SORBONNE UNIVERSITÉ - Faculté des Lettres

ÉCOLE DOCTORALE 0124
Centre de Recherches sur l'Extrême Orient de Paris-Sorbonne

THÈSE

pour obtenir le grade de
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ SORBONNE UNIVERSITÉ

Discipline : Théorie et Pratique de l'Archéologie

Présentée et soutenue par :

David Cornélius ANDOLFATTO

le 23 décembre 2019

LE PAYS AUX CENT-VINGT-CINQ-MILLE MONTAGNES
Étude Archéologique du Bassin de la Karnali (Népal) entre le XII^{e} et le XVI^{e} siècle

VOLUME 1 : TEXTE

Sous la direction de :

Mme Édith PARLIER-RENAULT - Professeur, Sorbonne Université

et de

Mme Marie LECOMTE-TILOUINE - Directrice de Recherche, CNRS, LAS

Membres du jury :

M. Osmund Christie BOPEARACHCHI - Directeur de Recherche Émérite, CNRS

M. Charles RAMBLE - Directeur d'Études, EPHE

M. Philippe CHARLIER - Maître de Conférence, Département de la Recherche et de l'Enseignement, Musée du quai Branly - Jacques Chirac

À mon frère, ma mère et mon père.

À Dominique Baudais, insatiable arpenteur de la Karnali.

AVANT-PROPOS ET REMERCIEMENTS

Mon intérêt pour le patrimoine du Népal occidental est né en 2013, avec la lecture des travaux de Guiseppe Tucci qui y mena une expédition dans les années 1950[1], et celle d'un article de la revue *Heritage Nepal*, qui dénonçait le triste état de conservation dans lequel se trouvaient de nombreux vestiges de la région de Dailekh. L'auteur indiquait également que sur l'un de ces monuments (un pilier mémoriel de Dullu) se trouvait la plus ancienne inscription en langue népalaise. Le pilier en question est bien trop endommagé pour confirmer cette assertion mais il m'est très vite apparu, d'après les quelques publications disponibles, que j'étais en présence d'un patrimoine encore peu étudié mais d'une grande importance pour les études himalayennes.

En automne 2013, après m'être inscrit en doctorat sous la co-direction de Mmes Édith Parlier-Renault (Sorbonne Université) et Marie Lecomte-Tilouine (CNRS, LAS), j'ai eu la chance d'être invité à passer un semestre à Ann Arbor (University of Michigan) par Mr. Nachiket Chanchani (Assistant Professor) en tant que « guest-scholar ». Au contact de Mr. Chanchani j'ai pu me familiariser avec l'architecture de l'Himalaya central et ses méthodes de datation. Un premier séjour de terrain dans le bassin de la Karnali a pu être mené sous les auspices d'un programme ANR dirigé par Mmes Marie Lecomte-Tilouine et Anne de Sales en été-automne 2014.

En 2015 est organisé un second séjour, dans les districts de l'extrême ouest du Népal, à la frontière avec l'Inde. Le 25 avril, mon assistant Amit Shaha et moi-même relevons le site d'un éperon rocheux dans le district de Dadeldhura. Un coup de vent imprévu nous percute, nos téléphones sonnent, un tremblement de terre vient de secouer le centre du Népal. Cinq jours plus tard, nous sommes de retour dans une vallée de Kathmandou vidée de sa population. L'UNESCO me propose de participer à la reconstruction et à la préservation du patrimoine népalais et m'engage comme consultant. Je suis finalement resté trois années sur place, à diriger ou à participer à différents projets de fouilles archéologiques ou de conservation. Deux autres séjours dans la Karnali ont eu lieu durant ces années mouvementés, en 2016 et en 2018 (également financés par l'ANR). Fin juin 2018 tombe la nouvelle de la validation de ma candidature à une bourse de fin de thèse du Musée du quai Branly-Jacques Chirac. Ainsi ma recherche a pu

[1] Tucci 1956.

reprendre ou je l'avais laissée en avril 2015, et se conclure par la présente thèse, rédigée au quai Branly durant l'année universitaire 2018-2019.

Cette thèse a bénéficié du soutien de nombreuses personnes dont les contributions méritent d'être mentionnées dans ces premières lignes.

Je souhaite tout d'abord remercier Édith Parlier-Renault dont les précieux conseils m'ont considérablement aidé à naviguer tout au long de ces six années de labeur. Mes recherches n'auraient pas été ce qu'elles sont sans la précieuse aide de Marie Lecomte-Tilouine, qui m'a donné accès à une partie de sa riche documentation sur l'ouest du Népal et n'a jamais été avare d'informations ni de son amical soutien.

Les missions de terrains ont entièrement été financées par un programme de l'Agence Nationale de la Recherche (ANR) dirigé par Anne de Sales et Marie Lecomte-Tilouine, à qui je dois les plus respectueuses considérations. Les séjours n'auraient pu se dérouler sans la précieuse aide de mes assistants de terrain, à commencer par ma sœur de cœur, Sunita Rai (2018), ainsi que Prakash Khadga (2014) et Amit Shaha (2015 et 2017).

Dès 2013 je suis entré en contact avec Dominique Baudais, qui m'a généreusement confié sa documentation archéologique du district de Jumla. Une partie de cette riche documentation est présentée dans cet ouvrage. Je tiens à le remercier pour avoir partagé le fruit de tant de labeur.

Les tremblements de terre de 2015 et les années qui suivirent m'ont éloigné de la thèse. Dans le désastre il m'a néanmoins été permis de rencontrer de nombreux spécialistes du patrimoine himalayen. Christian Manhart et Thomas Schrom tout d'abord, avec qui j'ai travaillé durant trois années pour le bureau de l'UNESCO de Kathmandou et qui m'ont transmis les bases de la conservation du patrimoine. Mes collègues architectes et ingénieurs Alina Tamrakar, Manjari Shakya, Renu Maharjan, Shraddha Basnyat, Cristeena Chitrakar, Purushottam Awal, Pierre Gérard-Bendele, Ludovic Dusuzeau et Andres Arce, avec qui j'ai eu la chance d'apprendre chaque jour sur le terrain.

Au Musée du quai Branly-Jacques Chirac, qui m'a soutenu lors de la dernière année de thèse, mes remerciements vont à l'équipe de la Direction de la Recherche et de l'Éducation et à mes collègues boursiers : Emmanuella Canghiari, David Chaunu, Philippe Charlier, Hadrien

Collet, Vincent Guigeno, Tonda Maheba, Marian Nur Goni, Aline Pighin, Konrad Rybka, Erika Trowe, Philippe Charlier et Leandro Varison.

J'ai également reçu le soutien d'amis et de spécialistes de l'Himalaya : Audrey Abraham, Ian Alsop, Ben Ayers, Dina Bangdel, Franck Bernède, Daniela Berti, Devendra Bhattarai, Nicolas Brizault, Katia Buffetrille, Analicia Busha, Amrit Man Buddhacharya, Claire Burkert, Nachiket Chanchani, Jean-Luc Cortes, Hubert Declerc, Quentin Devers, Naljor Tsering Thewo Dmu, Bernhart Emmerich, Loïc Freyburger, Niels Gutschow, Magali Jenny, Vishal Khandelwal, Yury Khokhlov, Wolfgang Korn, Jérôme Lanfranchi, Yannick Laurent, Rolan Lin, Christian Luczanits, Nils Martin, Étienne Mathieu, François Pannier, Mahes Raj Pant, Charles Ramble, Rohit Ranjitkar, Marielle Richon, Alexander von Rospatt, Inap Raj Shrestha, Sukra Sagar Shrestha, Alexander Smith, Denis Vidal et Anne Vergati.

REMARQUES GENERALES

La langue d'origine est précisée en fonction du contexte (Ju. = jumli, Nép. = népali, New. = néwari, Skt. sanskrit, Tib. = tibétain). Les termes en jumli, népali, sanskrit et néwari sont transcrits suivant la méthode de translitération IATS (International Alphabet of Sanskrit Transliteration).

Les termes tibétains sont transcrits suivant la méthode de translitération Wilie.

Les noms de lieux en dehors de la zone d'étude ne reçoivent pas de signes diacritiques (ex. Jageshwar au lieu de Jageśvar).

Sauf mention les dates sont exprimées en Ère Chrétienne (EC).

Liste des abréviations :

AEC : Avant l'Ère Chrétienne

DoA : Department of Archaeology (Government of Nepal, Ministry of Culture, Tourism and Civil Aviation)

EC : Ère Chrétienne

LS : Lakṣmaṇasenadeva Samvat (ère du roi Sena Lakṣmaṇasena, débute en 1204 EC)

NS : Nepal Saṃvat (ère néwar, débutant en 879 EC)

SS : Śaka Saṃvat (ère Śaka, débutant en 78 EC)

VS : Vikram Saṃvat (ère Vikram, débutant en 57 AEC)

Cette étude comporte 3 volumes :

Volume 1 : Texte. Le texte est divisé en trois parties. Il comporte des références aux trois autres volumes. Les figures, que l'on trouvera dans le Volume 2, sont notées (Fig.). Les planches sont notées (Pl.) et sont réunies dans le Volume 3. Les sites archéologiques sont mentionnés par leurs numéros d'inventaire, constitués de trois lettres et suivis de chiffres (ex. : JUM04-02). L'inventaire des sites répertoriés se trouve au début du troisième volume. Les sites du bassin de la Karnali sont localisés sur des cartes de districts placées après l'inventaire des sites (Volume 3).

Volume 2 : Illustrations. Une liste des illustrations est placée en début de volume.

Volume 3 : Inventaire et Planches. Ce volume est divisé en deux parties. La première comporte la liste d'inventaire des sites, accompagnées de cartes de localisation des sites (uniquement pour les sites du bassin de la Karnali). La seconde partie présente les planches réalisées par l'auteur ou par Dominique Baudais.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS ET REMERCIEMENTS 5
REMARQUES GENERALES 9
INTRODUCTION 19
PREMIÈRE PARTIE : HISTORIOGRAPHIE 37
1. Les Khaśa 39
1.1. Les Khaśa dans la littérature 39
1.2. L'ethnonyme « khaśa » 44
1.3. Khaśa, Malla, Khaśa Malla : de qui parle-t-on ? 46
2. Contexte historique du Népal occidental 51
2.1.La période pré-impériale 52
2.2. La période impériale : du XII[e] siècle à 1378 54
2.2.a. Les débuts obscurs de l'empire Khaśa Malla 54
2.2.b. La guerre à l'ouest, la guerre au nord. Le XIII[e] siècle et l'expansionnisme des empereurs Khaśa Malla 56
2.2.c. Le XIV[e] siècle : fin de l'empire Khaśa Malla et émergence des royaumes indépendants 61
2.3. La période post-impériale des Vingt-Deux et des Vingt-Quatre Royaumes : de 1378 à 1789 63
2.3.a. Les confédérations post-Khaśa Malla *63*
2.3.b. Le royaume de Dullu et la dynastie de Rāskoṭ *64*
2.3.c La dynastie Kalyāl de Jumla *65*
3. Archéologie du Népal occidental 71
3.1. Les premiers observateurs (XVII[e]-XIX[e] siècles) 71
3.2. Recherches scientifiques à partir des années 1950 74
DEUXIÈME PARTIE : LE CORPUS ARCHÉOLOGIQUE DU BASSIN DE LA KARNALI 77
4. Les temples deval 79
4.1. Éléments constitutifs des *deval* de la Karnali 79
4.2. Indices chronologiques 81
4.3. L'émergence du style « *latinā* simplifié » 83
4.4. Datation des *deval* de la Karnali 84
5. Les pavillons 91
6. Les *stūpa* 95
7. Les fontaines et réservoirs 101
7.1. Fontaines 101
7.2. Les réservoirs 103

8. Les piliers mémoriels 105
8.1. Morphologie des piliers 105
8.2. Iconographie des piliers et datation 108
9. Autres types d'objets archéologiques 119
9.1. Céramiques et objets en terre cuite 119
9.2. *Tsha-tsha* 120
9.3. Les ponts en bois 121
9.4. Numismatique 122
9.5. Conclusion 123
TROISIÈME PARTIE : ANALYSE DU CORPUS 127
10. Sinja et Dullu. Deux lieux de pouvoir de l'empire Khaśa Malla 129
10.1. Deux capitales pour un empire 130
10.1.a. Les capitales septentrionales 130
10.1.b. Des capitales saisonnières 132
10.1.c. Dullu comme centre du pouvoir 135
10.1.d Résumé 136
10.2. Sinja (Sahubada) 139
10.2.a. Le site du « Palais aux Cinquante-Deux Chambres » *140*
10.2.a.i. Origine du terme « Palais aux Cinquante-Deux Motifs » 140
10.2.a.ii. Présentation générale du site de Sahubada 141
10.2.a.iii. Le « Palais aux Cinquante-Deux Chambres » 144
10.2.a.iv. Mobilier archéologique 146
10.2.a.v. Architecture palatiale : sources épigraphiques et faits archéologiques 147
10.2.b. Le temple de Kanakāsundarī 150
10.2.b.i. Architecture du temple 150
10.2.b.ii. Artefacts médiévaux du temple de Kanakāsundarī 152
10.2.b.iii. La légende de Kanakāsundarī et le maṇḍala architectural 157
10.2.c. La destruction du site de Sinja 160
10.2.c.i. Le pouvoir destructeur du dieu Lāmā 160
10.2.c.i. Le tremblement de terre de 1505 162
10.2.d. Résumé 163
10.3. Dullu 164
10.3.a. Le Territoire des Flammes : archéologie des sites de la Pañcakośī de Dullu 164
10.3.a.i. Dullu et ses environs 165
10.3.a.ii. Pādukāsthān (DLK27) 167
10.3.a.iii. Nābhisthān (DLK15) 172
10.3.a.iv. Sīrasthān (DLK13) 173
10.3.a.v. Lalāṭ (DLK14) 176
10.3.a.vi. Dhuleśvar (DLK33) 177

