



HAL
open science

Qu'est-ce qu'une ville sacrée ? Népal/Inde : Notes critiques

Gérard Toffin

► **To cite this version:**

Gérard Toffin. Qu'est-ce qu'une ville sacrée ? Népal/Inde : Notes critiques. *Revue de l'histoire des religions*, 2014, Traduction et transmission de la Doctrine dans l'histoire du bouddhisme, 231 (3), pp.467-487. 10.4000/rhr.8262 . halshs-01694827

HAL Id: halshs-01694827

<https://shs.hal.science/halshs-01694827>

Submitted on 2 Feb 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Qu'est-ce qu'une ville sacrée ? Népal/Inde

Notes critiques

What is a sacred town? Nepal/India. A Critical Review

Gérard Toffin



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rhr/8262>

DOI : 10.4000/rhr.8262

ISSN : 2105-2573

Éditeur

Armand Colin

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2014

Pagination : 467-487

ISBN : 978-2-200-92912-1

ISSN : 0035-1423

Référence électronique

Gérard Toffin, « Qu'est-ce qu'une ville sacrée ? Népal/Inde », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 3 | 2014, mis en ligne le 03 novembre 2014, consulté le 08 janvier 2018. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/8262> ; DOI : 10.4000/rhr.8262

GÉRARD TOFFIN

Centre national de la recherche scientifique
Centre d'études himalayennes

Qu'est-ce qu'une ville sacrée ? Népal/Inde Notes critiques*

À l'occasion de la parution d'un livre de Bal Gopal Shrestha sur la ville de Sankhu, l'auteur fait le point sur les recherches menées sur les espaces urbains néwar de la vallée de Katmandou au Népal. La réflexion porte sur l'importance de la religion dans ces cités et le rôle qu'y jouent les modèles cosmogoniques hindous. Les explications proposées jusqu'ici en termes de symbolisme fournissent des éléments valables, mais négligent les dynamiques sociales et les trajectoires individuelles. De nouvelles directions de recherche sont proposées dans ce sens.

What is a sacred town? Nepal/India. A Critical Review

On the occasion of the publication of a book written by Bal Gopal Shrestha on the Newar town of Sankhu, the author of this article comments on the series of research recently carried out on traditional urban spaces in the Kathmandu Valley. He analyses the role of religion and of Hindu cosmogonical models in these towns. The relevance of rituals and ceremonies is central to these issues. However, studies focusing on symbolism often overshadow the role of social dynamics and individual trajectories. Hence new lines for future research are proposed.

* À propos de: Bal Gopal SHRESTHA. *The Sacred Town of Sankhu. The Anthropology of Newar Ritual, Religion and Society in Nepal*. Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2012, 615 p (+xxiii), 15 figures and maps, 23 cm, Foreword by David GELLNER, 73 €, ISBN (13) 978-1-4438-3770-5. Le livre a fait l'objet d'une publication antérieure, à diffusion restreinte, sous le titre de *The Ritual Composition of Sankhu. The Socio-Religious Anthropology of a Newar Town in Nepal*. (CIP Data Koninklijke Bibliotheek, Den Haag), 2002, issue d'une thèse de doctorat. La publication de 2012 est l'édition révisée de ce premier ouvrage. En 1995, Bal Gopal SHRESTHA a publié également en néwari un petit livre intitulé *Sakva deya devī pyākhā*, Kathmandu, Rām Bhakta Bhomi, sur les danses *Devī pyākhā* de Sankhu.

INTRODUCTION

Il y a au moins deux manières de comprendre qu'une ville est sacrée. Dans un premier sens, la sacralité vient d'un lieu particulier, reconnu comme saint, situé dans cette localité ou à ses abords. Ce site – sanctuaire, grotte, temple, fleuve – a acquis une renommée au-delà du territoire et attire des fidèles tout au long de l'année ou à dates fixes du calendrier. La sacralité qui lui est attachée, finit par rejaillir sur la ville tout entière et lui donner une valeur religieuse spécifique. L'endroit peut, par exemple, correspondre à un lieu de pèlerinage et héberger une foule de pèlerins. Jérusalem, Lourdes, Saint-Jacques-de-Compostelle, Bénarès, sont des villes sacrées de ce type, investies d'une faveur divine ou d'une religiosité attachée au site. Dans une seconde acception, la sacralité est liée à un certain arrangement de monuments religieux ou de sanctuaires dans la cité¹. C'est tout le territoire urbain qui se trouve organisé selon des principes religieux. Le cas est fréquent lorsque l'agglomération est bâtie selon des modèles correspondant plus ou moins à une image du cosmos. La ville se voit alors entourée d'enceintes religieuses symboliques qui la protègent de l'extérieur, un dehors vu comme menaçant. Le social est imbriqué dans le sacré et les actes de la vie la plus quotidienne acquièrent une dimension religieuse. Il y a homologie entre le macrocosme et le microcosme. La cité relie le ciel à la terre, elle est travaillée d'images religieuses. Nombre de villes anciennes de l'Asie orientale et l'Asie du Sud-Est, Angkor Vat par exemple, celles de la vallée de Katmandou et du monde hindou correspondent à ce second type. Il arrive que les deux significations se combinent dans la même cité, renforçant par là même sa sainteté.

Depuis quelques années, le terme sacré a été contesté, critiqué, sans doute en référence à la vieille opposition, trop tranchée assurément, entre profane et sacré, qui fut construite par les pionniers de la sociologie française, à commencer par Émile Durkheim, et reprise par la suite par Mircea Eliade et Roger Caillois. On lui a

1. La *cité* est ici définie dans le sens de communauté religieuse, morale et politique. C'est une totalité fonctionnelle sociologique. La *ville* relève davantage de la forme spatiale et du territoire. C'est une agglomération physique. Voir à ce sujet Roncayolo, 1990, pp. 21 et 30.

