexèmes, voire des syntagmes, sanskrits en vieux javanais; l'emploi de ces lexèmes et syntagmes particuliers étaient censés faire allusion à des "*parvan*" (livres) divers et variés du Mahābhārata et donna naissance à la tradition vieux-javanais des *parwa* (Zoetmulder 1983; 1993).

Notons en outre que, en quelque sorte, il s'agirait d'avantage d'une "**prakritisation**" que d'une "sanskritisation" au sens strict, à l'instar de ces pièces de théâtre du sous-continent indien où l'emploi alterné du sanskrit (pour donner voix aux rois et aux dieux) vs. prākṛit (pour donner voix aux femmes et aux 'masses populaires') est le marqueur linguistique d'une différenciation de statut. Donc, en dernière analyse un peu poussée, le vieux-javanais de chancellerie devient un prākṛit de prestige alors que le sanskrit garde son statut de langue à très-haut-prestige; le vieux-javanais de chancellerie est ainsi incorporé aux hautes sphères de l'aire linguistique (donc culturelle) indo-aryenne¹⁵.

(2) Monde javano-balinais: *Siwa* n'est pas *Śiva* et *Brama* n'est pas *Brahmā*

L'image de Bali comme sanctuaire hindou cerné par un islām agressif, comme 'musée vivant' de la civilisation indo-javanais, une civilisation dépositaire d'un héritage hindou, fut élaborée au cours du 19^e siècle par des orientalistes européens tels que Raffles (1817), Crawfurd (1820), Lévi (1933) ou encore Friederich ([1849-50] 1959). Or, ces orientalistes ont vu dans l'hindouisme balinais ce qu'ils voulaient y trouver: un hindouisme encore plus authentique qu'en Inde, dans les termes de Korn (1925) *Bali is apart ... is fijner en bezenuwd dan eenig ander deel van Indië* ('Bali est à part ... plus raffinée que toute autre partie des Indes'). L'hindouisme balinais est avant tout une construction des orientalistes, une *romance anthropologique*¹⁶, avant d'être intégrée dans la construction de leur *kebalian* ('balinité') fondée à la fois sur l'*agama* ('religion') et sur l'*adat* ('tradition') en réponse à l'agression culturelle que pouvaient représenter pour eux la pression coloniale et l'Islām. C'est ainsi que Friederich ([1849-50] 1959:11) devait nous apprendre que les brahmanes balinais maîtrisaient les textes védiques, ces derniers lui ayant désigné des manuscrits du nom de *weda*; or, comme nous l'apprend Guermonprez (2001:274), le mot est venu de l'Inde sans la chose car le terme *weda* sous sa forme déverbale *maweda* "faire *weda*" désigne une manière d'officier dans le registre de la prêtrise savante, entre autres le rituel rendu à *Siwa Aditya* par les *pedanda siwa* dans leur temple domestique¹⁷. Mais qui est *Siwa*? Est-ce réellement *Śiva*? Car si un bloc rituel shivaïste indien fut détaché de l'Inde tel quel et préservé par les *pedanda*

¹⁵ Wilhelm von Humboldt (1836), frappé de la part du sanskrit en vieux-javanais (qu'il appelait *kawi*), devait d'ailleurs apparenter cette langue au sanskrit.

¹⁶ Cf. Boon (1977); voir également Vickers (1996).

¹⁷ Le texte correspondant à ce rituel ne fut étudié pour la première fois qu'en 1966 par Hooykaas; voir également Hooykaas (1964).

siwa au cours des siècles, l'identification de *Siwa* à *Śiva* ne va certes pas de soi; le point culminant et le but ultime de la *pujā* exécutée par les *pedanda siwa* est la descente de *Siwa* dans la *tirta*, dans l'eau; c'est à cette *tirta* que le brahmane rend hommage dans un sanskrit consternant qui consiste en une juxtaposition de mots sans lien syntaxique. Il s'agit ici d'un culte de l'eau strictement indonésien¹⁸ et il est d'ailleurs révélateur que certains manuels guidant les *pedanda siwa* dans la pratique des rites se concluent par *telas ing akarya toya* ("fin de la préparation de l'eau") et que ne soit retenue de la *pujā* hindoue que sa phase symbolisant la descente de *siwa* dans l'eau. Cette *tirta* sera ensuite vendue non pas à des fidèles de *Śiva* mais aux "clients" (*sisia*) des *pedanda* pour l'achèvement, *puput*, des rites de la maisonnée, en particulier les rites funéraires dont l'enjeu est la transformation du mort en Ancêtre. Le rituel śivaïste aurait été pris pour vénérer *Siwa*, une divinité sans personnalité ni attribut mais visiblement associée au monde la montagne; nous noterons d'ailleurs que les brahmanes balinaïses rendant un culte à *Siwa*, les *pedanda siwa*, ne légitiment pas leur position sacerdotale par des textes révélés mais par une descendance commune avec leur Ancêtre *dang hyang Dwijendra*¹⁹ (Rubinstein 1991), un brahmane venu de Java à la fin des Majapahit dans la première moitié du 16^e siècle. Dans le cas de Bali, comme l'a noté Geertz (1973:77), ce qui importe est beaucoup moins la divinité qui est vénérée que le rituel qui lui est associé; dans les termes de Staal (1995:31), *Balinese ritual is a classic case of ritual without religion*: à Bali, ce qui importe, ce sont les rituels et non la religion; ce qui importe, ce n'est pas ce à quoi on croit mais comment on montre qu'on y croit.