10.3.a.vii. Les arts et les visiteurs médiévaux de la Pañcakośī ... *178*
10.3.b. De « l'endroit d'où sortent des cendres étincelantes ». La région de Dullu comme centre de pèlerinage ... *183*
10.3.b.i. Mythologie du territoire des flammes ... *183*
10.3.b.ii. Données historiques ... *187*
10.3.b.iii. Une carte européenne de Dullu ... *192*
10.3.b.iv. Résumé ... *196*
10.4. Conclusion ... 199
11. Incarner l'invisible : silence iconographique et médiumnisme médiéval ... 201
11.1. Les bas-reliefs de Kalikot ... 201
11.1.a. Manma ... *201*
11.1.a.i. Architecture du Pañcadeval ... *204*
11.1.a.ii. L'iconographie des temples ... *205*
11.1.b. Śambhunāth ... *214*
11.1.c. Mehalmudi ... *220*
11.2. Le médiumnisme, phénomène historique et contemporain du Népal occidental . 225
11.2.a. La possession comme modalité de présentification des divinités locales ... *228*
10.2.b. Architecture des temples oraculaires contemporains ... *233*
10.2.c. Histoire du médiumnisme du Népal occidental ... *234*
10.2.d. Possession oraculaire et pouvoir temporel ... *239*
11.3. Interprétation des bas-reliefs de Kalikot ... 244
11.4. Conclusion ... 248
12. Les styles de la Karnali à l'époque médiévale ... 255
12.1. Le style comme indice ... 255
12.2. Historiographie des styles artistiques du Népal ... 255
12.3. Des arts et des cultures « tribales » face à des arts et des cultures « savantes » ... 258
12.4. Le temple de Kakrevihar ... 263
12.5. La statuaire bouddhique en métal : un art et un style de l'élite ... 266
12.5.a. Le corpus de statuaire métallique ... *266*
12.5.b. Caractéristiques stylistiques des sculptures en métal Khaśa Malla ... *273*
12.5.c. Le contexte religieux : les empereurs Khaśa Malla et le bouddhisme tibétain ... *274*
12.6. Le *paubha* de Ripumalla ... 277
12.6.a. Contexte historique ... *278*
12.6.b. Le paubha ... *279*
12.7. Un art par qui et pour qui ? ... 281
12.8. Les bas-reliefs de la Karnali, un art khaśa ? ... 286
12.9. Styles et champs culturels ... 288
12.10. Conclusion ... 293

CONCLUSION 299
ANNEXES 311
Annexe 1 : Index des sources généalogiques consultées 313
Annexe 2 : Les Cinquante-Deux Motifs (Dui Bise Bārha Buṭṭā) 319
BIBLIOGRAPHIE 329

INTRODUCTION

Une histoire de piliers

1885. À la frontière entre l'Inde et le sud du Népal, un employé britannique du nom de Duncan Ricketts se rend en territoire népalais, près du village de Padariya où, d'après des informateurs, se dresse un pilier en pierre en apparence ancien. D. Ricketts trouve en effet un pilier, comportant une inscription, dont il effectue un frottis qu'il envoie en Inde, au magistrat nouvellement député de l'État de Basti, Vincent Arthur Smith[2]. Bien que la « découverte » ne relève pas directement de son autorité, V. Smith est à l'époque un historien et numismate respecté et célébré pour ses recherches sur l'histoire de l'Inde[3]. Son verdict sur l'inscription est qu'il s'agit de « griffonnages médiévaux »[4].

Huit ans plus tard, au Népal, le second des dix-sept fils de Dhir Shumsher Rana, Khadga Shumsher Rana (Fig. 2) est en exil politique au Terai central. Son frère aîné, Bir Shumsher Rana (avec qui il a organisé l'assassinat de leur oncle, le premier ministre Jung Bahadur Rana en 1885), est méfiant, et pour se protéger de lui, le force à prendre, en 1888, le poste de gouverneur de Tansen, une province à bonne distance de Kathmandou[5]. Khadga Shumsher s'intéresse à l'histoire et est spécialement aux recherches en cours sur la localisation des piliers érigés au IIIe siècle AEC par l'empereur bouddhiste Aśoka[6]. Cet intérêt se manifeste, à partir de 1893, par une relation épistolaire avec William Hoey, magistrat et collecteur de la Division de Gorakhpur et collaborateur scientifique de V. Smith[7]. Durant ses tournées dans le Terai, Khadga Shumsher a l'occasion de relever la présence de deux piliers en grès rose. Instruit par W. Hoey, il réalise des frottis des inscriptions visibles sur les deux monuments et les lui transmet. Comme le fit V. Smith quelques années avant lui, W. Hoey n'accorde pas d'importance aux inscriptions, datées du XIVe siècle[8]. La réponse de W. Hoey ne désarme pas le général Khadga, qui semble convaincu de l'antiquité et de l'importance de ces piliers. En 1895, l'archéologue allemand Anton Führer, conservateur du musée de Lucknow et « Archaeological Surveyor » des North-Western Provinces et d'Oudh, obtient la permission de conduire des fouilles en territoire népalais. Il est amené à se rendre au village de Nigliva, probablement sur des indications fournies par Khadga Shumsher, qui sait déjà qu'un antique pilier s'y trouve, localement connu sous le

[2] Allen 2011 [2008].
[3] Allen, op. cit., p. 81.
[4] Smith 1897 ; Allen, op. cit., p. 111.
[5] Lévi 2006 [1898], p. 45.
[6] Alllen, op. cit.
[7] *Ibid*.
[8] Allen, op. cit., pp. 119-120.

nom de « Pipe à Fumer de Bhim Sen » (*Bhimasena ki nigāli*)[9]. Le Dr Führer y trouve en effet un pilier, brisé en deux parties (Fig. 3). Sur la base, il relève une inscription en langue *prākṛit* et en caractères *brāhmī* qui indique que « Le Roi Piyadasi (Aśoka), adoré des dieux, ayant été oint (depuis) quatorze années, agrandit pour la seconde fois le stūpa du Buddha Koṇākamana […] [et] il fit [ériger ce pilier] »[10]. Sur la partie supérieure du pilier (Fig. 4), à une hauteur d'environ 5,50 m de la base originale, est incisé le mantra bouddhiste *Oṃ maṇi padme hūṃ* (en tibétain), que A. Führer date du Xe siècle[11], suivi par une autre inscription tardive, « de pèlerin », qui indique, d'après l'archéologue : « *Śri-Tapumalla[ḥ] nityam jayatu 1234*. « Hail! May Tapumalla live long! Samvat 1234. » or A. D. 1177-78[12]. » La « découverte » du pilier d'Aśoka à Nigliva est capitale puisque le monument marque le lieu de naissance de Koṇākamana (ou Kanakamuni), un des Buddha qui aurait précédé Śakyamuni, le Buddha historique. C'est à ce titre que le pilier de Nigliva devint célèbre. Une autre raison expliquant l'importance du pilier de Nigliva est que les pèlerins chinois Fa-Hien (IVe siècle) et Hiuen Tsang (ou Xuanzang, VIIe siècle), qui se sont rendus sur place, indiquent que la cité de Kapilavastu (où le Buddha Śakyamuni passa les premières années de sa vie comme prince des Śakya) se trouve à un *yojana* (Skt. unité de distance d'environ 13-16 km) à l'est du stūpa du *parinirvāṇa* de Kanakamuni[13]. L'année suivante, l'archéologue allemand obtient de Kathmandou l'autorisation de se rendre à nouveau dans le Terai népalais. Khadga Shumsher est appointé en tant que représentant du gouvernement et responsable des recherches archéologiques, pour lesquels A. Führer est appelé à fournir ses « suggestions »[14]. En arrivant sur le site de Nigliva, où il pensait pouvoir continuer ses recherches de l'année précédente, Führer est invité à rejoindre le gouverneur de Tansen à son campement de Padariya (Rummindei)[15]. Sur place, l'équipe dégage la base d'un pilier dont la partie supérieure est « covered with many records of pilgrims' visits, one of which was incised about A. D. 700[16]. » (Fig. 5). En dégageant la base du pilier, les ouvriers de Khadga Shumsher

[9] Führer 1972 [1897], p. 23 ; Allen, op. cit., pp. 125 et suiv.
[10] Führer, op. cit., p. 23.
[11] *Ibid*.
[12] *Ibid*.
[13] Giles 1877, pp. 48-49.
[14] Führer, op. cit., p. v.
[15] Führer, op. cit., p. 27. Dans son compte-rendu publié en 1897, mais immédiatement retiré de la vente et détruit par l'Archaeological Survey of India pour cause de plagiat et de faux (l'auteur prétendait entre autres avoir identifié les vestiges de Kapilavastu dans le voisinage de Nigliva), A. Führer ne précise pas les circonstances exactes de la découverte du site de Padariya, ôtant de fait le privilège à Khadga Shumsher (Allen, op. cit., p. 134).
[16] Führer, op. cit., p. 27. G. Bühler indique que les inscriptions sont datées de « A. D. 800 » (Bühler 1897, p. 430).

mettent au jour une autre inscription d'Aśoka qui indique cette fois qu'il s'agit du lieu où Buddha Śakyamuni est né[17]. Lumbini venait d'être officiellement identifiée.

La découverte des piliers de Nigliva et de Lumbini est largement imputable à l'intuition de D. Rivetts et de Khadga Shumsher, qui avaient déjà envoyé des frottis d'inscriptions aux experts Occidentaux d'alors, respectivement à V. Smith en 1885 (les « griffonnages médiévaux ») et à W. Hoey en 1893. Ces chercheurs avaient ignoré les inscriptions en raison de leur caractère médiéval tardif et étaient ainsi passés à côté de découvertes sensationnelles. Si l'attention scientifique et médiatique s'est légitimement focalisée sur les inscriptions du IIIe siècle AEC, il est permis de se demander qui sont ces pèlerins médiévaux qui ont fait inscrire leurs noms sur les piliers d'Aśoka ? A. Führer lit le nom Tapumalla sur le pilier de Nigliva. Le chercheur considère la date de « Samvat 1234 » comme désignant l'ère Vikram, ce qui génère la date de 1177-78 (EC). Le contenu des inscriptions du pilier de Padariya/Lumbini n'est pas publié par A. Führer. Une observation attentive révèle qu'il s'agit en fait d'une seule inscription (loin de couvrir le monument), en *devanāgarī*, et qui lit : « *Oṃ maṇi padme hūṃ* | *śri ripumalla cirañ jayatu saṅgrā*[*ma*]*malla mahārāja jayah* » (Fig. 6). Bien que la qualité d'exécution de l'inscription de Lumbini soit, curieusement, moins bonne que celle de Nigliva, Ripumalla est clairement le même individu que celui identifié comme Tapumalla sur le pilier de Nigliva. A. Führer commet en fait deux erreurs de lecture. La première est qu'il transcrit le « ra » de Tapumalla en « ta », pensant sans doute qu'il s'agissait d'un त endommagé. Or il s'agit bien d'un « ra », mais noté ऋ. La seconde erreur se trouve dans le calcul de la date. L'ère employée, comme le corrigera plus tard l'historien italien Luciano Petech[18], est en fait l'ère Śaka (Śaka Saṃvat (SS)), qui débute en l'an 78 de l'Ère Chrétienne (EC), et non l'ère Vikram (VS). Les dates des inscriptions de Ripumalla, identiques (SS 1234), correspondent ainsi à l'an 1312 EC. Qui est donc ce Ripumalla qui se rend en pèlerinage sur des hauts lieux du Bouddhisme au début du XIVe siècle pour y faire inscrire son nom et celui d'un certain Saṅgrāmamalla ? Les noms des deux personnages comportent le titre sanskrit de Malla (combattant), suivi de celui de Grand Roi (Skt. *mahārāja*). Des souverains Malla sont connus à cette époque. Il s'agit des rois de la vallée de Kathmandou, située au nord de Lumbini, dans les moyennes montagnes nichées au pied des impressionnants sommets enneigés de l'Himalaya. Or les noms de Ripumalla et Saṅgrāmamalla sont absents des inscriptions et des généalogies de cette période. Ou plutôt une chronique du XIVe siècle, la *Gopālarājavaṃśāvalī*[19] mentionne le passage dans la

[17] Cf. Salomon 1998, pp. 262-265.

[18] Petech 1984, pp. 78-79.

[19] Publiée dans Vajrācārya & Malla 1985.

vallée, en 1313, d'un certain Ripumalla qui prend part au bain rituel de Buṅgadyaḥ (ou Bugma Lokeśvara)[20], le nom local de Karuṇāmaya (forme néwar du bodhisattva Avalokiteśvara). Ripumalla y est considéré comme un « Khasa »[21]. Avant lui d'autres de ces « Khasa » se sont rendus dans la vallée de Kathmandou, le riche pays des Néwar, situé sur un important axe de commerce entre la plaine indo-gangétique et le Tibet. L'opulence de la vallée de Kathmandou avait en effet déjà attiré, entre 1287 et 1289, les convoitises d'un prédécesseur « Khasa » de Ripumalla, nommé Jītarimalla[22]. La *Gopālarājavaṃśāvalī* indique que Jītarimalla « est venu de l'ouest[23] ».

Cette recherche porte sur l'archéologie du Népal occidental, qui reste à ce jour un parent pauvre de la recherche himalayenne. Entre le XII^e^ et le XIV^e^ siècle, la région apparaît comme le centre d'un empire trans-himalayen à la tête duquel règnent des empereurs que l'historiographie a baptisés Khaśa Malla. À son apogée, l'empire des Khaśa Malla englobe une partie conséquente de l'Himalaya. Il s'étend de l'Himachal Pradesh et du Kumaon-Garhwal (état de l'Uttarakhand, au nord-ouest de l'Inde), à Guge-Purang (province de Ngari, sud-ouest du Tibet) et jusqu'au Mustang (Népal central). Au coeur de l'empire, le bassin de la rivière Karnali permet la circulation des hommes, des biens et des cultures entre la plaine indo-gangétique et le Tibet. C'est dans ce corridor que se trouve le centre du pouvoir politique Khaśa Malla, partagé entre les sites de Sinja et de Dullu. Sur le site de Sinja, une large inscription sur un rocher de gneiss débute par de grands caractères tibétains indiquant : « *Oṃ maṇi padme hūṃ* | *Ripu*[*d*]... » (SIJ40, Fig. 7)[24]. Au-dessous, plusieurs lignes en *devanāgarī*, dans l'ensemble illisibles, font à nouveau mention de Ripumalla. On retrouve là les mêmes éléments épigraphiques que ceux observés à Nigliva et à Lumbini : un mantra bouddhiste en tibétain et une dédicace en langue sanskrite écrite en *devanāgarī*.