reproché son contenu hétéroclite, sa définition ambiguë («ce qui appartient à un domaine séparé, interdit, inviolable» selon *Le Petit Robert*), son champ d'application trop large. Le mot reste cependant d'un emploi légitime, surtout si on le vide de ses connotations substantivistes et si on l'envisage en termes de construction, de processus (la sacralisation d'un lieu). Dans la plupart des langues extra-européennes, il correspond par ailleurs à un vocabulaire relativement précis (malgré des connotations très diverses) que l'on ne peut ignorer. Dans les langues indiennes, qui nous concernent ici, les termes utilisés pour désigner la sacralité d'un lieu urbain sont principalement : *pavitra*, *mangala*, *dhārmik*, ou *suddha*, toujours en contiguïté avec la notion de pureté, ou plus exactement d'extrême pureté. Ces termes se rapportent plutôt au premier sens distingué plus haut, bien qu'il soit difficile d'établir une séparation absolue. Dans tous les cas, ces mots s'opposent à l'extérieur (de la cité), vu comme un monde sauvage, inhospitalier, souvent couvert de forêt, *aranya*. Il n'est pas sûr qu'ils recouvrent les mêmes concepts partout et qu'ils soient attachés aux mêmes significations sur toute la planète. La distinction que nous avons établie entre deux aspects de sacré urbain correspond mal, notons-le, à l'opposition *sacer/sanctus* qui existe en latin et qui est à l'origine de notre vocabulaire sur la question. Le terme *sacer*, on le sait, combine aspects négatifs et positifs du sacré, il est double et contient en lui une part dangereuse, tandis que *sanctus*, traduit en français par «saint», n'est pas affecté par cette ambiguïté (Benveniste 1969, 2, p. 179, *sq*)². Il n'est pas toujours facile de retrouver ces nuances terminologiques en Asie.

LES TRAITS PRINCIPAUX DE LA VILLE NÉWAR

Les villes de la vallée de Katmandou, l'ancienne vallée du Népal, dans l'Himalaya central, sont particulièrement intéressantes en la matière. Elles sont prises aujourd'hui dans un processus de modernisation accéléré, mais antiquisants et historiens des religions ont toujours beaucoup à apprendre d'elles. Ces centres urbains, dont les origines remontent pour la plupart au début du deuxième millénaire, et même parfois avant, ont en effet conservé

2. Cf aussi J. Scheid, *La religion des Romains*, 2002, p. 24.

jusqu'à une période toute récente des *traits prémodernes*, du fait de l'isolement du Népal jusqu'en 1951 et de l'absence d'épisode colonial dans ce pays. Ils ont donc pu être observés et étudiés *de visu* par des ethnologues. Cette matière vivante se révèle d'une richesse exceptionnelle. Elle présente de multiples points de rapprochement non seulement avec les villes anciennes de l'Inde ou celles, disparues, de l'Asie du Sud-Est et de l'Extrême-Orient, mais aussi avec les villes méditerranéennes de l'Antiquité. Elle donne de la chair aux interprétations et aux modèles théoriques élaborés pour rendre compte de cités devenues accessibles seulement à travers les textes et les sources archéologiques. La civilisation fondamentalement religieuse et artistique dont témoignent les villes népalaises concernées appartient à l'ethnie Néwar, une population de langue tibéto-birmane. C'est le fond humain le plus ancien de la vallée de Katmandou.

Les villes néwar possèdent quatre caractéristiques principales.

1/ Les conceptions et les pratiques religieuses y jouent un rôle central, dominant, y compris dans l'organisation du territoire. Elles contribuent grandement à donner une assise aux groupes sociaux, à les définir, à justifier leur existence et elles permettent aux habitants de s'orienter dans l'espace.

2/ Deux logiques différentes y sont à l'œuvre. D'une part, un héritage ancien, vernaculaire, appartenant à un substrat commun à plusieurs populations de langues tibéto-birmanes vivant aujourd'hui au Népal. Cet héritage donne aux divinités du sol, aux puissances chthoniennes une place centrale. D'autre part, des conceptions hindoues, tantriques et royales, introduites postérieurement par des brahmanes et des rois qui cherchaient à donner à ces agglomérations un statut divin comparable à celui des grandes cités hindoues de l'Asie du Sud³.

3/ Le substrat paysan de ces villes, l'économie rurale, la proportion de paysans dans la population, y sont très importants. D'où leur nom mérité d'agrovilles. Dans bien des cas, du reste, l'origine de la cité résulte de l'agglomération de plusieurs villages. Cependant, les fonctions commerciales, très anciennes dans tous

3. Alexander von Rospatt (2009) a récemment essayé de reconstituer ces deux logiques différentes, l'une savante, bouddhiste, l'autre locale, pré-indienne (« indigenous » selon ses propres termes), dans le grand sanctuaire bouddhiste (Mahāyāna) de Svayambhū, dans la vallée de Katmandou.

les cas, l'emportent souvent dans les villes de dimension plus restreintes, celles notamment situées à la périphérie de la vallée de Katmandou, telles Pharping, Panauti et Sankhu.

4/ La plupart de ces villes sont d'anciennes cités royales, rivales et jalouses de leur identité quoiqu'unies par des liens de parenté et d'alliance. Elles se sont opposées et ont guerroyé l'une contre l'autre ou les autres pour le contrôle des routes de commerce transhimalayennes. Elles comportent toutes un ancien palais, ou les traces d'un ancien palais, qui constitue le centre symbolique de l'agglomération. Quant aux légendes d'origine, elles font souvent référence à des fondations urbaines dues à la volonté d'un roi. La tradition royale continue d'ailleurs de jouer un grand rôle dans la célébration des cérémonies, même après la destitution de la monarchie.

Certains de ces traits – l'importance de la religion et le fait royal – caractérisent de la même manière les villes anciennes de l'Inde, notamment celles du Sud, restées moins soumises aux influences de l'Islam et davantage fidèles aux canons de l'hindouisme que dans le nord du pays. Tous ces espaces urbains, népalais et indiens, sont en continuité avec la culture locale et ne marquent pas de rupture totale avec le milieu paysan qui les entoure. Elles sont faites du même tissu social, soudé autour de groupes constitués (parenté, caste, associations religieuses). S'agissant des villes indiennes, les publications ne manquent pas, mais une synthèse convaincante n'a pas encore vu le jour. Max Weber (1982, p. 41) a tenté de définir la ville hindoue par certains traits, l'absence de gouvernement urbain par exemple. Selon lui, la caste a empêché le développement d'institutions urbaines en Inde (*idem*, p. 63). Mais ces explications ne sont pas entièrement fondées, car le système des castes le plus complet se trouve souvent dans les villes (anciennes).

Personne ne s'est encore avisé de définir ce qu'est une ville hindoue, ses fondements communs. Un tel modèle, du reste, existe-t-il ? Un traité d'architecture sanskrit comme le *Mayamata* de l'Inde ancienne admet plusieurs plans urbains selon le site et ne permet pas de dégager un modèle unique. Les spécialistes tendent à souligner davantage la diversité des formes urbaines en Inde, même à l'époque précoloniale et préindustrielle (Berry & Spodek, 1971, Eyk, 1987). Cette note critique, consacrée principalement aux villes népalaises, entend contribuer à la réflexion sur cet objet complexe.