Incidentement, nous noterons que certaines notions issues de l'hindouisme indien sont inexistantes dans l'*agama hindu Bali*²⁰; par exemple, le terme *sakti* réfère à un brahmane doté de pouvoirs spirituels, d'un pouvoir magique et supranaturel alors que l'hindouisme indien définit la *śakti* comme l'*aspect féminin de la divinité qui assure sa manifestation en cosmos* (Biardeau 1981:190)²¹; cette *śakti* indienne est inexistante à Bali. Pareillement, le *mokṣa* 'délivrance' hindou est inconnu à Bali; le *moksa* balinaïse désigne la faculté des grands Ancêtres semi-divins des nobles (les brahmanes javanais majapahit) de disparaître à la fin de leur vie sans laisser de dépouille mortelle (Guermonprez 2001:278, n.18). La même remarque vaut pour *agama*, religion en sanskrit, qui avant de trouver son sens générique actuel de 'religion' par son adoption par l'islām et le christianisme en vint au cours des siècles à porter référence à un modèle de royauté indianisée, à être associée au prestige d'une civilisation étrangère plus avancée (Picard 2008:181; Atkinson 1987:175). Nous pourrions multiplier les exemples.

Pour l'étude des anciennes sociétés sud-est asiatiques de tradition visiblement indienne telles que Java ou Angkor, nous nous basons dans une (trop) large mesure sur une interprétation 'indianisante' des reliques silencieuses que ces civilisations nous ont laissées. Cependant, les données anthropologiques actuelles ainsi que la linguistique comparée nous poussent dans des cas bien précis et pragmatiques à envisager d'autres interprétations de cette 'indianité'. Ainsi, les données (ainsi que leurs interprétations) anthropologiques sur le monde javanais non-islamique peuvent également nous éclairer sur les croyances de l'ancien Java,

¹⁸ La religion balinaïse est d'ailleurs nommée *agama tirta* 'religion de l'eau' par les prêtres brahmanes.

¹⁹ Ou *mpu Dwijendra*. Les titres *mpu* 'personne distinguée, Maître, Seigneur' (Zoetmulder 1982:1149) et *sang hyang* 'préfixe s'employant pour désigner des dieux ou des êtres saints ou divins' (Zoetmulder 1982:12) sont des titres que l'on retrouve fréquemment dans la littérature *kawi*.

²⁰ Nom sous lequel la religion balinaïse (*agama Bali*) fut officiellement reconnue par le Ministère des Cultes en 1958.

²¹ Cité par Guermonprez (2001:277, n.14).

particulièrement sur le culte de *sang hyang swayambhuwa*, ou *brahmā*, dans les régions montagneuses du volcan Bromo, régions habitées par les *Tengger* qui ont préservé un type de prêtrise non-islamique²².

La référence la plus anciennement connue de la région du Mont Bromo date d'un édit de 851 śaka (929 AD) qui offrait au village de Langgasuntan une autonomie en matière de taxation en sa qualité de lieu sacré où on vénère une déité à un endroit nommé *Walandit*; c'est dans cette région qu'est attestée une activité culturelle associée au Mont Bromo, une des chartes identifiant la déité bénéficiaire du culte à *sang hyang swayambuwa*, la 'déité' (*sang hyang*) "née d'elle-même" (*swayambuwa*), autrement dit *Brahmā* (Hefner 1985:25; de Casparis 1981:142-43; Pain 2017a:146-8). La région du volcan Bromo resta un centre spirituel important au moins jusqu'à l'aube du 15^e siècle car une charte datée de 1327 śaka (1407 AD) identifie *Walandit* comme un lieu "tabou, interdit" (*hila hila*) et ses habitants comme des "serviteurs de la déité" (*hulun hyang*) du volcan Bromo (Pigeaud 1962:III:171).