De quel environnement culturel, politique et religieux est originaire un « Grand Roi » comme Ripumalla, que l'on rencontre depuis le Népal occidental, dans le Terai et jusqu'à Kathmandou ? Les faits avancés jusqu'à présent tendent à décrire un environnement bouddhiste. Depuis les années 1290, le bouddhisme est mis à mal avec la conquête du nord de l'Inde par les musulmans Ghorides, successeurs des Ghaznévides[25]. Au sud de l'Himalaya, la religion survit

[20] Douglas 2004.
[21] Vajrācārya & Malla, op. cit.
[22] Douglas, op. cit. Cf. Ch. 12.
[23] Vajrācārya & Malla, op. cit., p. 219
[24] Lecture faite avec l'aide de Nils Martin.
[25] Eaton 2000 ; Tuttle & Schaeffer 2013, p. xviii.

encore dans les territoires en dehors de l'emprise musulmane, au Ladakh, en Himachal Pradesh, dans la vallée de Kathmandou et, comme on le voit, chez les Khaśa Malla, dans l'ouest du Népal. Cependant, comme c'est le cas en pays néwar, le bouddhisme n'est pas l'unique forme de religion dans l'empire Khaśa Malla. La première inscription connue qui soit attribuable à un souverain Khaśa Malla se trouve dans l'Uttarakhand indien et fait état de donations de terres à des brahmanes par l'empereur Krācalla en 1223 (SS 1145)[26]. De même, le fils de Krācalla, Aśokacalla, fait ériger un temple « de Jayarāja » en 1280. Le temple est construit par l'architecte Nāgadeva, dans le même style architectural que celui des centres de pèlerinage hindous du nord et du nord-ouest de l'Inde. Durant le règne d'Aśokacalla, des membres de sa cour, et sans doute Aśokacalla lui-même, font de généreuses donations aux institutions bouddhiques de Bodhgaya, comme en attestent des inscriptions de 1255 et 1278[27]. L'inscription de 1278 comporte une intéressante mais brève description du pays sur lequel règne Aśokacalla, « l'empereur du pays khaśa aux cent-vingt-cinq-mille montagnes[28] ». Ce « pays khaśa » (Skt. *khasadeśa*) apparaît de prime abord comme un lieu pluri-confessionnel où les souverains font preuve de tolérance à l'égard des différentes religions.

Le cadre géographique du pays aux cent-vingt-cinq-mille collines

L'appellation « cent-vingt-cinq-mille (Skt. *sapādalakṣa*) montagnes », auraient perduré dans la géographie moderne. Bhawan Lal Indraji suppose en effet que la chaîne du Sivālik (plus couramment Siwalik) tient son nom d'une corruption du sanskrit *sapādalakṣa* en prakrit Sava-lakha[29]. La chaîne de l'Himalaya est divisée en trois groupes de chaînes montagneuses en fonction de leurs altitudes. La chaîne de collines du Siwalik, ou Churia, en occupe la bande la plus au sud. Elle s'étend depuis l'Indus au Pakistan à l'ouest jusqu'au nord de l'Arunachal Pradesh, à l'est (Fig. 8). L'élévation des collines du Siwalik ne dépasse pas 1500 m d'altitude, ce qui lui vaut le nom de chaîne sub-himalayenne[30]. Au nord du Siwalik se trouve la chaîne du Mahābhārat, avec des élévations comprises entre 1000 et 4500 m d'altitude. On parle également du Bas Himalaya (*Lesser* ou *Lower Himalaya*)[31]. Le Haut Himalaya (*Great Himalaya*) occupe la partie la plus septentrionale de la chaîne de l'Himalaya. Ces sommets se situent entre 5000

[26] Atkinson 1884, Vol. 2, Part. 2, p. 516 ; Pant 2009, p. 293-298 ; Joshi 2009, pp. 335-338.
[27] Vidyavinoda 1913-14 ; Pant, op. cit., pp. 297-300, 310.
[28] « […] *sapādalakṣa śikharī khasadeśarājādhirāja* […] » (Vidyavinoda, op. cit.).
[29] Bhawan Lal Indraji, 1881, « An inscription of Gaya », *The Indian Antiquary*, Vol. X, cité dans Adhikary 1988, p. 35.
[30] Bishop 1990 ; Gautam & Fujiwara 2000.
[31] Gautam & Fujiwara, op. cit.

et 8000 m d'altitude et constituent une barrière naturelle entre le sous-continent indien et le plateau tibétain. Malgré les propos de B. L. Indraji sur le rapprochement, discutable, entre le terme *sapādalakṣa* de l'inscription de Bodhgaya et celui de Siwalik, il est fort probable que le « pays khaśa aux cent-vingt-cinq-mille montagnes » ne s'étende pas seulement sur les bas-reliefs des actuelles collines du Siwalik mais également sur les massifs plus élevés de la chaîne du Bas et du Haut Himalaya. En effet, les vestiges datables de la période des empereurs Khaśa Malla sont relevés sur l'ensemble de l'ouest du Népal et notamment dans le bassin de la Karnali, où se trouvaient *a priori* leurs capitales.

Les deux capitales impériales de Sinja et Dullu, sur lesquelles j'aurai l'occasion de revenir en détail au Ch. 10, sont situées dans le bassin de la Karnali, l'une des rivières les plus importantes du réseau himalayen. Elle prend sa source depuis le glacier du Mapchachungo, au sud-ouest du lac Manasarovar, à environ 4500 m d'altitude. La rivière descend ensuite vers le sud, passe par les districts de Humla, Mugu, Bajura, Kalikot, Dailekh, Achham et Surkhet, d'où elle émerge des collines du Siwalik pour continuer son cours dans la plaine indo-gangétique (Fig. 9). Le fleuve y rejoint le Gange à une trentaine de kilomètres à l'ouest de Patna (état du Bihar). Cette étude est centrée sur le patrimoine archéologique du bassin de la Karnali. L'entièreté de la zone n'a cependant pas pu être visitée. La prospection du bassin s'est concentrée sur les districts de Surkhet, Dailekh, Kalikot, Jumla et Mugu (cf. Ch. 3). Dans la partie nord du bassin, entre Humla et Kalikot, la Karnali se creuse un lit au milieu d'abruptes montagnes. La différence de dénivelé entre le lit de la rivière et le sommet des montagnes peut aisément dépasser les 2000 m. À partir de 3300 m d'altitude et jusqu'à 4000 m, la végétation est essentiellement constituée de forêts mixtes de conifères, de bouleaux et de chênes[32]. Au-delà, entre 4000 m et 5000 m d'altitude, s'étendent des paysages plus secs de prairies et de broussailles. Des forêts de rhododendrons et de genévriers peuvent également occuper ces deux niveaux de biotope. Les régions les plus élevées, entre 4500 m et 6000 m d'altitude, sont généralement désertiques, avec un couvert végétal quasi inexistant[33]. Au-dessous de 2400 m, depuis Jumla et jusqu'au nord de Surkhet, la végétation comporte des forêts, de plus en plus rares, de cèdres déodar (*Cedrus deodara*). Ce bois est souvent employé dans la construction des habitations et des ponts traditionnels. Les épicéas sont également présents sous la barre des 3300 m. Plus au sud, en-dessous de 2200 m, l'humidité venue du Terai permet la culture de bananiers, manguiers, figuiers et orangers. Ces derniers se retrouvent surtout dans la région de Dullu alors que le district de Jumla est aujourd'hui réputé pour ses pommes (variétés importées d'Inde au XX^{e}

[32] Bishop 1990, pp. 45 et suiv.
[33] Bishop, op. cit. p. 49.

siècle). Des variétés de pêchers poussent aussi dans les régions comprises entre 1500 m et 2500 m d'altitude[34].

Les conditions biotopiques des régions septentrionales dictent une exploitation essentiellement basée sur la culture du millet, du blé et des lentilles. Les zones inférieures à 3000 m d'altitude sont naturellement plus riches, avec la culture du riz, blanc jusqu'à Dailekh, rouge dans le district de Jumla[35].

Les zones les plus élevées, situées dans les districts de Mugu et de Humla, sont en partie composées de Bhotia, un ethnonyme synonyme de populations de culture tibétaine, pratiquant le bouddhisme et en certains lieux l'hindouisme. Les districts au sud de Mugu et de Humla sont eux majoritairement habités par une population dite Pahari, constituée de Brahmanes, Ṭhakuri, Chetri et Dum qui pratiquent l'hindouisme[36]. Entre ces deux grandes religions, des pratiques oraculaires médiumniques constituent une forme religieuse intermédiaire et aux nombreuses variantes locales.

Le cadre temporel

L'historiographie népalaise a généralement situé le début de la période médiévale entre les années 740 et 879, la première année du calendrier néwar, le *Nepal Saṃvat*[37]. Mary Shepherd Slusser évoque une « Transitional Period », qui dure de 879 à 1200[38]. La fin de la période médiévale est elle placée en 1482 par L. Petech[39]. Cette périodisation est basée sur l'histoire de la vallée de Kathmandou et de ses principales dynasties régnantes : les Lichhavi, les Malla et les Shah. Ainsi avant la période médiévale se place la période Lichhavi, entre le IV^e^ et le IX^e^

[34] Bishop, op. cit., p. 239.

[35] D'après une chronique généalogique des seigneurs de Jumla (*Jumaleśvaravaṃśāvalī*, Va. 30), l'introduction du riz dans la région de Jumla remonterait au début du XIV^e^ siècle. D'après la légende le Nāth yogi Chandannāth (pour lequel un temple est érigé au centre de Khalanga/Jumla), aurait défriché la terre et rendu la région de Jumla, occupée par un lac, disponible pour l'agriculture. Le yogi avait avec avec lui un grain de riz du Kaśmera (Cachemire) qu'il planta et de là enseigna comment cultiver le riz. L'histoire se déroule à l'époque du règne des Sijapati, les seigneurs de Sinja, qui sont identifiables avec la dynastie Kalyāl. D'après certaines sources le premier roi Kalyāl, Bālirāja aurait été placé sur le trône par Chandannāth lui-même (Shrestha 2010, p. 13), alors que d'autres identifient le roi Medinī Varmā (cf. Ch. 2). Le mythe du lac de Jumla, qui est transformé en une zone agricole par un personnage religieux, n'est pas sans rappeler celui de la vallée de Kathmandou tel qu'il est décrit dans le texte bouddhiste du *Svayambhūpurāṇa* (Von Rospatt 2009).

[36] Bishop, op. cit.

[37] Regmi 1965 ; Petech 1984.

[38] Slusser 1982.

[39] Petech, op. cit.

siècle. La « phase de transition », entre le IXe et le début du XIIIe siècle, est aussi parfois considérée comme celle des rois Ṭhakurī[40]. La période suivante est celle des rois Malla, entre le XIIIe siècle et 1769. Puis c'est une royauté du Népal central, Gorkha, qui se rend maîtresse de la vallée de Kathmandou et y établit la capitale d'un nouveau royaume, le royaume du Népal[41]. Ainsi, à la fin du XIXe siècle, émerge la dynastie Shah, qui unifie la multitude de royaumes alors existante et conquiert un vaste territoire allant du Sikkim à l'est, au Kumaon-Garhwal (Uttarakhand, Almora est capturé en 1791[42]) à l'ouest (Fig. 16 et 17). Le Sikkim et les territoires occidentaux du Kumaon, Garhwal et Sirmaur passent cependant aux mains de la East India Company à la suite du traité de Sugauli (1815-1816)[43]. La dynastie Shah restera sur le trône du Népal jusqu'à 2008, année de l'établissement d'une république démocratique. Notons qu'entre 1846 et 1951[44] le pouvoir exécutif est aux mains des ministres du clan Rana, dont fait partie le général Khadga Shumsher Rana déjà évoqué plus haut.

En ce qui concerne le Népal occidental, la périodisation chronologique mérite d'être redéfinie en raison d'un contexte historique différent. Je reviendrai plus loin sur les détails de ce contexte mais un rapide état des lieux est ici nécessaire. L'empire Khaśa Malla est généralement considéré comme débutant dans la première moitié du XIIe siècle. La date de fin de cette période impériale peut être placée vers 1378, l'année de la première inscription du roi Malaya Varmā (r. 1378-1389), qui initie la lignée des rois Rāskoṭi. L'avènement des Rāskoṭi marque la fin de l'empire Khaśa Malla et le début d'une période de royaumes quasi indépendants qui émergent des anciennes principautés impériales. On parle de deux confédérations de royaumes : celle des vingt-deux royaumes (Nep. *Bāise Rājya*) se trouve au Népal occidental et celle des vingt-quatre royaumes (Nep. *Caubīsī Rājya*) au Népal central (cf. Ch. 2), bien que ces derniers ne faisaient pas réellement partie de l'empire Khaśa Malla. La période post-impériale se clôt en 1789, avec l'annexion générale des anciens *Bāise Rājya* et *Caubīsī Rājya* au royaume du Népal. Pour ce qui est de l'ère précédent l'empire Khaśa Malla, peu d'éléments, trop ténus, nous sont parvenus et il demeure impossible pour l'instant d'y attribuer une appellation quelconque. Je me bornerai donc à parler de période pré-impériale. Pour résumer les périodes historiques mentionnées dans cette étude sont les suivantes :

Pré-impériale : entre le VIIIe et le XIIe siècle

[40] Slusser, op. cit., 42.

[41] Au XVIe siècle des Rajputs et des Brahmanes vraisemblablement originaires du Népal occidental détrônent le roi khaśa de Gorkha alors en place et instaurent une nouvelle lignée dont est issu Pṛthvī Narayan Shah (Petech 1961, pp. 15 et suiv).