Le Népal, après tout – selon l’expression de Sylvain Lévi – « c’est l’Inde qui se fait ». Le pays a des traits particuliers mais il participe pleinement et depuis fort longtemps à la civilisation indienne. Pour certains auteurs (Levy), que nous retrouverons dans cette étude, la ville néwar présenterait même un modèle très pur de ville indienne. Le livre sur la ville de Sankhu que vient de faire paraître Bal Gopal Shrestha, lui-même néwar et originaire de cette localité, est l’occasion de faire le point sur ces questions.

BAL GOPAL SHRESTHA ET LA VILLE DE SANKHU

Bal Gopal Shrestha appartient à cette génération d’ethnologues népalais formés récemment à l’étranger (dans son cas Leiden et Oxford principalement). Avant de commencer sa propre recherche, il a été l’assistant de Bert van den Hoek, anthropologue hollandais disparu tragiquement dans la fleur de l’âge à Mumbai en 2001. Il est aujourd’hui, avec Rajendra Pradhan, l’un des meilleurs anthropologues népalais de l’ethnie néwar. Les observations qu’il nous livre ici sur la ville de Sankhu, au nord-est de la vallée de Katmandou, ne datent que de la fin des années 1990 et de l’année 2000. On reste cependant frappé à la lecture de son livre par la persistance des traits religieux et sociaux anciens. Sankhu par ailleurs est un exemple représentatif, exemplaire, de la culture néwar. Elle illustre particulièrement bien le cas des villes de la périphérie de la vallée du Népal qui doivent leur développement à l’existence d’anciennes routes commerciales et qui étaient/sont sous le contrôle de castes marchandes appartenant aux hautes castes hindoues (Catharīya et Pāñtharīya Shrestha). L’auteur utilise beaucoup mon livre *Société et religion chez les Néwar*, où se trouvent exposés les résultats de mon étude sur la ville de Panauti, comparable à beaucoup d’égards à Sankhu. Il aurait pu également citer le livre antérieur que j’ai publié sur Panauti avec des collègues architectes français chez Berger-Levrault, en 1981, livre qui combine l’analyse des modèles urbains et celle des pratiques quotidiennes autour de la notion d’« habiter » (*cf. Barré et al.*).

L’ouvrage sur Sankhu, essentiellement descriptif, dresse un tableau très complet des pratiques religieuses en usage dans cette ville de quelque 5 000 habitants, principalement néwar et parlant

le néwari comme langue maternelle. Il traite successivement des temples et sanctuaires inscrits dans l'espace urbain, de la structure territoriale, du système des organisations *guthi*, essentielles pour comprendre la vie religieuse, des rituels du cycle de la vie et des grandes cérémonies collectives fixées selon le calendrier annuel. Il livre donc une masse d'informations considérable sur les fondements religieux et sociaux de cette ville. Tout au long, l'accent est mis sur la vie cérémonielle (le chapitre VI présente cependant des données économiques de base). Les rituels sont décrits dans leurs plus infimes détails. Chaque chapitre est basé sur des faits locaux minutieusement collectés sur le terrain par l'auteur lui-même au cours de séjours répétés sur place. Ce matériel permet de mieux asseoir une interprétation d'ensemble du fait urbain néwar, trait majeur de cette civilisation. Le style parfois répétitif comporte des naïvetés mais, dans l'ensemble, les données sont claires et bien ordonnées. Il s'agit, de ce point de vue, d'un travail de première main, qui fournit des informations sûres, directement utilisables pour la comparaison. Les insuffisances toutefois ne manquent pas, surtout au plan sociologique. On aura l'occasion d'y revenir et de tenter d'y suppléer. C'est un des objectifs de cette note critique.

ORIGINE ET STRUCTURE DE LA VILLE

La ville est censée avoir été fondée sur la base de villages préexistants, sept en l'occurrence, un processus courant dans la vallée de Katmandou (Toffin 1982). Elle est divisée en huit quartiers, *tvāh*, aux limites aujourd'hui incertaines du fait de l'introduction de nouvelles limites administratives (« ward »). Les habitants d'un même quartier *tvāh* vénèrent tous le même autel du dieu à tête d'éléphant Ganesh et forment des entités séparées lors de certaines cérémonies, par exemple celle en rapport avec l'expulsion des mauvais esprits (Gathāmugah). Cette structure polynucléaire est capitale pour la compréhension de la vie urbaine. Les huit quartiers sont eux-mêmes regroupés en deux parties, la partie haute, *cvay*, et la partie basse, *kvay*. L'une correspond à l'est, l'autre à l'ouest. Hormis de rares exceptions (Patan), une telle dualité territoriale est une caractéristique du fait urbain néwar. À Sankhu, les deux parties s'opposent régulièrement à l'occasion des fêtes (notamment

la procession de la déesse Vajrayoginī dans la ville) et en termes d'affiliation politique (p. 73). L'une soutient depuis longtemps le Parti népalais du Congrès, l'autre le Parti communiste UML. De plus, les habitants de la partie haute (*cvacimi*) s'estiment supérieurs à ceux de la partie basse (*kvacimi*). Depuis trois décennies, ils ont adopté le parler de Katmandou, alors que ceux de la partie basse continuent de parler le néwari avec l'accent local, proche de celui de Bhaktapur (p. 72). Comme à Katmandou, une partie centrale, *dathu*, est reconnue dans la localité. En dépit de leurs divisions et de ces querelles intestines, les habitants parviennent à faire preuve d'une certaine unité, au moins de façade, à l'occasion de la fête annuelle. Dès qu'ils sont à l'extérieur, les habitants de Sankhu expriment par ailleurs un réel sentiment d'appartenance à leur ville d'origine. Ils forment un « nous » puissant, surtout à l'endroit des habitants des autres agglomérations.

La ville est peuplée majoritairement par des Shrestha, la caste de commerçants et de boutiquiers néwar. Cette caste hindoue domine économiquement la ville. Ses membres détiennent 67 % des terres irriguées (p. 117) et l'essentiel du commerce local. Les Jyāpu, agriculteurs traditionnels néwar, ne possèdent que 8,5 % des terres, ce qui laisse supposer des rapports de domination, voire des conflits, entre les deux castes, rapports dont malheureusement rien n'est dit dans le livre. Le bouddhisme tantrique du Vajrayāna, l'autre branche de la religion néwar, occupe aussi une place importante dans la localité. Sankhu ne compte pas de moins de neuf monastères *bāhāh* bouddhistes et les prêtres Vajrācārya jouent un rôle considérable dans la vie religieuse de la communauté. Il semble même qu'à époque ancienne, Sankhu ait été un centre bouddhiste renommé, comme en témoignent les restes de *stūpa* alentour et un des mythes d'origine de la cité (Manishaila Mahāvadāna). Les habitants de la ville, enfin, identifient un endroit situé dans le centre de la partie haute comme le lieu où se dressait autrefois un palais, *lāyku* (appelé ici aussi *bāhāh* comme à Panauti).