Il est tentant d'assimiler ces *sang hyang swayambhuwa* et *sang hyang brahmā* au *Brahmā* indien. Cependant, les recherches anthropologiques sur les traditions *tengger* montrent que cette déité du volcan, fut-elle nommée 'sang hyang swayambhuwa', ou *brama* qui a donné son nom au volcan, ne font aucunement référence à un quelconque *Brahmā* 'Absolu' indien mais bien à une déité puisant ses racines dans l'ancestralité *tengger* où le volcan Bromo est considéré comme le *pundhen*²³ de l'Ancêtre Fondateur (*cikal bakal*) de l'ethnie *tengger*²⁴ (Hefner 1985:59). En outre, des prières qui accompagnent la liturgie des prêtres *tengger*, le *dukun* (ou *resi pujangga*), durant les festivités du *kasada* transparaît un culte de l'eau lustrale (*dang yang banyu*) qui est un des cultes les plus résistants dans la région du volcan Bromo y-compris parmi les communautés musulmanes en contact avec les *Tengger*. L'identification des montagnes avec l'eau et la fertilité est très commune dans la littérature vieux-javanaise (Pigeaud 1962:IV:45). Dans la région du Mont Bromo tout comme à Bali, le *dukun* *tengger* et le *pedanda* ("prêtre") balinais deviennent un véhicule pour l'œuvre de la déité de la montagne: l'eau lustrale; en pays *tengger* tout comme à Bali, la

²² À propos des *Tengger*, on consultera Hefner (1983 ; 1985) ainsi que Smith-Hefner (1992). Les *Tengger*, avec les *Badui* de l'ouest de Java (Wessing 1978), sont les seuls à Java à être considérés comme ayant préservé une tradition de prêtrise non-islamique pendant les cinq siècles qui ont suivi la chute des *Majapahit*. Les informations ethnographiques à leur sujet, cependant, ne sont pas toujours très claires : sont-ils hindous ? Bouddhistes ? Animistes ? Ou musulmans *kejawan* ? Selon la tradition populaire, les *Tengger* sont les descendants des Javanais non-musulmans qui ont fui dans les montagnes à la chute des *Majapahit*. Ils y ont fui, dit-on, pour préserver leur religion appelée *agama buda* ('religion bouddhique'). Plus récemment, la plupart des *Tengger* ont identifié leur religion à l'*agama hindu* ('religion hindoue'); cette imprécision quant à leur appartenance religieuse et l'hésitation entre le *bouddhisme*, l'*hindouisme* ou l'*animisme* tient, selon nous, du fait que tout comme les Balinais (Picard 2008), les *Tengger* éprouvèrent des difficultés à dissocier l'*agama* 'religion' de l'*adat* 'tradition' en ce sens où la religion n'était pas considérée comme un domaine conceptuellement distinct d'autres aspects de la vie sociale. Comme l'a bien montré Schärer (1963:74) à propos des *Ngaju* de Bornéo, dans le monde nousantarien, la 'tradition' (l'*adat*) relève à la fois du cosmologique et du social. Notons également que la chute des *Majapahit* dans les années 1520 marque un tournant dans l'histoire culturelle de Java. Le royaume de *Majapahit* fut le dernier État hindouisé de Java mais des cours hindouisées sans réel poids politique ont pu continuer à survivre jusqu'au 18^e siècle (Pigeaud 1967:I:137; Ricklefs 1981:96).

²³ *pundhèn* ; *pepundhèn* : 1. 'an object of highest reverence (person or place)'; 2. 'spot in a village where offerings are placed (grave of founder, residence of guardian spirit)' (Robson & Wibisono 2008:604). Ce culte du *pundhen* est par ailleurs largement répandu dans tout le monde javanais.

²⁴ On lira l'analyse du mythe *tengger* de *kasada* à ce sujet (Hefner 1985:55 et sq).