[42] Regmi 1961, p. 118.

[43] Slusser 1982, p. 77.

[44] Slusser, op. cit.

Impériale : entre le XII^e siècle et 1378

Post-impériale : entre 1378 et 1789

La présente étude concerne la période impériale (du XII^e au XIV^e siècle) et la première moitié de la période post-impériale (du XIV^e au XVI^e siècle). La raison principale commandant ce choix est que les vestiges archéologiques inventoriés dans le bassin de la Karnali sont en grande majorité datés ou datables de cette période.

Méthode et objet de l'étude

Le contexte historique et culturel du Népal occidental, et plus particulièrement celui du bassin de la Karnali, est caractérisé par une écologie d'acteurs divers depuis au moins le XII^e siècle. C'est dans cet environnement pluri-culturel, entre bouddhisme, hindouisme et pratiques religieuses locales, qu'a émergé l'empire himalayen Khaśa Malla. Ce constat mène à formuler la problématique de l'identité de ces différents acteurs. Pour approcher ce problème l'attention sera portée sur les modalités de représentation du pouvoir et de la religion afin de tenter d'identifier des différences ou des variations et de dégager des chronologies. Le postulat général est que les artefacts ici considérés participent d'environnements religieux, politiques, culturels et artistiques et qu'ils peuvent nous informer sur ceux qui les ont faits et sur le contexte de leur création.

Pour tenter de répondre à cette question, la présente enquête combinera des interprétations basées sur l'étude de différents matériaux comme la documentation archéologique (le corpus de base), les sources littéraires et orales, l'épigraphie et les études ethnographiques sur l'Himalaya et l'Asie en général. La discipline archéologique raisonne principalement sur des faits matériels, que l'étude scientifique contextualise et « fait parler », par des jeux d'inférences multiples, au sein de divers réseaux et systèmes. On peut citer à ce sujet le travail d'Alfred Gell, qui développe le concept d'« *art nexus* », le réseau de l'art[45]. Dans son système, tout objet (« indice »), du plus usuel au plus unique, peut être perçu de même manière et comme participant d'un contexte social donné. Les acteurs de ce contexte, commanditaires, artistes, observateurs, etc., sont des agents pouvant être passifs ou actifs. Dans ce cadre, « l'indice est le vestige pétrifié de l'acte et de l'agentivité, et il est un moyen d'accéder à d'autres personnes et de communiquer leur agentivité (agency)[46] ». Pour la présente étude, l'agentivité sera considérée comme la capacité des acteurs (et les artefacts sont des acteurs non-humains) à interagir et à

[45] Gell 2010.

[46] Gell, op. cit., p. 83.

signifier, dans un système donné. À mon tour, je considérerai ici les faits archéologiques relevés comme des signes ayant leur agentivité propre mais également comme porteurs de l'agentivité de leurs créateurs[47].

Malgré les critiques qu'il est possible de formuler à l'encontre d'A. Gell, sa démarche permet de placer la performance (théâtre, transe, etc.) sur le même plan analytique que les artefacts (généralement définis par le fait d'être des objets physiques créés par l'homme)[48]. Ce critère est ici opportun. En effet, les phénomènes de possession médiumniques, performances publiques convoquant des entités invisibles dans le monde matériel, sont actuellement une composante importante de la vie culturelle de la Karnali. À ce titre le chapitre 11 tentera d'évaluer l'antiquité de ces pratiques par l'étude de représentations médiévales de ces événements.

Les données ethnographiques constituent un matériau de choix, qui impose néanmoins des restrictions d'ordre géographique, temporel et culturel. La question de l'interprétation d'artefacts anciens par le recours aux sources ethnographiques peut par exemple être observée dans l'ouvrage *Les Chamanes de la Préhistoire*, de Jean Clottes et David Lewis-Williams[49]. Ces derniers rapprochent les pratiques chamaniques contemporaines et l'art pariétal du Paléolithique. Considérés comme similaires par ces auteurs, la méthodologie soulève des problèmes intéressants sur les raisonnements diachroniques, mais également sur l'invocation du phénomène chamanique pour élucider les faits dont l'interprétation pose problème[50]. Même si le recours aux documents fournis par l'ethnographie sera capital pour comprendre certains faits abordés ici, il est nécessaire de garder en mémoire les limites de ces rapprochements avec des faits contemporains très localisés, principalement enregistrés et étudiés depuis le milieu du XX^e^ siècle. Il est difficile de nier que les structures religieuses ou civiles que je tenterai d'observer partagent de nombreuses similarités de forme avec ce qui peut parfois être observé de nos jours. Cependant les institutions, les individus et leurs rapports entre eux ont partout connu des changements et des évolutions. Ces quelques réserves de départ établies, il est possible de se pencher sur ce qui est au cœur de l'argumentaire : la question de ce qui est représenté, les modalités de cette représentation et ce qu'elle nous apprend sur les populations.

Partant du constat que le bassin de la Karnali est, depuis le XII^e^ siècle au moins, une région pluri-culturelle au centre de laquelle s'est développé un empire deux fois centenaire, la

[47] Cette approche est également développée par M. Shanks et C. Tilley qui, avant A. Gell développent le concept de *social archaeology* (Shanks & Tilley 1993).

[48] Gell 2010, p. 83 : « Tout artefact est une sorte de performance. […] L'indice est le vestige pétrifié de l'acte et de l'agentivité, et il est un moyen d'accéder à d'autres personnes et de communiquer leur agentivité ».

[49] Clottes & Williams 2007 [1996].

[50] Cf. par exemple le compte-rendu de *Chamanes de la Préhistoire* par S. A. de Beaune (de Beaune 1997).

problématique sera de comprendre comment les différents acteurs de la période impériale et post-impériale (jusqu'au XVI[e] siècle) ont interagis et comment le pouvoir et la religion se sont exprimés dans ce contexte. Mon postulat est que ces acteurs (ou agents, pour employer la terminologie d'A. Gell) ont mobilisé l'art et l'architecture suivant des modalités différentes en fonction du contexte d'usage. Ce contexte est lui-même soumis à des facteurs chrono-culturels particuliers qui organisent la manière dont sont conçues et organisées les représentations, c'est-à-dire les images et les monuments qui sont parvenus jusqu'à nous.

D'une manière générale, la représentation est conçue en tant que résultat de l'opération de l'« indice ». Comme le note J. J. Glassner : « À la suite d'une cristallisation de concepts produite par l'archéologie, on a pris l'habitude de parler de représentation : les objets, les images ou les marques représentent[51] ». Représenter, c'est donner à un artefact (la sémiotique parle de signes) un sens qui s'inscrit dans le réseau socio-culturel donné et qui est reconnaissable comme tel dans ce réseau et par d'autres acteurs. Cet énoncé rappelle la théorie des signes élaborée par C. Morris. L'auteur attribue à la *semiosis* et, indirectement au signe, trois types de relations[52] : 1. sémantique (« la relation des signes aux objets auxquels ils sont applicables »), 2. pragmatique (la relation des signes aux interprètes) et 3. syntactique (la relation entre les signes). Si nous gardons à l'esprit ce paradigme emprunté à la linguistique, nous devons également, parce qu'il est question d'archéologie, rajouter une nuance importante. Comme évoqué plus haut, la distance entre l'artefact venant du passé, l'observateur moderne et les études ethnographiques contemporaines à ce dernier, sont en décalage temporel (et parfois géographique) les uns les autres. La relation pragmatique de la *semiosis* mérite donc d'être précisée par différents types d'altérité. Le signe/artefact a pu avoir un ou plusieurs types de relations avec ses interprètes directs (ses contemporains). Il en a ensuite eu d'autres, au fil du temps et du type d'interprètes : roi, laïc, religieux, de haute ou de basse caste, historien de l'art, anthropologue, archéologue, népalais, jumli, français, etc. Cela nous positionne d'emblée parmi l'assemblée des nombreux exégètes du corpus ici présenté.

Lorsqu'ils ont perduré jusqu'à notre époque et, comme c'est le cas ici, en l'absence de fouilles archéologiques, l'artefact constitue le support sur lequel l'archéologue peut tenter un raisonnement sémantique. Ce sont donc les matériaux d'étude privilégiés de notre analyse, qui se trouve par ailleurs distanciée des faits « exacts » par la vision partielle d'une culture observée

[51] Glassner 2017, p. 217.

[52] Pour C. Morris la sémiosis définie « le processus par lequel quelque chose fonctionne comme signe » (Morris 1974).

sans sa composante immatérielle. L'« indice » immatériel est celui qui disparaît le plus facilement de l'histoire, de par sa nature même. Ce fait suggère que certaines pratiques humaines et modes de visualisation de phénomènes « invisibles », comme les divinités, n'ont pas laissé de traces (signes, ou faits archéologiques) relevables par l'archéologie. Or le récent avènement de l'archéologie du chamanisme, annoncé en 2001 dans l'ouvrage collectif publié par N. S. Price, *The Archaeology of Shamanism*, démontre qu'il n'en est rien et que les méthodes de l'archéologie, ou plutôt de l'ethno-archéologie, permettent d'identifier les indices de l'invisible[53].

Je questionnerai donc, au travers des artefacts médiévaux relevés sur place, dans des institutions muséales ou des collections privées et des autres types de sources déjà mentionnées, la problématique des modalités de représentation du pouvoir, de la religion et, d'une certaine manière, de l'invisible[54]. L'ouvrage est divisé en trois volumes. Le premier, dédié au texte, comporte trois parties. La première partie présente le cadre historiographique et historique de l'étude. Le matériel archéologique relevé dans les districts de Surkhet, Dailekh, Jumla, Kalikot et Mugu est décrit dans la deuxième partie et mis en relation avec des sites du Népal extrême occidental et de l'Inde. La troisième partie analyse le corpus archéologique selon trois axes de réflexion. Le premier (Ch. 10) tente de tracer les indices archéologiques du pouvoir politique sur les deux sites identifiés depuis les années 1950 comme les capitales jumelles de l'empire Khaśa Malla : Sinja et Dullu. Le deuxième (Ch. 11), déjà évoqué plus haut, se penche sur la question des cultes oraculaires et de leur antiquité. Ce chapitre explore également la question de l'iconographie des entités invisibles invoquées dans ce contexte et participera à initier une réflexion sur la place du médiumnisme en Himalaya à la période médiévale. Enfin le chapitre 12 adresse de la notion de style artistique de la Karnali et met en relation les artefacts avec leurs contextes d'utilisation et leurs utilisateurs ou commanditaires. L'argumentaire se focalise sur les images (principalement des sculptures en métal, en pierre et en bois) et utilise les différences stylistiques comme point de départ à l'identification de différents réseaux culturels et modes d'usages. Le deuxième volume comporte les illustrations du texte. Le troisième volume contient l'inventaire des sites relevés dans le cadre de l'étude, les cartes de localisation de ces sites (uniquement pour les sites des districts du bassin de la Karnali) et les planches, qui consistent en plans et relevés de monuments.

[53] Price 2001.

[54] Il me faut indiquer ici que ne lisant le Népali que difficilement, certaines études écrites dans cette langue n'ont pas été utilisées.

Méthodologie

L'objet de la présente étude est le patrimoine médiéval de la période Khaśa Malla et post-Khaśa Malla. L'empire éponyme est caractérisé par son éparpillement dans les moyennes montagnes de l'ouest népalais mais aussi, dans une certaine mesure, dans l'Uttarakhand indien. L'attention s'est donc portée sur les régions moyen-occidentales (Mid-Western) et extrême-occidentales (Far-Western) du pays. Suivant le nouveau découpage administratif promulgué par la récente Constitution du Népal de 2015, ces zones correspondent aujourd'hui aux provinces de Karnali Pradesh et Sudurpashchim Pradesh. Les sites répertoriés se situent à une altitude comprise entre 664 m (Latikoili, SRK03) et 3099 m (Murma, MUG14) (Fig. 10, 11, 12, 13, 14 et 15). Afin de mieux orienter la phase de terrain, un travail d'inventaire des sites mentionnés par la littérature a d'abord été mené. Cet index a ensuite pu servir de feuille de route initiale pour les missions de terrain. Quatre missions ont étés menées entre 2014 et 2018, sur le mode de l'itinérance. Les cartes du Survey Department of Nepal ont été utilisées pour l'orientation générale. Les huit districts visités (Jumla, Mugu, Kalikot, Dailekh, Surkhet, Dadeldhura, Baitadi et Darchula) ont été parcourus à pied, en avion, bus ou jeep, en fonction des distances et des besoins de l'investigation et de l'état des routes (Fig. 18).

1er séjour : août-septembre 2014. Districts de Jumla, Mugu, Kalikot, Dailekh et Surkhet,

2nd séjour : septembre-octobre 2015. Districts de Dadeldhura, Baitadi et Darchula,

3ème séjour : septembre-octobre 2016. Districts de Jumla, Kalikot et Surkhet.

4ème séjour : mai 2018. Districts de Jumla et Mugu.

Ces districts ne recouvrent pas la totalité du Népal occidental. La priorité a en effet été donnée aux lieux dont l'importance archéologique était discernable d'après les descriptions littéraires et photographiques existantes. La rencontre préalable de chercheurs et de personnes familières avec la région a également permis d'enrichir la liste des sites à visiter. Les sites des districts de Dadeldhura, Baitadi et Darchula ne sont pas directement étudiés ici mais des références y sont parfois faites à titre comparatif.

Les séjours ont tous bénéficié du généreux soutien du programme de recherche « Présence d'Esprits », financé par l'Agence Nationale de la Recherche (ANR). La participation à ce programme dirigé par Anne de Sales (LESC, CNRS) et Marie Lecomte-Tilouine (LAS, CNRS) a en outre permis d'échanger avec d'autres chercheurs travaillant principalement sur les rites de possession en Himalaya.

Les séjours de terrain ont tous été précédés par des rencontres avec les responsables du Department of Archaeology (DoA, Ministry of Culture, Tourism and Civil Aviation) afin d'obtenir leur autorisation ainsi que des lettres d'introduction auprès des autorités locales. Malgré un accueil cordial, les autorités n'ont cependant jamais fourni d'autorisation, ce qui n'a pourtant pas empêché le travail de terrain de se dérouler dans de bonnes conditions.