Dans les légendes, Sankhu (Sakva en néwari) est une ville de fondation royale. C'est la déesse Vajrayoginī qui aurait ordonné au roi Sankhadev et à son prêtre Jogdev de la créer en prenant pour modèle une conque, objet rituel important dans l'hindouisme. Les traces d'anciens murs sont encore visibles, mais, en l'absence de fouilles archéologiques, rien ne peut être affirmé avec certitude.

De la même manière, les sources historiques attestant l'existence d'un roi à Sankhu sont maigres. C'était, tout au plus, le siège d'une chefferie et d'un fort (p. 56). Il existe également un temple dédié à Taleju, ancienne divinité tutélaire des rois Malla néwar, mais il est ici situé à 500 mètres au sud du « palais », et non pas à côté, comme ailleurs. Ce site joue un rôle significatif lors de certains rituels et des fêtes (p. 70)⁴. Toutes ces données confirment l'idée selon laquelle c'est la royauté qui a imposé dans cette région la notion de ville (Toffin, 1993).

LES SANCTUAIRES PÉRIURBAINS

Dans la vallée de Katmandou, la ville de Sankhu est surtout connue pour son temple de Vajrayoginī, dédié à une divinité du tantrisme bouddhique. Le sanctuaire (Gumbāhāh) se situe à l'extérieur de la ville proprement dite, à une demi-heure de marche environ sur la colline voisine de Manicūda, au nord de la localité. Bien qu'un prêtre bouddhiste néwar Vajrācārya desserve le temple, la déesse Vajrayoginī est vénérée par tous les Néwar de Sankhu, qu'ils soient bouddhistes ou hindous. C'est la divinité principale de la ville, la gardienne protectrice, associée, on l'a vu, à sa fondation. Dans le légendaire local, ce temple est associé à neuf grottes (*pāku*), neuf plans d'eau (*kunda*) et douze confluences de rivières situés tout autour (p. 50-51). Ces sites aux chiffres canoniques renforcent la sacralité du lieu. La fête de Vajrayoginī se déroule au mois de mars-avril (pleine lune de Caitra); elle correspond, nous le verrons plus loin, à la fête annuelle de la localité – moment le plus important du calendrier rituel. D'une certaine manière, Vajrayoginī règne sur la cité et réaffirme tous les ans sa souveraineté à l'occasion de cette célébration en descendant de son temple et en paradant dans les rues. C'est une statue à face jaune de la déesse (Mhāsukhvāh māju) qui est portée dans la ville, alors que la statue à face rouge (Hyāmukhvāh māju) de la même divinité reste dans le temple sans jamais se déplacer.

L'autre centre religieux important de Sankhu est situé à quelque 800 mètres à l'est de la ville. Il s'agit de la rivière Sālinadī qui

4. Au plan administratif népalais, la ville de Sankhu n'a pas encore été transformée en *nargarpālikā* (circonscription urbaine), contrairement à Panauti (p. 59).

concentre autour d'elle un complexe religieux vishnouite (p. 348). C'est un site religieux hindou important. Tous les ans, pendant le mois lunaire de Māgh (janvier-février), le plus froid de l'année, des femmes appartenant aux hautes castes hindoues se rassemblent à cet endroit pour se baigner, faire des offrandes, jeûner et écouter la récitation de textes religieux, dont la *Svasthānī Kathā*, une histoire édifiante de Shiva et de son épouse Pārvaṭī, dont il existe un très grand nombre de variantes. Ce texte, connu dans l'ensemble de la Vallée, en milieu néwar et indo-népalais, semble être d'origine purement népalaise (p. 346). La version sanskrite la plus ancienne date de 1573 de notre ère, celle en néwari de 1603 (p. 43).

Le jeûne lié à ce site est appelé en néwari *dhalam danegu*, mot que l'on retrouve à Panauti. Des femmes extérieures à la communauté, y compris des non-Néwar, peuvent se joindre à ces célébrations, mais à distance des habitants de Sankhu (p. 343). Le *dhalam danegu* aurait été établi à Sankhu par la reine de Bhaktapur Gangā Rānī au seizième siècle (p. 344). Il est lié au culte d'une forme locale de Visnu appelée Mādhava Nārāyana, dont la statue serait originellement venue de Pharping (p. 345). Les rituels s'achèvent par un sacrifice au feu appelé *asvamedha* (p. 374) dont le nom seul évoque l'ancienne cérémonie védique bien connue. Il s'agit en fait d'un rite de conclusion exécuté par un brahmane Rājopādhyāya. Les 330 millions de dieux de l'univers y sont conviés. Au cours des cérémonies, les prêtres font passer la statue de Nārāyana à travers tous les rituels du cycle de la vie (*dasakarma*) que doit célébrer un homme au cours de son existence.

Comment interpréter ces sites périurbains. Quelle signification symbolique leur donner ? J'ai montré dans mes travaux précédents (Toffin 1984, p. 465) qu'il s'agit là d'un phénomène assez général dans l'organisation religieuse du territoire dans la vallée du Népal. Les temples de Pacalī Bhairava, près de Katmandou, de Bāl Kumārī près de Patan, de Vajravārāhī, déesse à visage de porc dont la plus connue réside près de Chapagon, se situent tous nettement en dehors de la cité à laquelle ils sont attachés. Ils sont presque toujours édifiés au milieu d'une forêt ou à côté d'un bosquet, symbole du milieu sauvage, non dompté, opposé au milieu urbain, civilisé et pacifié. La plupart de ces sanctuaires contiennent par ailleurs des versions aniconiques des divinités. Les pierres non sculptées enfoncées dans le sol qu'ils abritent s'opposent aux images iconiques vénérées dans

la ville. Leur sacralité est donc plus sauvage, obscure, dangereuse. Ces sanctuaires sont attachés à des sites « naturels » dotés d'une sacralité particulière (grotte, forêt, rivière), indépendante au départ du fait urbain. Ils n'ont vraisemblablement acquis leur signification actuelle qu'au cours d'une longue histoire, liée à la pénétration des idées religieuses hindoues dans la vallée de Katmandou et, concomitamment, à l'affirmation progressive du fait urbain.