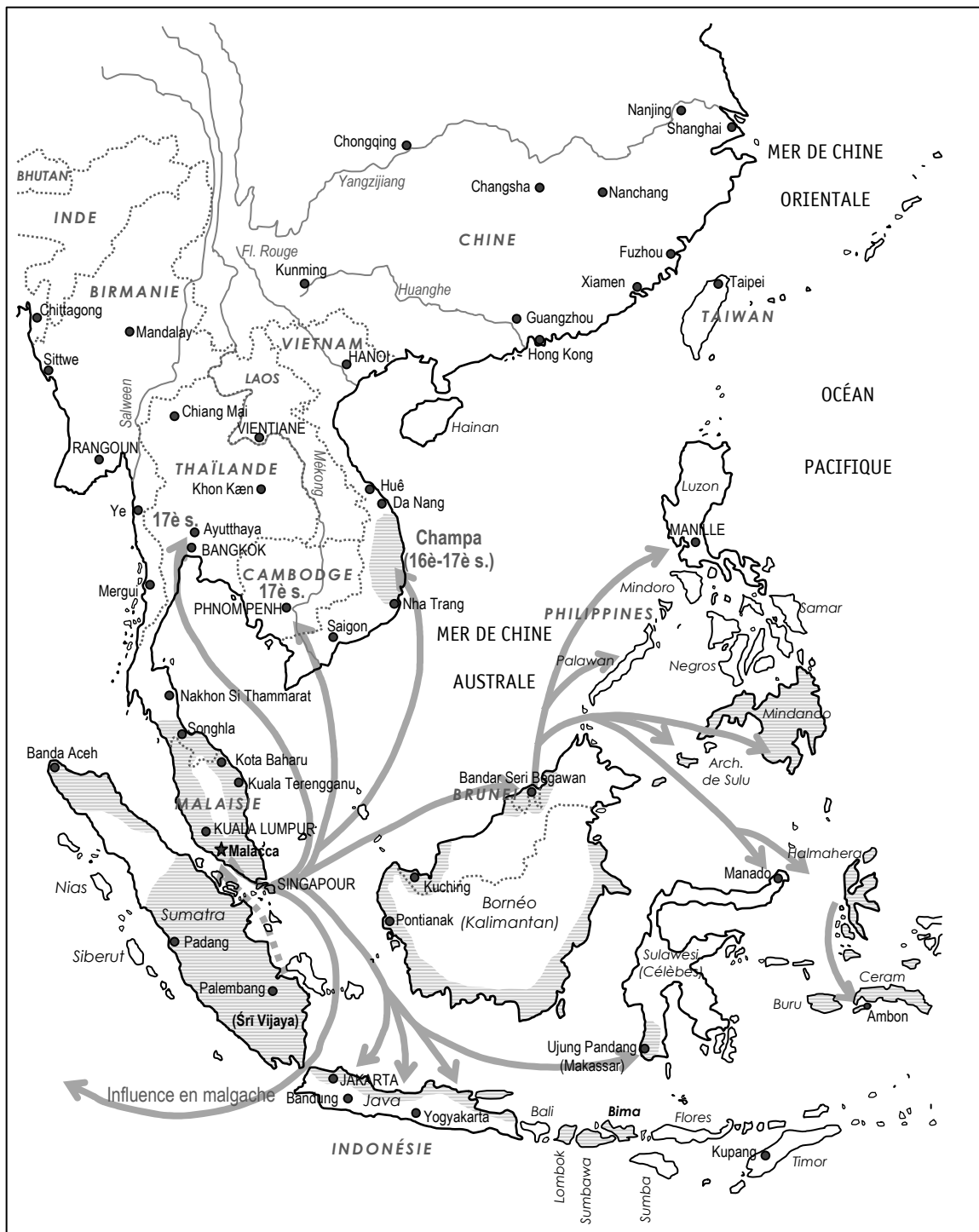
possession spirituelle du prêtre par la déité, qu'elle soit *brama* ou *siwa*, est un moyen de création d'eau lustrale (Hefner 1985; Hooykaas 1973; Guermonprez 2001).

Le *Brama* javanais et le *Brahmā* indien ne se recoupent en aucune manière; le *Brama* javanais est systématiquement en relation avec le feu; selon une légende rapportée par une œuvre du 14^e siècle, le *Tantu Panggelaran*, les *pande* ("forgerons") auraient reçu de Brahma le secret de l'art de forger (Pigeaud 1924:58-9; Guermonprez 1987:12) et l'endroit précis où Brahma forgea le fer est le volcan Bromo (Gonda 1973:219-20); l'expression *sang hyang brahmā* attestée en vieux-javanais est également en rapport étroit avec le feu en ce sens où elle signifie un feu sacrificiel dans les cérémonies marquant l'inauguration du *sīma*, terre exempte de taxation et habituellement attachée à un sanctuaire (de Casparis 1991:35; Zoetmulder 1982:254). Or, le *Brahmā* indien, l'Absolu (Biardeau 1981:183), n'a strictement rien à voir avec un quelconque feu, fût-il sacré ou non.




Comment les Javanais en vinrent-ils à adopter le nom du *Brahmā* indien pour nommer un volcan (le Mont *Bromo*)? Nous pensons qu'il s'agit ici d'une simple proximité phonétique entre le *bra* vieux-javanais "splendeur, fait de briller; préf. devant les noms de roi" et le *Brah(mā)* indien. En effet, nous pensons que les formes du vieux-javanais proviennent du proto-malayique **bara*? "braise" (Adelaar 1985:227). Le malais et l'indonésien (ce dernier n'étant qu'un dialecte malais) ont conservé *běra* dans le sens "rouge foncé"; en régionalisme javanais *brama* "feu" (Robson & Wibisono 2002:112), le Sea Dayak a *běra-běra* dans le sens "rutilant, éclatant" (Scott 1956:26) et l'iban *bəra/bra* "esprit d'une femme maléfique" (Sutlive 1994:28). Tous donc en rapport avec le feu, la braise, l'éclatant, la couleur rouge foncé.