La recherche de terrain

Partant de la feuille de route préétablie, l'exploration s'est enrichie en cours de route au gré des rencontres avec les membres des communautés locales. De nouveaux sites ont ainsi pu être répertoriés, à l'image des temples jumeaux de Sabjyalbādā (SIJ34) et de l'inscription tibétaine de Jacha (SIJ31).

Tout monument ou objet mobile inscrit ou sculpté en apparence ancien a été considéré comme un fait archéologique, ou artefact. L'artefact peut constituer un site en tant que fait unique ou faire partie d'un ensemble. Les sites ainsi inventoriés font l'objet d'une numérotation spécifique en fonction de leur situation géographique et de leur isolement ou groupement. On notera que certains sites et artefacts ne sont pas d'époque ancienne. Il s'agit en général de monuments vernaculaires telles que les temples oraculaires et les ponts en bois. Un site est tout d'abord référencé dans un district (ex : Dailekh = DLK). Le second niveau de référencement est celui de l'agglomération ou du lieu-dit où se trouve exactement le site, dont la numérotation suit l'ordre d'entrée dans l'inventaire. Il arrive parfois qu'une même localité présente plusieurs sites épars. Dans ce cas, un numéro de site différent est attribué en fonction du contexte, afin de conserver la notion physique de groupement ou d'isolat apparent des phénomènes. L'artefact est ensuite identifié par un numéro.

Acronymes des districts de l'étude :

District	**Acronyme**
Baitadi	BTD
Dadeldhura	DDL
Dailekh	DLK
Darchula	DRC
Jumla (vallée de la Tila Nadi)	JUM
Jumla (Vallée de la Sija Khola)	SIJ
Kalikot	KLK
Mugu	MUG
Surkhet	SKT

Un artefact est donc numéroté ainsi :

District	Site (définit par un numéro)	-	Numéro de l'artefact ou du sous-groupe	.	Numéro de l'artefact
KLK	13	-	01	.	05

Dans l'exemple ci-dessus, KLK13-01.05 indique qu'il s'agit du district de Kalikot, du treizième site répertorié, du premier temple relevé et du cinquième artefact (en l'occurrence une sculpture en contexte secondaire). Le terme « site » peut donc dans certains cas faire référence à un site à proprement parler, donc un espace contenant différentes entités tels que temples, sculptures, etc., ou à un artefact isolé, qui marquera néanmoins le lieu en tant que site archéologique. Cette méthode de numérotation permet donc d'enregistrer différentes dispositions archéologiques. Les monuments de la Karnali ont la particularité d'être tantôt hors d'usage, désacralisés[55] ou oubliés et laissés en ruine, tantôt d'être encore en activité.

Chaque site visité a fait l'objet d'une documentation photographique la plus complète possible. Quand cela était possible des mesures ont été prises et des coupes et plans de bâtiments produits sur place. Certaines sculptures, surtout les bas-reliefs, ont été reproduites au dessin afin de compléter les photographies. Des vues d'artiste ont été réalisées par Audrey Abraham pour certains sites visités en 2015 et 2018. Dans le cas des inscriptions, différentes techniques ont été employées : application de farine dans les aspérités, photographies avec éclairages variables, passage des aspérités au crayon à mine grasse et décalquage au papier cellophane « de fleuriste ». La documentation épigraphique a été transmise au sanskritiste Mahes Raj Pant pour enrichir ces recherches.

Matériel de terrain

L'enregistrement photographique a été réalisé à l'aide du matériel suivant :

- boîtier « bridge » Nikon 1 AW1 avec objectifs 11-27,5mm et 30-110mm (acquis dans le cadre du programme Présence d'Esprit),
- boîtier réflex Nikon D7200 avec objectif 18-140mm.

Plus de 10 000 photographies ont été prises au cours des quatre missions, qui permirent d'inventorier la majorité des 198 sites de l'étude. Un GPS Garmin Dakota 20 a également été généreusement mis à disposition par le programme Présence d'Esprit. L'outil de géolocalisation

[55] L'exemple du temple à fontaine de Jaharkot (DLK10) présente bien le cas de désacralisation puisque lors de ma visite en 2014 le temple a servi de commodités sous mes yeux.

est entré en usage à partir de la campagne de 2015. De plus, le matériel de terrain a consisté en : un piochon de géologue, une pelle pliable, plusieurs échelles photographiques, un niveau à bulle, plusieurs mètres, des feuilles de papier millimétré, etc.

PREMIÈRE PARTIE : HISTORIOGRAPHIE

1. Les Khaśa

1.1. Les Khaśa dans la littérature

Plusieurs théories ont été avancées concernant l'origine et l'identité des Khaśa. Ces spéculations sont largement basées sur les informations dispensées par les textes hindous du 1er millénaire EC. George Abraham Grierson donne une liste exhaustive de ces références textuelles faisant mention des Khaśa (ou Khaś, Khaśya), généralement en termes peu gracieux[56]. La récurrence des mentions des Khaśa dans la littérature indienne médiévale est en grande partie constitutive de l'image qui en a été dressée au cours des XIXe et XXe siècles. Pour cette raison je relèverai ici les passages jugés comme fondateurs du concept de Khaśa et ceux comportant des informations par rapport à leur identité culturelle et à leurs origines.

Les *Purāṇa* présentent les références sanskrites les plus anciennes, bien que difficilement datables. Le *Viṣṇu Purāṇa* fait référence à une certaine Khasā, l'une des nombreuses femmes du Ṛṣi Kaśyapa, comme étant la mère des *yakṣa* et des *rākṣasa*[57]. Ces deux catégories d'êtres mythologiques sont fréquemment qualifiées de personnages assoiffés de sang, comme dans le *Bhāgavata Purāṇa* (env. VIe-Xe siècle)[58], voire même de cannibales[59]. La mention de peuplades cannibales est également présente chez Pline l'Ancien (23-79 EC), qui indique dans un célèbre passage que :

> Après les Attacores viennent les peuples des Thuniens, des Tochariens et - nous arrivons maintenant aux Indiens - des Casires tournés dans l'intérieur du côté des Scythes (ce sont des anthropophages)[60].

Cette antique mention occidentale est fréquemment citée par nombre d'auteurs, qui considèrent que les Casires de Pline sont les Khaśīra ou Khaśa himalayens[61]. Pline ne s'est cependant pas rendu en Inde et a dû fonder sa description sur l'*Indica* de Mégasthène (340-283 AEC), les fragments de ce texte aujourd'hui perdu citant une peuplade nommée Cosyri[62].

---

[56] Grierson 1916, pp. 1-8.
[57] *Viṣṇu Purāṇa*, XXI (Wilson 1865, p. 75).
[58] *Bhāgavata Purāṇa*, III.19. 21.
[59] Grierson 1916, p. 2.
[60] Pline l'Ancien, VI, 20. 3.
[61] Atkinson 1882, p. 362 ; Grierson 1916, p. 3. Márk Aurél Stein réfute l'identification des Casires avec les Khaśa (Stein 1900, Vol. 1, p. 318).
[62] Mac Crindle 1926 [1877], p. 132.

Le *Mārkaṇḍeya Purāṇa* (env. IIIe-IVe siècle) offre une géographie mythique de l'Inde, représentée sous la forme de la tortue cosmique divine. Dans ce texte les Khaśa font partie du groupe de populations « résidant au pied des Montagnes » (Skt. *parvatāśrayin*)[63] et situé au centre de la tortue. Cette position, qui est également celle d'autres peuples, vaut aux Khaśa d'être placés sous le signe des constellations Kṛttikā (Pléiades), Rohiṇi (Aldébaran) et Mṛgaśiraṣa (Orion). Ces dernières réservent « lacération et malheur » à ceux qu'elles concernent[64]. Le *Mahābhārata* mentionne les Khaśa en tant qu'alliés des Kaurava dans le conflit qui les oppose aux Pāṇḍava[65].

Que ce soit dans le *Mahābhārata*, le *Mārkaṇḍeya Purāṇa* ou la *Manusmṛti* (entre autres textes), les Khaśa font partie de la gent montagnarde des marches nordiques et sont considérés comme en dehors de la société aryenne telle qu'elle est comprise au 1er millénaire EC. En effet, et à l'instar d'autres populations étrangères à la culture brahmanique aryenne, la *Manusmṛti* classe les « *Khaśa* » dans la catégorie des *vrātya*. Les *vrātya* (litt. croyant, apte ou appartenant à une observance religieuse[66]) sont issus de parents de « deux fois nés » qui ne respectent pas les cérémonies religieuses. Ces rejetons de statut inférieur sont issus de pères de la caste des guerriers Kṣatriya[67]. Le thème de l'infériorité des Khaśa est récurrent. À ce sujet Khem Bahadur Bista notait dans les années 1970 que le terme était encore considéré comme péjoratif et réfuté par certains Kṣatrī (ou *chetri*, *kṣatriya*) népalais[68]. Si le *Manusmṛti* établit le statut bâtard et inférieur des Khaśa, une autre image se superpose à cette identité dès la période médiévale. Dans toute l'Inde septentrionale l'ethnonyme est en effet synonyme d'un peuple de guerriers implacables ou de pillards[69]. On trouve leur nom mentionné comme point de comparaison en matière de compétences martiales. En 954 à Khajuraho, le roi Chandella Yaśovarman fait graver son eulogie. L'inscription mentionne les Khaśa comme un modèle de puissance : « l'illustre roi Yaśovarman, […] égalait les forces des Khaśa »[70].

La *Rājataraṅgiṇī* de Kalhaṇa comporte de nombreuses références aux Khaśa. Cette chronique des rois du Cachemire présente l'histoire de la région depuis le temps des souverains mythiques jusqu'aux rois du XIIe siècle. Les Khaśa y sont mentionnés, de même qu'une vallée

[63] *Mārkaṇḍeya Purāṇa,* LVII, 57.
[64] *Mārkaṇḍeya Purāṇa,* LVIII, 6-10.
[65] *Mahābhārata,* II.48.3 et VI.10.66.
[66] Monier-Williams 1964 [1899].
[67] *Manusmṛti*, 10. 22.
[68] Bista 1972. Cf. Aussi Lévi 1905.
[69] La *Rājataraṃgiṇī* rapporte des activités de rapt de chevaux, d'armes et de réserves par les Khaśas (Kalhaṇa, VIII, 1895)
[70] EI, 1892, Vol. 1, pp. 122-135.

éponyme, la vallée de Khaśalya, ou Khaśālī, que Marc Aurel Stein situe au sud-est de Shrinagar, entre la ville de Kaṣṭavāta (ou Kiṣṭvār) et le col de Marbal (Fig. 1.1)[71]. Les rois de la cité de Rājapurī (Rajauri), leurs troupes ainsi que les occupants des vallées à l'est de Rājapurī sont tous décrits comme des Khaśa. À la fin du XI[e] siècle la ville a pour seigneur « le fier Saṁgrāmapāla ». Ce dernier perd la défense de la ville, attaquée par les forces d'un certain Kandarpa, général du roi Harṣa du Cachemire (r. 1089-1101)[72]. Le décompte des morts comporte un élément important : « In that battle there fell two hundred of the *Kaśmīrians,* but of the *Khaśas*, four hundred covered the ground. » Les Khaśa sont donc considérés comme distincts des Cachemiris, et une indiscutable inimitié semble alors régner entre les deux peuples, ainsi que le résume plus loin la phrase suivante : « Those of *Rājapurī* are by nature no well-wishers of *Kaśmīr*[73]. » La chute de Rājapurī entraîne l'entrée (ou le retour) des Khaśa dans le giron des Cachemiris. Vers 1120-1121 une force d'invasion composée de « Kaśmīris, Khaśas et de Mlecchas [il s'agit ici des Turuṣkas (Turcs)] » est lancée par le roi cachemiri Bhikṣācara contre Lohara (au nord de Rājapurī)[74]. Le royaume de Rājapurī et ses habitants étaient déjà mentionnés au VII[e] siècle par Hsüan-tsang (ou Xuanzang). Il n'est pas fait allusion aux Khaśa mais l'auteur décrit ainsi la population :

> […] les hommes ont une figure ignoble ; leur naturel est violent et sauvage, leur langage vulgaire et grossier. Ils ne font aucun cas de la justice et des rites. Cette contrée n'appartient pas proprement à l'Inde ; elle a les mœurs vicieuses des barbares des frontières[75].

Outre les moeurs qui « respirent une ardeur bouillante », le pèlerin chinois notait que la capitale de Rājapura (Ko-lo-che-pou-lo) a une circonférence d'environ « dix li » (cinq kilomètres) et que le royaume, qui n'a pas de roi, est vassal du Cachemire. Rājapurī est en effet vitale pour la région, puisqu'il s'agit, depuis l'époque Kushan, d'un ancien axe de circulation reliant le Cachemire aux plaines indiennes[76].

L'affinité phonétique entre Khaś et Cachemire (Kashmir) a mené certains auteurs à y identifier l'origine du toponyme. Ce rapprochement apparait au XVI[e] siècle, sous la plume du fondateur de l'empire moghol, Zahir-ud-Din Muhammad Babur (r. 1526-1530). Le recueil de ses mémoires, le *Bāburnāma*, indique :

---

[71] Kalhaṇa, VII. 399.
[72] Kalhaṇa, VII, 967-980.
[73] Kalhaṇa, VII, 1261.
[74] Kalhaṇa, VIII, 887. Lohara semble également peuplée par des Khaśa.
[75] Julien 1857 [648], p. 188.
[76] *Indian Archaeology* 1990, pp. 35-36 ; 1994, pp. 34-35.