LA SACRALITÉ DE LA VILLE

La sacralité de la ville tient non seulement à ces sites religieux suburbains, mais aussi, et surtout, à l'existence d'un certain nombre de sanctuaires dans et à la périphérie de la cité. Je fais ici référence aux temples dédiés aux Asta Mātrikā, les huit Mères divines qui entourent la localité (Gutschow & Kölver 1975, Toffin 1984). Cette ceinture de puissances divines donne à l'agglomération une dimension cosmogonique, à l'instar des dessins *mandala* utilisés par les religieux pour représenter le monde dans les rituels. Elle crée un champ de forces, de polarités reliées les unes aux autres. L'une des Mātrikā de Sankhu, Vārāhī, appelée aussi localement Vāmdā dyah, littéralement « dont l'autel non couvert est battu par les pluies », est censée être vénérée nuitamment par les sorcières (*boksi*). On la redoute tout particulièrement. Mais, selon une logique du contraire propre à ce type de panthéon, elle protège aussi des méfaits des sorcières, réputées nombreuses à Sankhu, comme dans toutes les localités néwar. Les maris de ces femmes maléfiques ont tout à craindre de leur épouse ; elles peuvent les transformer en balai et les sacrifier sur l'autel de Vāmdā dyah le jour de leur initiation. Les attaques de sorcières sont traitées, ici comme ailleurs, par les guérisseurs traditionnels néwar, *vaidya*. Vāmdā dyah protège également les récoltes de la grêle et des cochons. Mais, mécontente, elle détruit ces mêmes récoltes. Comme toujours en milieu néwar, des éléments propres à la religion locale se mêlent aux modèles cosmogoniques indiens. C'est un mélange de racines anciennes propres et d'idées captées ailleurs qui domine.

L'espace est borné d'autres manières. La ville est ainsi entourée de quatre portes, *dhvākā*, (comme le village d'Harasiddhi) qui délimitent un dehors, *dhvākā pine*, et un intérieur, *dhvākā dune*. L'une d'elle (située au sud-est) est utilisée spécifiquement lorsqu'une

femme est donnée en mariage hors de la cité, l'autre (située au sud-ouest) pour accueillir une épouse qui vient de l'extérieur. Celle du nord-est est empruntée par les processions funéraires qui vont brûler les corps des défunts à l'extérieur de Sankhu (p. 64). Le circuit de procession des divinités, *mulā* ou *mulāpu* en néwari, trace aussi les limites intérieures de la ville sainte, celle placée à la droite de la divinité processionnelle. Cet espace s'oppose à un dehors, moins sanctifié, rejeté à la gauche du dieu lors des déplacements divins.

Ces temples, ces portes, ces itinéraires donnent indubitablement une dimension cosmogonique à la cité. Sankhu est structurée selon des règles et des concepts religieux qui s'enracinent dans la pensée indienne. L'organisation religieuse du territoire renvoie à l'image d'une cité céleste où tout se voit ordonné selon les lois du cosmos. Ordre urbain et ordre moral se trouvent étroitement liés. Significativement, cette dimension sacrée inclut l'ordre social. Les castes les plus hautes dans la hiérarchie vivent dans le centre de la localité, les castes de statut moins élevées un peu plus loin, et les castes impures sont rejetées à la périphérie ou, carrément, à l'extérieur. Il y a interpénétration, homologie entre ordre social et ordre religieux. Les castes impures par exemple n'ont pas le droit de construire leurs maisons près de celles des Shrestha et des autres castes pures (p. 96). Les lois récentes en faveur des ex-intouchables, à présent appelés Dalit, semblent d'une application plus difficile à Sankhu que dans les grandes villes telles Patan ou Katmandou.

SANKHU ET LES RÉSEAUX INTER-URBAINS

Plusieurs éléments lient la ville sacrée de Sankhu au territoire religieux de l'ancienne vallée du Népal. Malheureusement, Bal Gopal Shrestha ne s'étend pas sur cette question. C'est pourtant un fait important. Les villes néwar sont unies entre elles par des réseaux multiples, constitutifs de l'unité de la civilisation à laquelle elles appartiennent. Que la statue originelle, en bois de santal, de Mādhava Nārāyana, qui préside au jeûne du mois de Māgh, vienne de Pharping, à l'autre extrémité, sud-ouest, de la Vallée, est significatif. De la même manière, que la statue de ce même dieu Mādhava Nārāyana rende visite à plusieurs sites et villes sacrées de la vallée, dont Panauti, où elle se baigne, durant ce même mois (p. 372-373), est important. Le

rôle du royaume de Bhaktapur dans l'orbite de laquelle la ville de Sankhu s'est trouvée pendant une longue période de son histoire a aussi été déterminant. Comme les autres villes néwar, Sankhu n'a jamais été isolée. Elle a appartenu et appartient toujours à un réseau de cités et ce réseau a influé considérablement sur son histoire.

Il faut bien voir que ces villes sont aujourd'hui comme hier implantées dans un espace de dimension restreinte: 550 km², 700 km² si l'on compte la vallée de Banepa, et qu'elles sont distantes de quelques kilomètres seulement. Patan est à 2,5 km de Katmandou, Bhaktapur à 15 km de Katmandou et Sankhu à 5 km de Bhaktapur. C'est là une concentration que l'on trouve rarement dans le monde méditerranéen de l'Antiquité et jamais en Inde. Traditionnellement, ces localités proches les unes des autres constituaient un semis urbain serré. Elles étaient reliées par des voies le long desquelles les denrées et marchandises étaient portées à pied à la palanche, peut-être aussi, dans certains cas, sur le dos. De multiples liens religieux reliaient aussi ces villes depuis une haute antiquité. Les rois des différents petits royaumes s'invitaient les uns les autres lors de certaines cérémonies religieuses et de représentations théâtrales. À l'échelle de la vallée du Népal tout entière, des circuits de pèlerinages ou des groupements de temples appartenant à plusieurs formes d'une même divinité (Quatre Nārāyan par exemple) rattachaient les sites religieux. Les contacts et les interactions étaient donc constants. Les villes néwar n'ont jamais été des totalités fermées sur elles-mêmes.