Ces exemples tirés du monde javano-balinais nous amènent à penser que le nom est venu de l'Inde sans la chose. L'iconographie balinaise et javanaise regorge de figures indiennes stéréotypées²⁵; par exemple, *Brahmā* est bien représenté sous les traits d'une déité quadricéphale dans l'art vieux-javanais alors même que, comme nous l'avons signalé, il n'y a rien de commun entre le Brahma javanais et le *Brahmā* indien. Le *Siwa* balinais ne correspond en rien au *Śiva* indien mais semble davantage représenter une déité associée à un culte de l'ancestralité, à l'eau lustrale; en effet, la tradition balinaise veut que l'esprit des Ancêtres se réfugient dans des sources de rivières cachées dans les montagnes. Dans les deux exemples que venons de développer ci-dessus, la tentation est grande d'associer l'indianité à un simple processus de dénomination de déités strictement locales.

²⁵ Voir Stutterheim (1935) à propos de l'influence de l'Inde sur l'art vieux-balinais.



Carte 7. Expansion du malais comme langue de l'Islâm (14è-17è siècles)

-  Zones musulmanes où le malais est une langue importante
-  Voies de transmission de l'Islâm et du malais
-  (Malacca) Centre politique et culturel à la fin du 14è siècle

BIBLIOGRAPHIE

- Adelaar, Karl Alexander. 1985. *Proto-Malayic. Reconstruction of its Phonology and parts of its Lexicon and Morphology*. Alblasterdam: Offsetdrukkerij Kanters B.V.
- Alam Muzaffar. 1998. "The Pursuit of Persian. Language in Mughal Politics." *Modern Asian Studies*, 32(2):317-349.
- Ang Chouléan. 1986. *Les êtres surnaturels dans la religion populaire khmère*. Paris: Cedoreck.
- Antelme, Michel Rethy et Hélène Suppya Bru-Nut. 2013. *Dictionnaire français-khmer*. Paris: L'Asiathèque.
- Asher Catherine B. & Talbot Cynthia. 2018. *India before Europe*. New Delhi: Cambridge University Press.
- Atkinson, Jane Moning. 1987. "Religions in Dialogue: The Construction of an Indonesian Minority Religion," in *Indonesian Religions in Transition*, edited by Rita Smith and Rodgers Susan, 171-186. Tucson: The University of Arizona Press.
- Biardeau, Madeleine. 1981. *L'Hindouisme: anthropologie d'une civilisation*. Paris: Flammarion.
- Bizot, François. 1988. *Les traditions de la pabbajjā en Asie du Sud-Est*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bizot François & Lagirarde François. 1996. *La pureté par les mots (Saddavimala)*. Paris/Chiang Mai/ Phnom Penh: Presses de l'EFEO.
- Burnouf Émile et Lassen Christian. 1826. *Essai sur le pali ou langue sacrée de la presque île au-delà du Gange*. Paris: Librairie Orientale de Dondey-Dupré.
- Burrow, Thomas 1973. "The Proto-Indoaryans." *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1973(2):123-140.
- Cardona, George & Dhanesh Jain. 2003. "General Introduction." In *The Indo-Aryan Languages*, edited by George Cardona & Dhanesh Jain, 2-45. London: Routledge.
- Chandler, David P. 1993. *A History of Cambodia*. St. Leonards: Allen & Unwin.
- Chatterji Suniti Kumar. [1926] 2002. *The Origin and Delopment of the Bengali Language*. New Delhi: Rupa & Co.
- Vénéérable Chuon Nath ជួនណាត់. 1967-8. *Vacanānukram khmaer វចនានុក្រមខ្មែរ*. Phnom Penh ភ្នំពេញ: Institut Bouddhique ព្រះសាសន៍បណ្ឌិត្យ. [2 volumes].
- Clough, Benjamin. 1824. *A Compendious Pali Grammar with a Copious Vocabulary in the Same Language*. Colombo: Welseyan Mission Press.
- Crawfurd, John. 1920. "On the Existence of the Hindu Religion in the Island of Bali." *Asiatick Researches*, 13:128-170.
- Dagens, Bruno. 2000. "Les tours à visages du Bayon et leur signification." Communication au *Fifth Annual Bayon Symposium*, Siem Reap.
- Darmesteter, James. 1888. *Chants populaires des Afghans*. Paris: Imprimerie Nationale.
- Dasgupta Probal. 2003. "Bangla." In *The Indo-Aryan Languages*, edited by George Cardona & Dhanesh Jain, 351-90. London: Routledge.
- de Casparis, Johannes Gijsbertus. 1981. "Pour une histoire sociale de l'ancienne Java principalement au Xè siècle." *Archipel*, 21:125-151.
- . 1991. "The use of Sanskrit in inscriptions of Indonesia and Malaysia," in *Middle Indo-Aryan and Jaina Studies*, edited by Caillat Colette, 29-41. Leiden: Brill.
- de La Loubère, Simon. 1691. *Du Royaume de Siam. Tome Second*. Amsterdam: Abraham Wolfgang.
- Edgerton, Franklin. [1953] 2004. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.