> Beyond Kashmīr there are countless peoples and hordes, *parganas*[77] and cultivated lands, in the mountains. […] About this procession of men no-one has been able to give authentic information in reply to our enquiries and investigations. So far people have been saying that they call these hill-men *Kas*. It has struck me that as Hindūstānī pronounces *shīn* as *sīn* [i.e. *sh* as *s*, ndt.], and as Kashmīr is the one respectable town in these mountains, no other indeed being heard of, Hindūstānīs might pronounce it Kasmīr. These people trade in musk-bags, *b:ḥrī-qūṭās* [yak or yak-tail?, ndt.], saffron, lead and copper. Hindīs call these mountains Sawālak-parbat. Tībet lies to the north of it and of that unknown horde called Kas[78].

M. A. Stein note que la région a toujours eu le même nom depuis deux millénaires mais que cette étymologie est inacceptable[79]. La coïncidence entre les deux termes est néanmoins intrigante et les Khaśa n'en restent pas moins liés au Cachemire par leur présence dans la partie sud du pays, ainsi que l'atteste la *Rājataraṃgiṇī*. Leur zone d'occupation du territoire décrit un arc que M. A. Stein situe au sud et à l'ouest de la chaîne du Pir Panjal, contenu entre les rivières Vitastā (Jhelum) et Kaṣṭavāta (la Kishtwar moderne)[80].

D'autres témoignages relatifs aux Khaśa sont retraçables dans les différentes chroniques de la vallée de Kathmandou. La plus ancienne, la *Gopālarājavaṃśāvalī*[81], est datable du XIV^e^ siècle alors que la version la plus tardive, la *Nepālikabhūpavaṃśāvalī* fut rédigée dans les années 1830[82]. La *Nepālikabhūpavaṃśāvalī* relate le raid du roi Mukundasena de Palpa (dans les collines au sud de Pokhara) sur la vallée de Kathmandou. L'évènement a vraisemblablement eu lieu vers les XI^e^-XII^e^ siècles, et le chroniqueur qualifie Mukundasena et ses troupes d' « impitoyables » « Khasa-Magar »[83]. Les différentes versions de la *Gopālarājavaṃśāvalī* relatent plusieurs passages des rois Khaśa-Malla de la Karnali et de leurs armées dans la vallée de Kathmandou, à commencer par celui du roi Jītarimalla, qui est signalé pour la première fois en 1287 (NS 408) :

[77] Un *parganā* est une unité territoriale correspondant à un sous-district ou à une région.
[78] Beveridge 1922, pp. 484-485.
[79] Stein 1900, Vol. 2, p. 386.
[80] Stein 1900, Vol. 1, n. 317 (commentaire de la *Rājataraṃgiṇī*, I, 317).
[81] Publiée dans Vajrācārya & Malla 1985.
[82] Douglas 2003, p. 45 ; Bajracharya, Gutschow & Michaels 2016, Vol. 1, Preface.
[83] *Nepālikabhūpavaṃśāvalī*, 16.51-62.

> The Khasas came from the west. In 408, the king Jītari entered [Nepal] for the first time in the month of Pauṣ [décembre-janvier]. The Khasas were at Svayaṃbhū, and one hundred died. The entire nation fled to the forest. Therefore the Khāsa retreated and the people returned to their own homes[84].

Les irruptions suivantes seront moins belliqueuses et davantage motivées par des visées religieuses (cf. Ch. 12), avec Jītarimalla (qui retourne dans la vallée entre 1288 et 1289), Ripumalla (en 1313) et Ādityamalla (entre 1320 et 1328)[85]. Le dernier souverain de la Karnali dont les chroniques ont conservé la mémoire est Puṇyamalla, qui séjourne en pays néwar en 1333-1334. À cette occasion les forces Khaśa se font remarquer par plusieurs exactions[86]. La présence répétée de ces voisins occidentaux a certainement pesé dans le paysage politique néwar. William B. Douglas suggère qu'à cette époque (XIV^e^ siècle) la présence Khaśa se manifestait peut-être par une petite garnison ou un groupe de marchands armés (« well-armed trading community »)[87].

Que ce soit dans la littérature religieuse et épique ou dans les récits historiques, les Khaśa sont immuablement considérés par ceux qui les décrivent comme une population belliqueuse, martiale et même pillarde. Les textes anciens localisent leur territoire au nord-est de l'Inde. Des textes médiévaux comme la *Rājataraṃgiṇī* permettent un positionnement précis et chronologiquement fiable de groupes clairement identifiés comme Khaśa dans le sud du Cachemire. D'une manière générale l'ethnonyme est employé, à partir du XI^e^-XII^e^ siècle, pour évoquer une population répartie dans les collines au sud de l'Himalaya, du Cachemire au Népal central. La région du Garhwal (dans l'actuel état de l'Uttarakhand), anciennement appelée Kedārakhaṇḍa, était notamment considérée comme le Khasamaṇḍala (« la Région des Khaśa »)[88].

---

[84] Vajrācārya & Malla 1985, p. 219, f. 10 (cité dans Douglas 2003, p. 57).

[85] Douglas 2003. W. B. Douglas commet quelques erreurs dans la conversion des dates de la *Gopālarājavaṃśāvalī*. Ādityamalla ne s'est pas contenté d'un pèlerinage, il a également profité de son séjour dans la vallée pour conquérir Parphing (Śekharakvātha), au sud de Patan et lever une taxe sur la population de Lalitpur (Patan) (Petech 1984, p. 117).

[86] Petech 1984, p. 117 ; Vajrācārya & Malla 1985.

[87] Douglas, op. cit. p. 65, n. 46. Ādityamalla a établi ses troupes à Patan, dans un monastère nommé « Pul Bahal » (Petech 1984, p. 117). Aucun monastère bouddhiste néwar (*bāhā*) ne porte aujourd'hui ce nom. Il doit s'agir d'une institution située dans les environs de Pulchowk, à l'ouest de Patan (cf. Locke 1985 et Andolfatto 2012).

[88] Nautiyal 1969, p. 75 et Vajracarya, *Karnālī Pradeśako Aitihāsik Rūparekhā* , p. 53

1.2. L'ethnonyme « khaśa »

L'ethnogénèse des Khaśa a fait l'objet, comme pour bon nombre d'autres peuples connus depuis les textes védiques, de plusieurs hypothèses, que je résume ici brièvement. Pour Edwin Atkinson les Khaśa sont issus des Aryens et donc d'Asie Centrale[89]. Brian H. Hodgson exprime une théorie similaire, bien que confuse. Ce dernier affirme que les Khaśa, à l'instar d'autres peuples de l'Himalaya occidental, sont la résultante de mélanges entre « aborigènes tartares du côté maternel » et « ariens (Bráhman et Kshétriya) du côté paternel »[90]. Il est également dit des Khaśa qu'ils auraient été chassés d'Asie Centrale vers l'Inde par l'arrivée des Huns entre le VI^e^ siècle AEC et le V^e^ siècle EC[91].

Le *Mahābhārata* utilise à leur sujet le terme de *ekāsana* (« d'un seul lieu, endroit »).[92] Rajaran Subedi considère cependant les Khaśa comme des nomades originaires d'Iran. D'après cet auteur les Khaśa et les Gurjar (de l'actuel Gujarat) des environs du XIIe siècle auraient été en bons termes du fait du partage de cette même culture pastorale nomade[93]. De manière similaire, Ram Rahul considère qu'il y a en fait deux souches Khaśa : celle des Khaśa « originels » et celle des migrants Rajputs. Les deux groupes se seraient liés par le biais de mariages[94]. D'autres avis suggèrent un brassage encore plus large, incorporant cette fois-ci des apports des régions tibétophones[95].

La plupart des auteurs voient donc dans les Khaśa des arrivants secondaires qui eurent à se lier avec les populations locales préexistantes, généralement identifiées avec les Magar ou des Kirata[96]. Khem Bahadur Bista situe l'arrivée des Khaśa, depuis le Kumaon-Garhwal, tantôt entre le V^e^ et le VIII^e^ siècle, tantôt au XI^e^ siècle, et parfois même après 750 AEC[97]. La migration des Khaśa aurait par ailleurs entrainé un écrasement des « populations locales tribales ». Cette victoire sur les populations locales aurait également été d'ordre religieux puisque les « envahisseurs Khaś » les auraient à l'occasion converti à l'hindouisme[98]. La domination des migrants Khaśa sur les nations aborigènes, probablement en lien avec l'image de peuple guerrier évoquée plus haut, est un thème récurrent déjà développé au début du XIXe siècle par William

[89] Atkinson 1882, p. 379. Thèse reprise par Rahul Sanskrityayan (citée dans Thakur 1990, p. 288).
[90] Hodgson 1874, p. 15.
[91] Mamgain 1975, p. 1.
[92] *Mahābhārata,* II.48.3 ; Mishra 1987, p. 113.
[93] Subedi 2001, pp. 10-12.
[94] Rahul 1970, p. 36.
[95] Thakur, op. cit., p. 290.
[96] Bishop 1990, p. 68 ; Cortes & Brezillon 2011.
[97] Bista 1972, pp. 12 et suiv.
[98] Bista op. cit., pp. 14-15.

Kirkpatrick et Francis Hamilton[99]. Walter F. Winkler est cependant de l'avis que la découverte par Giuseppe Tucci[100] d'une culture (Khaśa) de la Karnali qui contiendrait des aspects « indigènes » mêlés à ceux des Khaśa tend à présenter des interactions basées sur la « combinaison plutôt que sur la domination[101] ». Ce point de vue, bien que pertinent, a toutefois l'inconvénient de ne pas définir ce qui est considéré comme culture des « indigènes » et comme culture des « migrants ». L'identification de l'indigène et de l'allogène est encore compliquée par l'incertitude enveloppant l'époque d'arrivée de ces migrants occidentaux.

On a vu qu'une composante de la population khaśa serait d'origine rajput, c'est-à-dire apparentée à la fameuse élite guerrière de l'actuel Rajasthan ainsi que du Gujarat. Cette assertion est présente dans diverses généalogies de lignée (*vaṃśāvalī*), qui font remonter l'ascendance des familles de caste Kṣatriya à des ancêtres Rajput. Symbole de prestige, l'origine rajput est communément expliquée par la pression territoriale exercée entre le Xe et le XIIe siècle par les sultanats musulmans des Ghaznévides, puis par les Ghorides, qui poussa les rajputs à migrer vers les collines himalayennes. Il est toutefois important de relever que les Khaśa décrits par les sources historiques (Hsüan-tsang, *Mahābhārata, Rājataraṃgiṇī, Nepālikabhūpavaṃśāvalī* et *Gopālarājavaṃśāvalī*) ne sont pas perçus comme des Rajputs, bien au contraire. Il s'agit davantage de barbares et/ou de personnes de statut dégradé. Rappelons que le terme de Khaśa est considéré comme péjoratif jusqu'au XXe siècle, ainsi que le notait K. B. Bista dans les années 1970. Au Népal occidental, la population Kṣatriya actuelle est divisée en deux groupes distincts qui sont les Chetri et les Thakuri. P. R. Sharma résout le problème des origines en proposant l'hypothèse que les Chetri viennent du Kumaon-Garhwal et que les Thakuri sont d'origine Gurjara (Gujarat-Rajasthan)[102]. On verra plus loin que cette division est démographiquement très perceptible dans la région de Jumla.

Les Khaśa sont ainsi perçus de manières très variées en fonction des auteurs. Le problème central est indubitablement l'absence de chronologie absolue. Les jugements formulés

[99] Kirkpatrick 1811 et Hamilton 1819, cités dans Winkler 1984, p. 43.
[100] Tucci 1956.
[101] Winkler, op. cit., p. 43.
[102] Sharma 1972, pp. 56-59. Mary Shepherd Slusser note que : « The word *thakurī* is erroneously employed in capitalized form as a name of a people or a family. Derived from Sanskrit *thakkura* (chief, man of rank), it is only a title to denote superior rank. » (Slusser 1998 [1982], p. 42).

dans les mythes et par les commentateurs plus récents s'étendent sur près de 1500 ans d'histoire[103]. Il convient donc de garder à l'esprit les notions de temporalité et de localité. En tout état de cause, une « ethnie » désignable sous le terme de Khaśa semble très tôt présente dans une large partie des collines de l'Himalaya indien et népalais. Elle serait peut-être originaire d'Asie Centrale mais aurait reçu de nombreux apports « ethniques » et culturels à travers le temps. Un des facteurs unificateur de la population khaśa est l'usage d'une même langue, qualifiée de « proto-pahāṛī » pour la période médiévale[104]. Cette langue gardera la mémoire de ces peuples Khaśa puisqu'elle devint, au fil des siècles et des migrations de ses locuteurs vers l'est, la langue nationale du Népal : le *khaś kura*[105].

1.3. Khaśa, Malla, Khaśa Malla : de qui parle-t-on ?

Cette étude porte sur la région de la Karnali, qui se trouve être, entre le XII^e^ et le XIV^e^ siècle, le centre d'une entité politique que la plupart des auteurs se sont accordés à nommer le royaume ou l'empire Khaśa Malla. À la tête de cette puissance se trouvent les rois « Khasyiā[106] ». Or l'association entre ces souverains de la Karnali et les Khaśa n'est pas évidente. Elle n'est en effet présente que dans une inscription retrouvée à Bodhgaya (état du Bihar, nord de l'Inde) et datée de 1278 (LS 74) : « […] [l']empereur du pays khaśa aux cent-vingt-cinq-mille collines, le très fortuné[107] Aśokacalla […][108]. » Quelques années plus tôt, en 1223 (SS 1145), était émise l'inscription sur cuivre de Baleshwar (Uttarakhand). Elle est signée de Krācalla, qui n'est autre que le père d'Aśokacalla. Un passage indique : « Aussi longtemps que

[103] Qui plus est l'écriture de l'histoire de l'Himalaya et de ses populations a très souvent été entre les mains d'autodidactes ou de chercheurs occidentaux, indiens ou népalais dont les publications expriment les opinions nationalistes (Chanchani 2019).