CITÉ ANTIQUE, VILLE NÉWAR ET MÉSOCOSME

Le livre de Bal Gopal Shrestha évoque immédiatement celui publié en 1992 par l'anthropologue américain Robert Levy (*Mesocosm*) sur la ville voisine de Bhaktapur, ancienne capitale royale hindoue qui joua un rôle capital dans l'histoire de la civilisation néwar. Les deux ouvrages entendent montrer la sacralité de ces espaces urbains et l'importance du religieux à tous les niveaux. Pour nos deux auteurs, comme pour l'architecte Niels Gutschow qui a travaillé sur l'urbanisme néwar (1975 et 1982), l'ordre social procéderait en dernière instance de la religion. Le sacré engloberait le politique et l'économique. L'ouvrage de Bal Gopal Shrestha sur Sankhu est

nettement moins problématisé. Mais l'approche reste la même : étudier une ville à travers son symbolisme, ses pratiques religieuses, ses cérémonies. Le monde des dieux, invisible, finit, ici, par avoir autant d'importance, de réalité, que le monde visible.

Dans son livre sur Bhaktapur, Levy construit en fait le modèle d'une cité sacrée, religieuse, archaïque, un type idéal de ville, inspirée en grande partie par *La cité antique* de Fustel de Coulanges (1864). Le concept de mésocosme y est défini comme un type d'organisation symbolique du monde intermédiaire entre les univers microcosmiques des individus et ceux, comme la ville, conçus comme à l'échelle du cosmos tout entier. Toute la population partagerait les mêmes valeurs, dominantes. La théorie, plus postulée que démontrée, suppose que les habitants de Bhaktapur vivent dans ce monde intermédiaire et restent entièrement régis par les univers de la parenté, du voisinage et de la caste. Pour l'auteur, ce modèle dériverait de la culture hindoue, plus précisément de l'hindouisme antérieur à la pénétration islamique (1992, p. 2, 27).

Malheureusement, cette ambition théorique est grevée par la surestimation manifeste qu'y tient la parole des brahmanes, les principaux informateurs de Levy et même, pour l'un d'eux, le coauteur du livre. Or, pour avoir travaillé avec ces mêmes brahmanes Rājopādhyāya et leur avoir consacré des travaux, je connais d'expérience la propension qu'ils ont à surinterpréter les faits et à fournir une signification religieuse en toutes occasions. Ces religieux sont capables de donner des explications sur à peu près tous les sujets, en se référant à des textes sanskrits anciens, voir en citant leurs propres travaux ! Le discours devient alors torrentiel et peut remplir des carnets d'enquête entiers. Une anthropologie du fait religieux ne se construit malheureusement pas de cette manière.

L'anthropologue risque de tomber ici dans un piège heuristique que lui tendent innocemment ses informateurs, sûrs de leurs visions et forts de leur autorité religieuse. Les spécialistes des villes antiques ne sont-ils pas du reste confrontés à un type d'obstacle analogue face aux restes archéologiques qui, par définition, ne restituent qu'une part de la réalité ? Dans l'enquête ethnographique, ce penchant pour le discours religieux fait souvent passer au second plan les événements de la vie privée et familiale, sur lesquels les Newar sont beaucoup plus discrets, et même secrets. L'exubérance des faits religieux ne

sert-elle pas, finalement, à cacher cet arrière-plan, cette dimension infra-sociale, à les tenir loin des regards étrangers ?

Une ville, fût-elle antique, prémoderne, ne peut s'étudier à travers son seul symbolisme, ses rituels, ses cérémonies. L'horizon social néwar est beaucoup plus segmenté. Les faits religieux ne sont pas toujours vécus, appropriés de la même manière par toutes les castes. Et les ségrégations de la vie quotidienne ne sont pas toujours acceptées par les ex-intouchables. Dans son *Hierarchy and its Discontents*, consacré, lui aussi, à Bhaktapur, l'anthropologue américain Steven Parish s'est attaché à traquer les différences de point de vue entre castes hautes et basses, à l'échelle individuelle, sur la base d'interviews personnelles. Son livre montre comment les valeurs et les règles sont vécues, acceptées ou rejetées. Il ne convainc pas entièrement mais l'approche demeure intéressante.

L'importance du religieux ne doit évidemment pas être disqualifiée. C'est indiscutablement une source de préoccupation première pour les habitants. Le sacré apparaît dans cet univers urbain comme constitutif du lien social (Toffin 1982). Il convient toutefois de réintroduire les dynamiques sociales et individuelles, et d'élargir le champ d'enquête au social et à l'infra-social. Comment ne pas être surpris, à cet égard, par l'absence de paroles féminines dans les enquêtes et analyses publiées jusqu'ici⁵ ? Cette littérature anthropologique reflète un monde exclusivement masculin (hormis les déesses), donc amputé d'une de ses parties constituantes. Pour remédier à ces lacunes, un changement de regard est nécessaire. Les histoires de vie et les trajectoires individuelles, masculines et féminines, manquent cruellement. Elles mériteraient de passer au premier plan⁶.

LA VILLE-SPECTACLE

Bal Gopal Shrestha décrit en détail la fête de Vajrayoginī, déesse protectrice de Sankhu (ch. 14). Comme toutes les fêtes locales, cette célébration tient une place centrale dans la vie sociale et religieuse

5. Significativement, l'expression *misā khā*, les « paroles (ou affaires) de femmes », est toujours péjorative en néwari.

6. Robert Levy avait, il est vrai, prévu un second tome, voué aux cas individuels. Sa mort en août 2003 l'a empêché de mener ce projet à bien.

de la communauté territoriale. La ville devient alors spectacle et représentation. L'auteur mentionne même l'existence d'un vieux compendium en néwari et en sanskrit consignnant ce qu'il convient de faire à cette occasion (p. 45). J'ai insisté ailleurs (Toffin 2010) sur la dimension sociologique de telles performances. La procession des dieux, lors de telles fêtes, persuade les participants que la ville est bien un édifice commun, un lieu d'harmonie où chacun a sa place. Elle met en scène les hiérarchies internes et favorise l'unanimité ainsi que l'adhésion des castes les plus basses aux valeurs des castes supérieures. Cependant, comme on l'a vu, ces fêtes font aussi resurgir de vieux conflits et peuvent donner lieu à des échauffourées. Il y a toujours beaucoup de domination refoulée dans cet ordre social et territorial, faussement immuable.