- Elfenbein, Joseph H. 1997. "Pashto phonology." In *Phonologies of Asia and Africa (Including the Caucasus)*, Volume II, edited by Alan S. Kayes, 733-60. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Elizarenkova, T.Y. 1989. "About Traces of a Prakrit Dialectal Basis in the Language of the *R̥gveda*." In *Dialectes dans les littératures indo-aryennes*, edited by Colette Caillat, 1-17. Paris: de Boccard.
- Farhadi Abd-ul-Ghafur. 1955. *Le persan parlé en Afghanistan. Grammaire du kaboli accompagnée d'un recueil de quatrains populaires de la région de Kâbol*. Paris: Éditions du CNRS.
- Ferlus, Michel. 1983. "Essai de phonétique historique du môn". *Mon-Khmer Studies*, 12:1-90.
- . 2005. "L'intérêt linguistique des transcriptions chinoises concernant le Cambodge Ancien (Fú-nán et Zhēn-là)". Communication faite aux *Dix-neuvièmes Journées de Linguistique, Asie Orientale*. CRLAO (EHESS-CNRS) — Paris, 30 juin – 1 juillet 2005.
- . 2010. "Localisation, identité et origine du 'Javā' de Jayavarman II." *Aséanie*, 26:65-81.
- Filliozat, Pierre-Sylvain. 1988. *Grammaire sanskrite pāninienne*. Paris: Picard.
- . 2006. *Le sanskrit*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Finot, Louis. 1917. "Recherches sur la littérature laotienne." *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, 17:1-218.
- . 1928. "Revue de Georges Maspero — *Le royaume de Champa*". *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, 28:285-292.
- Friederich, Rudolf H. T. 1959. *The Civilization and Culture of Bali*. Calcutta: Susil Gupta. [Traduction anglaise de: 1849-50. "Voorlopig verslag van het eiland Bali." *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap voor Kunsten en Wetenschappen*, 22:1-63; 23:1-57].
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Geiger, Wilhelm. [1916] 2000. *A Pāli Grammar*. Oxford: The Pali Text Society.
- Ghanī 'Abd-'ul-Muhammad. 1929. *A History of Persian Language and Literature at the Mughal Court from Bābur to Akbar*. Allahabad: The Indian Press, Ltd.
- Gonda, Jan. 1973. *Sanskrit in Indonesia*. New Delhi: International Academy of Indian Culture.
- Grierson, Sir George A. 1921. *Linguistic Survey of India. Volume x: Eranian Languages*. Calcutta: Government Press.
- Guérmonprez, Jean-François. 1987. *Les Pandé de Bali. La formation d'une « Caste » et la valeur d'un titre*. Paris: Publications de l'ÉFEO.
- . 2001. "La religion balinaise dans le miroir de l'hindouisme." *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, 88:271-293.
- Hallberg, Daniel G. [1992] 2004. *Sociolinguistic Survey of Northern Pakistan, IV. Pashto, Waneci,Ormuri*. Islamabad: National Institute of Pakistan Studies.
- Haudricourt, André-G. 1975. "Les mutations consonantiques (occlusives) en indo-européen." In *Mélanges linguistiques offerts à Émile Benveniste*, 267-72. Paris: Société de Linguistique de Paris.
- Headley, Robert K. et al. 1973. *Cambodian – English Dictionary*. Prepublication Edition. [2 volumes].
- Hefner, Robert W. 1985. *Hindu Javanese. Tengger Tradition and Islam*. Princeton: Princeton University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. [1822-30] 1961. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Stuttgart.