[104] La première occurrence épigraphique de langue népalaise est identifiée sur le pilier de Saŭna Kārkī et Sāūkā Karkyāni à Pādukāsthān (vers 1250-1280, DLK27-02.04, cf. *infra*) (Pant 2009 ; Adhikary 1988, p. x). D'autres auteurs mentionnent une inscription sur pilier de Dullu bien que le texte en soit complètement illisible (Pokharel 2011). G. A. Grierson définit divise le groupe linguistique pahāṛī en trois branches : le pahāṛī occidental (au sud-est de l'Himachal Pradesh, le pahāṛī central (au Kumaon-Garhwal, actuel état d'Uttarakhand) et le pahāṛī oriental (au Népal) (Grierson 1916).

[105] S. M. Adhikary considère que le Népali actuel dérive d'une branche sinjali (de Sinja) de la « langue khaśa » (Adhikary 1988, p. 43). Dans cette étude je suivrai l'usage de G. Campbell qui utilise le terme de « Jumli nepali » (Campbell 1978).

[106] Petech 1984, p. 79.

[107] Litt. « intoxiqué (ivre) de richesses ». La description d'un pays de collines et de montagnes se trouve déjà dans une inscription du VIe-VIIIe siècle retrouvée au Garhwal (état d'Uttarakhand). Probablement imputable à une dynastie Katyūri, le texte fait mention d'un « royaume rempli de montagnes » (*parvvatākara-rājyē*) (Gupte & Lahore 1916, p. 114).

[108] *Ta sapādalakṣa śikharī khasadeśarājādhirāja śrīmadaśokachalla […]*. Vidyavinoda 1914, p. 30, l. 3. La date de LS 74 est originellement convertie par V. V. Vidyavinoda en 1194

le possesseur du lieu où le lotus aime à être, l'auspicieux Krācalladeva erre sur la terre, qu'aussi longtemps la demeure du lotus du chef des Kirāti (fleurisse)[109]. » Les deux souverains ont Calla pour nom dynastique. Il est notable que l'inscription de Krācalla, qui reste a priori la plus ancienne dont on dispose pour l'étude des Khaśa Malla, établisse celui-ci comme le chef des Kirāti (*kirāttirasya*), alors que quelque cinquante années plus tard son fils est qualifié d'empereur du pays khaśa (*khasadeśarājādhirāja*, cf. *infra*). Le terme de Kirati signifie « qui parcourt les montagnes » et est en général employé pour désigner des populations mongoloïdes. Larry C. Bishop suppose que les Khaśa ont dû rencontrer ces ethnies au fur et à mesure de leur progression vers l'est et vers le nord-est[110]. L'inscription de Baleshwar fait également mention de son lieu de rédaction : « le camp militaire dans le territoire des flammes (*vaiśvānara kṣetre*) »[111]. Cet endroit est identifiable avec la région de Dullu, sur laquelle je reviendrai plus longuement au chapitre sur Sinja et Dullu. Dès ces deux premières inscriptions du XIII^e^ siècle l'observateur est amené à se poser la question de l'origine des souverains mentionnés. En effet si l'on nous apprend qu'ils règnent tantôt sur des Khaśa, tantôt sur des Kirati, qui sont, rappelons-le, très mal définis depuis les textes sanskrits du Ier millénaire (EC), on ne sait rien de ces chefs, sinon qu'ils partagent une même onomastique (*calla*) et que l'un d'eux se trouve au camp militaire près du « territoire des flammes ».

Le titre de Malla, rendu en *rmal* ou *smal* dans les documents tibétains, n'est employé qu'à partir des règnes des fils d'Aśokacalla, Jitārimalla (1287-1289) et Ānandamalla (r. entre la fin du XIIIe et le début du XIVe siècle). L'époque et les personnages correspondent aux passages historiquement documentés des Khaśa Malla dans la vallée de Kathmandou (cf. Ch. 12). Le terme Malla est déjà mentionné en 464, dans le pilier du roi Licchavi Mānadeva à Changu Narayan. Il y est question d'une ville nommée Malla (Mallapurī) que Mānadeva aurait conquise :

> « Aujourd'hui, cher oncle, traverse la Gaṇḍakī, qui est large, traitresse et brillante, une rivale pour l'océan avec l'inconstance de ses flots et ses maelströms terrifiants. Je suivrai ton armée et traverserai la rivière, avec des centaines d'excellents chevaux armés et des éléphants caparaçonnés ». Disant ainsi, le roi, avec cette décision, gardant sa promesse de traverser [la rivière Gaṇḍakī], conquit Mallapurī. Puis lentement il retourna dans son pays[112].

[109] Joshi 2009, pp. 335-338.
[110] Slusser 1982, citée dans Bishop 1990, p. 70.
[111] Lecomte-Tilouine 2009e.
[112] Ricardi 1989.

Mānadeva justifie son expédition par le besoin de punir les « actes maléfiques » perpétrés par ses vassaux de l'ouest. L'existence de cette ville de Malla (Mallapurī), à l'ouest de la Gaṇḍakī (qu'il faut traverser pour l'atteindre) a de quoi déconcerter. S'agit-il d'un établissement khaśa ou kirata ? Cela est possible puisque, ainsi qu'indiqué plus haut, les Khaśa sont considérés comme les habitants des collines du Népal occidental depuis les textes les plus anciens. Dans ce cas il y aurait déjà au Ve siècle, dans l'ouest du Népal, un centre de pouvoir qualifiable de « Khaśa Malla » ou « Kirata Malla » et vassal des Licchavi de la vallée de Kathmandou. Le manque de détails sur la localisation exacte de la ville et sur sa population nous limite cependant, à ce stade de nos connaissances, à de simples spéculations. Giuseppe Tucci semble quant à lui formel sur le fait que ces Malla du Ve siècle n'ont rien à voir avec ceux de la Karnali[113].

Le terme sanskrit *malla* est généralement traduit par lutteur ou athlète. Il est employé comme nom dynastique à partir de 1200 par Arimalla, le fondateur de la lignée des « Premiers Malla » (Early Mallas, 1200-1347) de la vallée de Kathmandou [114]. Le suffixe -malla supplante celui de -calla à partir de Jitārimalla (les chroniques tibétaines enregistrent également ce changement, cf. *infra*). Jitārimalla est le premier empereur mentionné dans les sources néwares, à l'occasion de ces passages dans la vallée de Kathmandou en 1287, 1288 et 1289. Il est donc possible de proposer que le nom dynastique de Malla soit un emprunt aux néwars[115].

Le terme de Khaśa Malla est donc une construction historiographique postérieure, forgée d'une part sur la mention d'un « pays khaśa » (l'inscription de Bodhgaya de 1278) et sur des termes formulés par ou empruntés à des cultures exogènes à celles en question. Si les populations médiévales du Népal occidental et du Kumaon-Garhwal sont reconnues comme appartenant à un groupe khaśa, l'identité des empereurs reste quant à elle problématique pour la plupart des auteurs. Roberto Vitali semble de l'avis qu'il s'agit d'individus originaires du sud-ouest du Tibet (région de Guge et de Purang), à l'exception du fondateur, Nāgarāja[116]. M. R. Pant reconnait que les Calla et les Malla ont été grandement influencés par la culture tibétaine, mais qu'ils ne sont cependant pas tibétains[117]. Pour R. N. Pandey les rois Khaśa Malla ne sont ni d'ethnie khaśa ni d'origine tibétaine. Seuls les administrés font partie de ces groupes. Les rois viendraient selon lui de la prestigieuse dynastie Pāla (VIII^{e}-XII^{e} siècle) du nord-est de

[113] Tucci 1956, p. 49.
[114] Petech 1984, 79.
[115] En outre, dans l'ouest du Népal le terme *malla* signifie « supérieur », « haut ». Ce sens se retrouve dans la toponymie locale, où des lieux sont qualifiés de « haut » ou de « bas » (*talla*) (M. Lecomte-Tilouine, communication personnelle).
[116] Vitali 1996, pp. 122-123, 467-468. Par ailleurs, la dynastie Thi dont Punyamalla serait originaire, pourrait être une allusion à Ti se, le nom tibétain du Mont Kailash.
[117] Pant 2009, p. 320.

l'Inde[118]. Cette dernière thèse semble pourtant indémontrable. Au Kumaon également plusieurs dynastes Katyūri du VIII^e^-X^e^ siècle portent des noms semblables à ceux que l'on retrouve chez les Sen et les Pāla du Bengale. Or, comme le rappelle Pande, la conquête du Kumaon par les Sen ou les Pāla n'est historiquement attestée nulle part[119]. L'emploi d'une onomastique allogène apparaît donc comme un simple emprunt culturel parmi d'autres.

Comme on le voit les Khaśa Malla sont l'objet de nombreuses théories mélangeant des concepts flous et discutables d'ethnie et de culture. Un constat évident est que la culture matérielle des populations concernées est rarement invoquée dans le débat, sauf, récemment, dans les études publiées sur les typologies d'araires[120]. Les langues historiquement employées sont le tibétain d'un côté et le sanskrit et le proto-pahāṛī de l'autre. Cette dichotomie, en miroir de la situation géographique, place d'emblée les Khaśa Malla entre deux cultures. Notons ici que dans les documents en langue tibétaine les empereurs Khaśa Malla ont des noms à consonance tibétaine et que les gens de Yatse (Sinja), leurs sujets septentrionaux, sont qualifiés de *Mon*[121]. Ce terme tibétain désigne les populations non-tibétaines résidant en général au sud de la chaîne de l'Himalaya.

Dans cette étude j'emploierai donc le terme de Khaśa Malla pour parler des rois ou des empereurs régnant du XII^e^ au XVI^e^ siècle. Celui de Khaśa désignera les populations de culture et/ou d'ethnie khaśa telle qu'elle pouvait être conçue à la période médiévale. Ces Khaśa occupaient et occupent aujourd'hui encore une large partie des collines (*pahāṛ*) d'Uttarakhand et du Népal. On a par ailleurs vu que les Khaśa (actuels) ont pour principal dénominateur commun la langue pahāṛī.

[118] On retrouve ici un thème commun chez cet auteur, qui est l'identification d'un passé le plus glorieux possible (Pandey, 1997, p. 119).
[119] Pande 1993, p. 178.
[120] Dollfus et al. 2001 ; Lundström-Baudais et al. 2001.
[121] Vitali 1996, n. 479.

2. Contexte historique du Népal occidental

Les documents qui concernent l'histoire du Népal occidental et la généalogie de ses souverains proviennent essentiellement de deux aires culturelles : celle de culture khaśa/pahāṛī du Népal occidental et de l'Uttarkhand, et celle de culture tibétaine. Il s'agit dans le contexte khaśa/pahāṛī d'inscriptions sur pierre ou sur métal, dont la plus ancienne date de 1223 (inscription de Baleshwar du règne de Krācalla[122]), et de sources orales. Dans ce corpus, une inscription primordiale est celle du Kīrtīkhamba (« pilier de renommée ») de Dullu (DLK26-01, Fig. 1.8 et 1.9), l'une des capitales de l'empire Khaśa Malla. Ce pilier est érigé en 1357 par l'empereur Pṛthvīmalla qui y dresse la généalogie de sa lignée. La liste de noms commence par Nāgarāja, après qui les souverains ont des noms se finissant en -calla puis, à partir de Jitārimalla (attesté à partir de 1287), en -malla. Le suffixe -calla serait en relation avec le terme *jhalla*, mentionné dans la *Manusmṛti* et qui ferait partie de la progéniture issue de Kṣatriya dégradés de leur rang, au même titre que les malla, licchavi, khasa, etc[123]. Les documents népalais et ceux de l'Uttarkhand sont écrits en *devanāgarī*, en langues sanskrite et proto-pahāṛī (qui deviendra le népalais moderne, ou *khaś kura*). Le mantra d'Avalokiteśvara, *oṁ maṇi padme hūṃ*, est inscrit en caractères tibétains ou rañjana sur des inscriptions de Ripumalla et de Pṛthvīmalla. Les sources orales sont constituées de généalogies (*vaṃśavalī* et *āśikā*[124]) et de récits des hauts faits des dieux (Ju. *paṛheli*). Commandités par des familles soucieuses d'affirmer leurs origines, les chroniques généalogiques sont encore récitées de nos jours par les bardes *huḍke* dans l'ensemble du Népal occidental[125]. Ce corpus forme une véritable tradition bardique. Les *paṛheli* sont déclamés par les médiums *dhāmi*, spécialistes des consultations oraculaires des divinités du même ordre[126].

Le matériel tibétain consiste en chroniques des royaumes tibétains et en biographies de personnages religieux rédigées à partir du XIII^e^ siècle. Ces sources fournissent des détails intéressants sur l'origine de certains empereurs, qui y sont souvent considérés comme originaires de Guge, au Tibet occidental[127]. Leurs noms sont des versions tibétanisées des noms sanskrits

[122] Atkinson 1884, pp. 511 et suiv. ; Joshi 2009, pp. 335-338.
[123] *Manusmṛti*, 10.22 ; Pant 2009, p. 319, n. 91.
[124] Lecomte-Tilouine 2006 ; 2009c et 2009d.
[125] Lecomte-Tilouine 2004, 2006, 2009c, 2009d et 2016b.
[126] Campbell 1978.
[127] Petech 1988 [1990] ; Vitali 1996.

connus dans les documents au sud de l'Himalaya : Calla est rendu *lde* et Malla est *smal* ou *rmal*[128].

Il est désormais possible, grâce aux travaux de G. Tucci, L. Petech et R. Vitali, de restituer la succession des empereurs Khaśa Malla depuis Nāgarāja jusqu'à Abhayamalla, le dernier empereur Khaśa Malla (Fig. 2.6). Notons que les sources tibétaines ne fournissent d'informations que jusqu'à Pṛthvīmalla. L'ensemble des auteurs s'accordent néanmoins sur le fait que de nombreuses contradictions restent insolubles, comme par exemple l'origine tantôt tibétaine (de Purang)[129], tantôt de la Karnali (de Gelā) de Puṇyamalla (bSod nams lde) sur laquelle je reviendrai (cf. *infra* et Ch. 10). La confusion entre les sources tibétaines et sanskrites repose également sur la localisation de la capitale impériale. Il est question de Yatse (Ya rtse) chez les premières et de Dullu et de Sinja dans le second cas. Si, comme on le verra au chapitre sur Sinja et Dullu, la Yatse des textes tibétains a été identifiée avec la Sinja moderne, l'absence de référence à Dullu dans les textes tibétains reste surprenante.