Le livre se conclut par l'étude des danses sacrées *devī pyākhā*, exécutées chaque année dans la ville de Sankhu lors des fêtes de l'Indra Jātrā, en août-septembre ou dans les semaines qui suivent. Cette danse appartient au répertoire du théâtre sacré néwar et doit sans doute être mise en relation avec la chorégraphie du même nom qui se donne au même moment dans la vieille ville de Katmandou, quartier de Kilagal (Toffin 2012). Trois divinités y participent : Candī, Devī et Bhairara. Les religieux affirment que la déesse Vajrajoginī prend la forme de ces trois puissances divines durant la représentation. Un prêtre bouddhiste néwar Vajrācārya est attaché à la danse et célèbre les rituels les plus importants destinés à vénérer Nāsadyah, le dieu de la danse et du théâtre néwar, et ses deux associés divins, Simhinī et Byāghrinī, le premier à face de lion, le second à face de tigre. Ce prêtre préside également aux rituels qui transforment le corps des danseurs en corps divin, apte à incarner des dieux. Le maître de danse, *pyākhā guru*, qui dirige l'apprentissage des interprètes, appartient, lui, à la caste des Shrestha. Ces données rappellent le rôle fondamental de la musique et du théâtre dans le fait urbain dans la vallée de Katmandou (Toffin 1998). La plupart des localités néwar disposent en principe de troupes de danseurs non professionnels qui se produisent à dates fixes du calendrier.

La ville néwar ne va pas sans fête, théâtre et danse. Ces performances donnent à la ville sa part de liberté, de légèreté, de fiction, d'ironie même à l'occasion de la fête de la vache et de l'Indra Jātrā. Il est du reste remarquable que toutes les villes (et villages) comportent de multiples estrades rituelles en pierre, *dabū*, spécialement consacrées

aux représentations théâtrales et aux danses sacrées. À Sankhu, il était traditionnellement interdit d'utiliser ces estrades à d'autres fins que les performances théâtrales. Mais aujourd'hui, elles servent couramment de lieu de réunion pour les meetings politiques. Personne ne s'est opposé à ce nouvel usage (p. 73).

CONCLUSION : LE SACRÉ ENTRE PRIVÉ ET PUBLIC

En dépit de certaines difficultés méthodologiques que j'ai rappelées et d'une vision assez intemporelle, oubliant notamment le choc qu'a pu constituer pour la société néwar la conquête Gorkha à la fin du dix-huitième siècle, le livre de Bal Gopal Shrestha corrobore les travaux précédents sur la ville néwar. Ces ensembles urbains – comme la ville hindoue traditionnelle – sont bien fondés principalement sur la religion. Le catalogue des interdits est inépuisable et les sanctuaires président pour une large part à l'organisation de la vie sociale. Pour être plus précis, Sankhu, comme Panauti ou Bhaktapur, sont des villes sacrées dans les deux sens définis au début de ce travail : le site (instance locale, géographique) et l'ordre socioreligieux (instance sociologique) sont tous deux au rendez-vous. Le religieux est d'autant plus important que les univers urbains évoqués ici n'ont pas de corps politique réel, hormis la royauté et le système des castes. Elles ne sont basées sur aucun contrat social.

La publication que nous venons d'analyser ne corrige cependant pas les impasses des travaux antérieurs sur la ville néwar. Les livres de Robert Levy et de Niels Gutschow pèchent clairement par leur interprétation exclusive en termes de symbolisme. Ils sont peu diserts sur les dynamiques internes, les passages des groupes de parenté ou d'unités quasi parentales à l'espace urbain global et les visions endogènes (hors celle des prêtres). Pour qui connaît ces univers de l'intérieur, ces ouvrages restent finalement à la surface des choses, comme extérieurs aux gens qui l'habitent. Quiconque vit ou a vécu dans un *bāhāh*, ces anciennes unités monastiques bouddhiques néwar, qui forment encore aujourd'hui autant de noyaux quasi autonomes à Patan (et autrefois à Katmandou), a du mal à se retrouver dans ces notions de mésocosme et de symbolique urbaine. *L'esprit de la ville* réside autant dans ces espaces semi-privés que dans les géométries cosmogoniques que dessinent les temples II

manque quelque chose dans les modèles proposés, qui, en termes anthropologiques, est peut-être l'essentiel.

Comment, notamment, penser l'opposition privé/public dans ces mondes urbains ? Y a-t-il opposition ou congruence (comme le postule Robert Levy dans son livre) entre ces deux sphères ? C'est un sujet qui n'a toujours pas fait l'objet d'études approfondies et mériterait de plus amples recherches. La vie quotidienne, familiale, est emplie de gestes que l'on peut qualifier de *religieux*. Mais comment entendre cet attribut ? Ces gestes, ces observations correspondent en fait à un code de conduite inscrit plus globalement dans les relations sociales et se présentant comme polyvalent, profane et sacré simultanément. Les cloisons ne sont pas étanches et admettent de multiples passages, *dans les deux sens*. L'horizon sémantique externe n'explique pas tout. Nombre de pratiques religieuses ne s'éclairent que par référence à cette sphère privée. Elles ne font que reproduire ce qui se passe à un niveau familial plus intime, sans que l'on sache toujours établir l'antériorité d'une sphère sur l'autre.

Il faut par ailleurs rappeler que ces villes qui, jusqu'au dix-neuvième siècle, ne dépassaient pas 30 000 habitants pour les plus grandes (Katmandou, Bhaktapur, Patan), sont des milieux d'interconnaissance bien éloignés de l'anonymat des cités modernes. Peu de choses échappent au voisinage. Ces cercles étroits d'appartenance sont d'une pesanteur sociologique extrême et rendent difficile (mais pas impossible) toute intimité. Nous sommes dans des sociétés *du vu et du su*, où la première chose que l'on demande à la personne rencontrée dans la rue est où il va. C'est une formule de politesse, mais sa charge inquisitoriale n'est pas négligeable. Quant aux commérages, ils sont légion. Il est difficile de ne pas tenir compte de ces éléments, même quand on parle de *religieux*. Les réalités, autrement dit, ne sont pas toutes symboliques, et le symbolique ne peut se résumer entièrement à des conceptions allogènes hindoues ou bouddhistes édictées par des prêtres. Il est grand temps de fixer un autre cap et de rendre notre savoir plus complexe en ces domaines. D'autant que ces villes se transforment rapidement et que d'autres éléments socio-économiques jouent un rôle grandissant⁷.

gtoffin@vjf.cnrs.fr

7. Je tiens à remercier Nicolas Sihlé (Centre d'études himalayennes) pour ses remarques et suggestions à partir d'une première version de ce travail.