- Henderson, Michael. 1983. "Four Varieties of Pashto." *Journal of the American Oriental Society*, 103:595-8.
- Hooykaas, Christiaan. 1973. *Religion in Bali*. Leiden: Brill.
- Hunter, Thomas M. (Jr.). 2011. "Exploring the Role of Language in Early State Formation of Southeast Asia." *NSC Working Paper*, 7:1-33.
- Jenner, Philip N. 1973. "Tamil Studies and Mon-Khmer Linguistics." In *Proceedings of the Third International Conference Seminar, Paris, 1970, International Association of Tamil Research*, pp. 207-11. Pondichéry: Publications de l'Institut Français d'Indologie.
- . 2009a. *A Dictionary of pre-Angkorian Khmer*. [Edited by Doug Cooper]. Canberra: Pacific Linguistics.
- . 2009b. *A Dictionary of Angkorian Khmer*. [Edited by Doug Cooper]. Canberra: Pacific Linguistics.
- Jones, Sir William. [1786] 1824. *Discourses delivered before the Asiatic Society: and miscellaneous papers, on the religion, poetry, literature, etc., of the nations of India*. London: C.S. Arnold.
- Kakati Banikanta. [1941] 1962. *Assamese. Its Formation and Development*. Gauhati, Assam: Lawyer's Book Stall.
- Koul Omkar N. & Schmidt Ruth Laila. 1983. *Kashmiri. A Sociolinguistic Survey*. Patiala: Indian Institute of Language Studies.
- Kroeber, Alfred Louis & Chrétien, Charles Douglas. 1937. "Quantitative Classification of Indo-European Languages." *Language*, 13:83-103.
- Kulikov, Leonid. 2017a. "Indo-Iranian." In *The Indo-European Languages*, edited by Kapović Mate, 205-213. London: Routledge.
- . 2017b. "Indo-Aryan." In *The Indo-European Languages*, edited by Kapović Mate, 214-62. London: Routledge.
- Kulke Hermann & Dietmar Rothermund. 1997. *A History of India*. London: Routledge.
- Lazard, Gilbert. 1995. *La formation de la langue persane*. Louvain: Peeters.
- Lê, Thành Khôi. 1992. *Histoire du Vietnam des origines à 1858*. Paris: Sudestisie.
- Lévi, Sylvain. 1933. *Sanskrit Texts from Bāli*. Baroda: Oriental Institute.
- Lewitz, Saveros. 1971. "Recherches sur le vocabulaire cambodgien (VII). Les doublets d'origine indienne." *Journal Asiatique*, 259:103-138.
- Liebermann, Victor. 2003. *Strange Parallels, 1: Integration on the Mainland. Southeast Asia in Global Context, c. 800-1830*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MacKenzie, Neil D. 1959. "A standard Pashto." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 22(1-3):231-35.
- McFrand, George B. 1960. *Thai - English Dictionary*. Stanford: Stanford University Press.
- Mansion, Joseph. 1931. *Esquisse d'une histoire de la langue sanscrite*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- Martin, Marie Alexandrine. 1991. "Le *phnom yong*, monument funéraire de l'ouest cambodgien." *Cahiers de l'Asie du Sud-Est*, 29-30:297-308.
- . 1997. *Les Khmers Daeum, Khmers de l'Origine. Société montagnarde et exploitation de la forêt. De l'écologie à l'histoire*. Paris: Presses de l'ÉFEO.
- Martini, François. 1954. "De la réduction des mots sanskrits passés en cambodgien." *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, 50(1):244-261.
- Masica, Colin P. 1976. *Defining a Linguistic Area. South Asia*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1993. *The Indo-Aryan Languages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mayrhofer, Manfred. 1974. *Die Arier im Vorderen Orient – Ein Mythos?* Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

- . 1994. "L'indo-iranien." In *Langues indo-européennes*, edited by Bader Françoise, 101-120. Paris: Éditions du CNRS.
- . 1996. *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen, Band II*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.
- Metcalf Barbara D. & Metcalf Thomas R. 2008. *A Concise History of Modern India*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Miller, Corey. 2014. "Pashto Dialects." In *Descriptive Grammar of Pashto and Its Dialects*, edited by Anne Boyle David, 31-44. New York: Mouton deGruyter.
- Nespital, Helmut. 1994. "The development of Literary Urdu in Delhi in the 17th and 18th centuries with regard to changes of its language structure." In *Tender Ironies. A Tribute to Lothar Lutz*, 308-25. New Delhi: Manohar.
- . 1998. "The linguistic structure of Hindavī, Dakhinī, early Urdu and Early Kharī Bōlī." *Berliner Indologische Studien*, 11-2:195-217.
- Norman, Kenneth R. 1983. *Pāli Literature including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of all the Hīnayāna Schools of Buddhism*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- . 1989. "Dialect forms in Pāli." In *Dialectes dans les littératures indo-aryennes*, edited by Colette Caillat, 369-92. Paris: de Boccard.
- Oranskij, Iosif M. 1977. *Les langues iraniennes*. Paris: Klincksieck.
- Pain, Frédéric. 2008. "An Introduction to Thai Ethnonymy. Examples from Shan and Northern Thai." *Journal of the American Oriental Society*, 128(4):641-662.
- . 2017a. "Local vs Trans-regional Perspectives on Southeast Asian 'Indianness'." *Anthropological Forum. A Journal of Social Anthropology and Comparative Sociology*, 27(2):135-154.
- . 2017b. "Towards a Panchronic Perspective on a Diachronic Issue. The Rhyme <-uiw> in Old Burmese." *Australian Journal of Linguistics*, 37(4):424-464.
- Penzl, Herbert. 1955. *A Grammar of Pashto. A Descriptive Study of the Dialect of Kandahar, Afghanistan*. Washington, DC: American Council of Learned Societies.
- Perry, John R. 2005. *A Tajik Persian Reference Grammar*. Leiden: Brill.
- Picard, Michel. 2008. "Affiliation religieuse et appartenance ethnique à Bali." *Aséanie*, 21:175-203.
- Pigeaud, Theodore G. Th. 1924. *De Tantu Panggelaran, een Oud-Javaansch prozageschrift, uitgegeven, vertaald en toegelicht*. 's-Gravenhage: H.L. Smits.
- . 1960-63. *Java in the Fourteenth Century. A Study in Cultural History. The Nāgara-Kērtāgama by Rakawī Prapañca of Majapahit, 1365 A.D.* The Hague: Martinus Nijhoff. (1960: vol. I *Javanese Texts in Transcription*; 1960: vol. II *Notes on the Texts and the Translations*; 1960: vol. III *Translations*; 1962: vol. IV *Commentaries and Recapitulation*; 1963: vol. V *Glossary, General Index*).
- . 1967. *Literature of Java*. The Hague: Martinus Nijhoff. (3 volumes).
- Porée-Maspéro, Évelyne. 1962-9. *Études sur les rites agraires des Cambodgiens*. Paris/ La Haye: Mouton. (3 volumes).
- Pou, Saveros. 1989. *Nouvelles inscriptions du Cambodge, I*. Paris: Publications de l'EFEO.
- . 2002. "Āśrama dans l'ancien Cambodge." *Journal Asiatique*, 290(1):315-339.
- . 2008. "Emprunts lexicaux khmer-moyens au monde indo-persan." *Journal Asiatique*, 296(1):141-56.
- Raffles, Thomas Stamford. [1817] 2010. *The History of Java*. Cambridge: Cambridge University Press. (2 volumes).
- Reinhorn, Marc. [1970] 2001. *Dictionnaire laotien – français*. Paris: Éditions You-feng.
- Renou, Louis. 1956. *Histoire de la langue sanskrite*. Lyon: IAC.
- Robson Stuart & Singgih Wibisono. 2002. *Javanese – English Dictionary*. Singapore: Periplus.