BIBLIOGRAPHIE

- BALLHATCHET, Kenneth & HARRISON, John (eds.). 1980. *The City in South Asia. Pre-Modern and Modern*. London, Curzon Press.
- BARRÉ, Vincent, BERGER, Patrick, FEVEILE, Laurence, TOFFIN, Gérard. 1981. *Panauti, une ville au Népal*. Paris, Berger-Levrault («Architectures»), Préface de Corneille JEST.
- BENVENISTE, Émile. 1969. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* (vol. 2 : Pouvoir, droit, religion). Paris, Éditions de Minuit.
- BERRY, Brian J. L. & SPODEK, Howard, 1971. «Comparative Ecologies of Large Indian Cities», in *Economic Geography*, vol. 47, p. 266-285.
- CHATTOPADHYAYA, B.D. 1997. «The City in Early India: Perspectives from Texts», *Studies in History*, 13, 2, p. 181-208.
- ECK, Diana, L. 1982. «The City as a Sacred Center» In *The City as a Sacred Center. Essays on Six Asian Contexts*, B.S. Smith & H.B. Reynolds (eds). Leiden, Brill, p. 1-11.
- DAGENS, Bruno. 1970-1976. *Mayamata, traité sanskrit d'architecture*, éd. critique, trad. et notes, 2 vols., Pondichéry, Institut français d'indologie (PIFI, 40).
- FUSSMAN, Gérard, MATRINGE, Denis, OLIVIER, Eric *et al.* 2003. *Naissance et déclin d'une qasba : Chanderi du x^e au xviii^e siècle*. Série Chanderi, sous la direction de Gérard FUSSMAN et Kahaiya LAL SHARMA. Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, fascicule 68.1. 3 volumes sous coffret. Paris, Collège de France
- GUTCHOW, Niels. 1982. *Stadtraum und Ritual der Newarischen Städte im Kathmandu-Tal. Eine Architecturanthropologische untersuchung*. Stuttgart, Verlag W. Kolhlhammer.
- GUTSCHOW, Niels & KÖLVER, Bernhard, 1975. *Bhaktapur: Ordered Space Concepts and Functions in a Town of Nepal*, Wiesbaden, Nepal Research Centre Publications.
- HOEK, A.W. (Bert) van den. 1993. «Kathmandu as a Sacrificial Arena», in P.J. NAS (ed.), *Urban Symbolism*, Leiden, E.J. Brill., p. 360-377.
- LÉVI, Sylvain. 1905-1911. *Le Népal. Étude historique d'un royaume hindou*. Paris, Annales du Musée Guimet (3 volumes).
- LEVY, Robert. I & RAJ RAJOPADHYAYA, Kedar, 1992. *Mesocosm: Hinduism and the Organization of a Traditional City in Nepal*. Berkeley, California University Press.
- MISKELL, Stephen L. 1993. «À Critique of Levy's Theory of the Urban Mesocosm», *Contributions to Nepalese Studies*, vol. 20, n° 2, p. 231-254.

RAMANUJAN, A.K. 1970. «Toward an Anthology of City Images», in Richard G. FOX (ed.) *Urban India: Society, Space and Image*. Durham, Duke University (Monograph n° 10)

RONCAYOLO, Marcel. 1990. *La ville et ses territoires*. Paris, Gallimard («Folio»).

ROSPATT, Alexander von, 2009. «The Sacred Origins of the Svayambhūcaitya and the Nepal Valley. Foreign Speculation and Local Myth», *Journal of the Nepal Research Center*, vol. XIII, p. 33-91.

PRADHAN, Rajendra, 1986. *Domestic and Cosmic Rituals among the Hindu Newar of Kathmandu, Nepal*, thesis Ph.D., Delhi University.

PARISH, Steven M. 1996. *Hierarchy and its Discontents. Culture and the Politics of Consciousness in Caste Society*. University of Pennsylvania Press.

SCHEID, John. 2002. *La religion des Romains*. Paris, Armand Colin («Cur-sus»).

TOFFIN, Gérard 1981. «Espace urbain et religion; à propos des villes néwar», in *L'Homme et la maison en Himalaya: Écologie du Népal*, Paris, 1981, Éditions du CNRS («Cahiers népalais»), p. 81-91 (Version anglaise parue dans *Man and his House in the Himalayas*. Edited by G. TOFFIN, 1991).

TOFFIN, Gérard, 1982. «La notion de ville dans une société asiatique traditionnelle; le cas de la vallée de Kathmandou», *L'Homme*, XXII, 4, p. 101-117.

TOFFIN, Gérard, 1984. *Société et religion chez les Néwar du Népal*. Paris, Éditions du CNRS.

TOFFIN, Gérard, 1990. «Mythes de fondation et symbolique de la ville. Le cas de la vallée de Kathmandou», *Diogène.*, 1990, n° 152, p. 97-118 (Version anglaise parue sous le titre «Mythical & Symbolic Origins of the City. The Case of the Kathmandu Valley», *Diogenes*, n° 152, 1990, p. 101-123).

TOFFIN, Gérard, 1991. «La ville comme texte: sémantique de la cité royale en Asie du Sud», *Annales E.S.C.*, n° 3, p. 667-680.

TOFFIN, Gérard, 1993. *Le Palais et le Temple. La fonction royale dans l'ancienne vallée du Népal*. Paris, CNRS Éditions (Coll. «Monde indien et himalayen»). Nouvelle édition: 2005.

TOFFIN, Gérard. 1998. «Le Tambour et la ville. De l'ethnomusicologie à l'anthropologie urbaine (Népal)», *L'Homme*, 146, p. 113-142.

TOFFIN, Gérard. 2002. «Les Cités-Royaumes de la vallée du Népal, ca. 1482-1769» in *A Comparative Study of Six City-State Cultures*. Ed. by

Mogens Herman HANSEN, Reitzels Forlag (Historisk-filosofiske Skrifter 27), Copenhagen, 2002, p. 107-123.

TOFFIN, Gérard. 2010. *La fête-spectacle. Théâtre et rituel au Népal*. Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

VERGATI, Anne. 2004. «Modèle hindou de ville royale, Népal, Inde du Nord (XII^e-XX^e siècles)», *Journal des africanistes*, 74, 1/2, p. 435-455.

WEBER, Max. 1982 (1947). *La Ville* (traduit de l'allemand par Philippe Fritsch). Paris, Aubier/Montaigne.

WHEATLEY, Paul. 1971. *The Pivot of the Four Quarters. À Preliminary Enquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City*. Chicago, Aldine.

ZANEN, Sj. M. 1986. «The Goddess Vajrayoginī and the Kingdom of Sankhu (Nepal)», in Jean-Claude GALEY (ed.), *L'espace du temple*, Paris, Éd. de l'EHESS (col. *Purushartha*, 10), p. 125-66.