- Rubinstein, Raechelle. 1991. "The Brahmana According to Their Babad," in *State and Society in Bali*, edited by Hildred Geertz, 43-84. Leiden: KITLV Press.
- Schimmel, Annemarie. 2004. *The Empire of the Great Mughals. History, Art and Culture*. London: Reaktion Books, Ltd.
- Schmitt, Rüdiger. 1987. "Aryans." In *Encyclopaedia Iranica-II*, edited by Yarshater Ehsan, 684-687. London: Routledge & Kegan.
- Scott, Norman Carson. 1956. *A Dictionary of Sea Dayak*. London: SOAS.
- Shapiro, Michael C. & Schiffman, Harold F. 1981. *Language and Society in South Asia*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Shorto, Harry L. 1971. *A Dictionary of the Mon Inscriptions from the Sixth to the Sixteenth Centuries*. Oxford: Oxford University Press.
- Siddikzoda Sukhail. 2002. "Tajik Language: Farsi or nor Farsi?" *Media Insight Central Asia*, 27 (August):1-3.
- Sims-Williams, Nicholas. 2017. "Iranian." In *The Indo-European Languages*, edited by Kapović Mate, 263-286. London: Routledge.
- Staal, Frits. 1995. *Mantras between Fire and Water. Reflections on a Balinese Rite*. Amsterdam: Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen.
- Sutlive Vinson & Joanne. 1994. *A Handy Reference Dictionary of Iban and English*. Kuching: Tun Jugah Foundation.
- Tegey Habibullah & Barbara Robson. 1996. *A Reference Grammar of Pashto*. Dallas: Center for Applied Linguistics.
- Uraisi Varasarin. 1984. *Les éléments khmers dans la formation de la langue siamoise*. Paris: SELAF.
- Valeri, Valerio. 1985. *Kingship and Sacrifice. Ritual and Society in Ancient Hawaii*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Vogelsang, Willem. 2008. *The Afghans*. London: Wiley-Blackwell.
- von Hinüber, Oskar. 1983. "Notes on the Pāli Tradition." *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philologisch-Historische Klasse*, 3:67-79.
- . 1989. "Origin and Varieties of Buddhist Sanskrit." In *Dialectes dans les littératures indo-aryennes*, edited by Caillat Colette, 341-367. Paris: de Boccard.
- . 2001. *Das Ältere Mittelindisch im Überblick (2. erweiterte Auflage)*. Wien: Der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Windfuhr, Gernot. 2009. "Dialectology and Topics." In *The Iranian Languages*, edited by Windfuhr Gernot, 5-42. London: Routledge.
- Witzel, Michael. 1989. "Tracing the Vedic Dialects." In *Dialectes dans les littératures indo-aryennes*, edited by Colette Caillat, 97-265. Paris: de Boccard.
- Yanson, Rudolf A. 1994. "Mon and Pali influence on Burmese: how essential was it?" In *Tradition and modernity in Myanmar. Proceedings of an international conference held in Berlin from May 7th to May 9th, 1993*, edited by Gärtner Uta and Jens Lorenz, 356-73. Münster: Berliner Asien-Afrika-Studien.
- Zoetmulder, Petrus Josephus. 1982. *Old Javanese – English Dictionary*. Leiden: Martinus Nijhoff.
- . 1983. *De Taal van het Adiparwa. Een grammaticale studie van het Oudjavaans*. Dordrecht: Foris Publications.