2.1. La période pré-impériale

Les données disponibles sur l'histoire du Népal occidental avant la période impériale Khaśa Malla sont lacunaires. Les régions voisines du Kumaon et du Garhwal sont sous la férule des Kuṇinda entre *grosso modo* le VI^e^-V^e^ siècle AEC et le VII^e^ EC. De 600 à 650 c'est au tour des Paurava de brièvement dominer la région, avant de laisser la place aux Katyūri, qui règnent de la seconde moitié du VII^e^ jusqu'au début du XIII^e^ siècle[130]. L'Himachal Pradesh est sous contrôle direct de l'empire Gurjara-Pratihara vers le IX^e^-X^e^ siècle[131]. La plaine du Gange est envahie par les troupes musulmanes du futur Sultanat de Delhi en 1192[132]. Au courant du XIII^e^ siècle l'empire Chandella, qui succède à celui des Gurjara-Pratihara entre le X^e^ et le XI^e^ siècle, est vassal du Sultanat de Delhi. Le changement de donne politique, avec l'arrivée d'étrangers de culture et de religion différente, a pu déclencher des migrations importantes vers les zones de montagnes. Ces mouvements de population auraient entraîné la déstabilisation des pouvoirs

[128] M. R. Pant suppose que Calla est la version tibétanisée du Jhalla du *Manusmṛti* (Pat, op. cit.). Ce raisonnement n'est pas valable puisque le terme Calla n'est utilisé que dans les inscriptions en *devanāgarī* et que Jhalla n'est mentionné nulle part.

[129] Probablement de langue zhangzhung (C. Ramble, communication personnelle).

[130] Joshi 1986, p. 211.

[131] La capitale de ce vaste empire est située à Kannauj (Thakur 1986, pp. 260-261).

[132] L'université bouddhique de Nalanda est détruite en 1193 par les troupes de Bakhtiyar Khalji (Tuttle & Schaeffer 2013, p. xviii).

en place, ce qui profita à la prise de pouvoir des empereurs Khaśa Malla[133]. En effet, en 1223 la conquête de Kārtipura, la capitale katyūri, par Krācalla, fait entrer les empereurs Khaśa Malla dans l'histoire.

Avant cette période il faut se tourner du côté tibétain pour obtenir des informations. À partir du VII^e^ siècle, Songtsen Gampo de la dynastie de Yarlung (Yar luṅ) unifie un large territoire[134]. Il établit la capitale de ce premier empire tibétain à Lhasa. Ses descendants règneront jusqu'au IX^e^ siècle. Après 842, le morcellement de l'empire tibétain entraîne le développement du Tibet occidental comme une entité politique indépendante connue sous le nom de Ngari (*mNa' ris skor gsum*)[135]. Kyide Nyima Gön (sKyid lde Ni ma mgon), issu d'une lignée du Tibet Central, établit les royaumes de Guge et de Purang, avec Purang comme centre politique. Le Ladakh (Mar yul) fait partie de cette nouvelle entité politique. Au X^e^ et XI^e^ siècles les « royaumes jumeaux » de Guge et Purang contribuent à la seconde vague de diffusion du bouddhisme au Tibet, notamment sous le règne de Yeshe Ö (947-1024). En 996 Yeshe Ö fonde Tholing, qui deviendra la capitale de Guge avec Tsaparang et Tabo (Himachal Pradesh). Son frère, Khor re, établit quant à lui le monastère de Kojarnath (Kha char) à Purang[136]. La région de Guge est sévèrement affectée par des incursions de bandes armées venues du nord et du nord-ouest. Vers 1035, un chef de guerre du nom de Bhara dan-dur prend le contrôle de la région de Ngari. Le *Mar-1ung-pa rnam-thar* indique :

> Durant sa période [de Thon Kun-dga' rgya-mtsho], Bhara dan-dur, qui appartenait au lignéage Hor nag-mo A-lan, à la tête des armées Hor, envahit le Tibet. Il chassa [la population] vers diverses terres sKal-Mon (sKal-Mon rnams), telles que Se-reb, Mu-khum, gTi-cu à Rong. mNga-ri du Tibet était renversé par les Hor. Il (Bhara dan-dur) était le souverain de Ye-tshe (Ya-rtse) etc[137].

Les troupes de Bhara Dandur sont également qualifiée de Garlog (Gar-log) ou de Sogpo (Sog-po)[138]. Elles se rendent maîtresses de Ngari, du Mustang, de Sinja (Ya rtse) et de Manang et entraînent la migration de la population vers le sud et les terres des Mon (le terme de Mon est couramment employé pour qualifier les occupants des régions au sud de la chaîne de l'Himalaya[139]). Ces envahisseurs (Sogpo, Hor, Garlog) sont identifiables avec les musulmans de la

[133] Vitali 1996, p. 448.
[134] Haarh 1969.
[135] Petech 1999, p. 2.
[136] Petech, 1999, p. 3.
[137] Vitali 1996, n. 439.
[138] Vitali, op. cit., pp. 288 et suiv. ; Dhungel 2002, p. 56, n. 18.
[139] Pommaret 1999.

dynastie Karakhanide (IXe-XIIIe siècle) originaire de Kashgar. Leurs passages au Tibet sont rapides et consistent principalement en pillages[140]. L'établissement d'un véritable pouvoir Garlog sur Ngari et Sinja, n'est donc pas concevable. Il s'agit plutôt d'une prise de contrôle très temporaire qui, d'après L. Petech, n'aurait pas affecté Purang[141] (ce qui contredirait par ailleurs le contrôle de Bhara Dandur sur Yatse-Sinja).

Les royaumes de Guge et de Purang sont affaiblis à la fin du XIe siècle, après le décès du roi rTse lde (env. 1060-1090). Une seconde invasion Garlog a lieu au début du XIIe siècle, après quoi Guge est divisé en deux provinces, l'une au nord, l'autre au sud[142]. L'empire Yüan fondé par Kubilai Khan en 1251 charge l'école bouddhiste Sakya du contrôle du Tibet Central. Guge et Purang deviennent des vassaux de l'empire mongol. C'est dans ce contexte qu'émerge le royaume de Yatse-Sinja, connu aussi sous le nom d'empire Khaśa Malla.

2.2. La période impériale : du XIIe siècle à 1378

2.2.a. Les débuts obscurs de l'empire Khaśa Malla

Les indices à disposition pour l'étude des commencements de l'empire Khaśa Malla sont limités. Le pilier Kīrtikhamba de Dullu, érigé par Pṛthvīmalla en 1357, dresse la liste des souverains précédant ce dernier. Il nous informe que Nāgarāja, le fondateur de la lignée, est originaire du « pays de Khāri (*khāripradeśa*) » et a établi une résidence (*sthiti*) à Seṃjā (Seṃjāpuryāṃ)[143]. Considérant que Krācalla, le premier empereur historiquement connu, est attesté entre 1207 et 1239 et que quatre générations le séparent de Nāgarāja (Cāpa, Cāpilla, Krāsicalla et Krādhicalla), il est possible de situer Nāgarāja dans la première moitié du XIIe siècle.

R. Vitali propose d'identifier la « Khāri » d'où serait originaire Nāgarāja (Naga lde) dans la région des montagnes Hu gri et Na hu gri, célèbres pour leurs dépôts de sel[144]. Cette localisation, encore mystérieuse, ne repose sur aucun élément valide mais aurait le mérite,

[140] Vitali, op. cit. p. 289.
[141] Petech 1999, p. 4.
[142] Cette invasion aurait entre autres ralenti les activités artistiques au Tibet Occidental. Petech 1999, pp. 4-5 ; Neumann & Neumann 2012.
[143] Adhikari 1997, p. 186 ; Pant 2009, p. 318. Les sources orales attribuent la construction du site de Lāmāthaḍa (le promontoire du site de Sinja à Sahubada) à Jvālāṃdharī, « le porteur de la flamme ». Cette épithète est récurrente dans le corpus oral et j'aurai l'occasion d'y revenir plus tard.
[144] Vitali op. cit., p. 464, n. 784.

d'après cet auteur, de placer Nāgarāja vers des régions « indo-iraniennes », ce qui conforterait la thèse d'une origine khaśa, également postulée par S. M. Adhikary[145]. Le terme khaśa est cependant utilisé d'une manière vague, reprenant l'idée que cette ethnie est affiliée à des populations « indo-iraniennes » mal définies[146]. Yogi Naraharinath identifie Khāri avec Kāran, qui se trouve dans le district de Jumla. L. Petech propose [rgyal di]mkhar, l'ancienne capitale militaire de Purang[147], identifiable avec le site de Taklakot (Fig. 2.1)[148]. Nāgarāja est connu dans les documents tibétains sous le nom de Nāgadeva. Après Nāgarāja, et d'après le Kīrtikhamba, viennent Cāpa, Cāpilla, Krāsicalla et Krādhicalla, mais cette succession reste pour l'instant difficilement vérifiable à partir des sources tibétaines.

Dans la seconde moitié du XII^e^ siècle, la lignée royale de Purang se manifeste avec Tsenchuk de (bTsan phyug lde), à partir de qui les données historiques se font plus nombreuses et se recoupent entre elles. G. Tucci identifie Tsenchuk de avec le Cāpilla du Kīrtikhamba de Dullu, ce que réfute R. Vitali, qui propose pour sa part qu'il s'agit de Cāpa[149]. Il prendrait possession de Yatse-Sinja et y instaure son frère, Draktsen de (Grags btsan lde) en qui l'on peut reconnaître Krādhicalla. Celui-ci récupère Purang après le décès ou l'abdication de son frère. Dans cette perspective le fondateur de la lignée dans laquelle se place Pṛthvīmalla, le roi Nāgarāja, est considéré comme un envahisseur étranger ayant pris le contrôle de Purang et de Yatse. Après Nāgarāja c'est donc une lignée locale qui reprend le pouvoir, celle de Purang. Cependant, si l'identification de Khāri avec Taklakot (*[rGyal di]mkhar* ou *Brag la mkhar*) faite par L. Petech est exact, Nāgarāja apparaît alors également comme originaire de Purang.

Une inscription nouvellement découverte dans la vallée de la Sinja (SIJ31) pourrait attester que la région se trouvait à une période ancienne, pour l'instant mal définie, sous le contrôle d'individus de culture tibétaine. La stèle inscrite est lacunaire. La traduction préliminaire des neuf lignes de texte est la suivante :

1.
2. celui nommé …bo

[145] Adhikary 1988, pp. 27-28.
[146] On retrouve ici le fantasme (puisque jusqu'ici la chose reste indémontrable) que les Khaśa auraient donné leur nom à la ville de Kashgar (Turkestan chinois, ou Xinjiang). Cette théorie apparaît dans les travaux pionniers de George Abraham Grierson (Grierson 1916, pp. 1-12).
[147] Petech 1997, p. 239 et n. 61.
[148] Tucci 1956, p. 127. G. Tucci a d'abord proposé d'identifier Yatse avec Taklakot, avant de se rétracter et d'affirmer qu'il s'agit de Sinja (op. cit. p. 107).
[149] Tucci 1956, pp. 66 et suiv. ; Vitali 1996, p. 467.

3. le lignage par lequel la nomination est faite

4. (le) roi dhāma[r]dza (dharmarāja?) …

5. (le) roi (nommé) btsug[150] / (le) roi (qui possède la) science

6.

7.

8. tout, au-dessus du gompa … (nom de lieu ?)

9. ainsi il est dit qu'ils étaient réduits à être ordinaires (?)[151]

Le terme Dharmarāja (*chos rgyal*, « Roi de la Loi (bouddhique) ») ne permet d'identifier aucun roi ou empereur connu de manière précise. Il est en effet employé par les chroniqueurs tibétains comme épithète de plusieurs souverains, à la période impériale tibétaine mais également après, pour différents rois[152]. À cet égard il est possible de citer le roi Guge Drakpa de (Guge Grags pa lde, Krācalla ?) comme un des premiers régnants de Guge à porter ce titre[153]. La datation de l'inscription est pour l'instant inconnue mais apparaît comme ancienne en raison de la présence de caractères « archaïques »[154]. Si son antiquité peut être établie vers le XII^e^ siècle (ce qui reste pour l'instant à vérifier), l'inscription de Jacha marquerait *de facto* l'usage du tibétain comme une langue administrative précédent l'usage du sanskrit au Népal occidental. La nature du texte suggère que l'émetteur était de culture tibétaine ou en tous les cas qu'il en était très proche et qu'il établit la donation ou la protection d'un monastère. Ces faits ne permettent pas pour l'instant d'identifier un souverain quelconque.

2.2.b. La guerre à l'ouest, la guerre au nord. Le XIII^e^ siècle et l'expansionnisme des empereurs Khaśa Malla

L'activité épigraphique s'amplifie dans l'ouest népalais sous le règne de Krācalla, qui succède à Krādhicalla. Il est mentionné dans le *'Bri gung Ti se lo rgyus* (un texte tibétain rédigé en 1896). Ce texte narre la rencontre entre un maître de l'école Drikung Kagyu, 'Bri gung gling pa, et le roi de Yatse, mnag' bdag Drakpa de (Grags pa lde, Krācalla). L'entrevue, située vers

[150] S'agit-il du roi Khri gTsug lde btsan = Ralpacan (Ral pa can, r. 815-836) ?

[151] Traduction de Charles Ramble. 2. *bo zhes bya ba* = = 3. *skos mkhan gyï rgyu=(d? s?…)* 4. *rgyal po dhā/rdzā ma [r] dza* = 5. *=ng rgyal po btsug* 6. *=ï =us 'di g nga la* 7. *=o gsu =kor ha* = 8. *gong rta yan cad phu/phr*= 9. *kyu mar phab zhe'o*. Le signe = indique les caractères incertains.

[152] Heller 2009, p. 29.

[153] Vitali 1996, n. 666. D'après G. Tucci l'emploi du terme Dharmarāja augmente le prestige du roi, « l'élève au-dessus des rois concurrents et justifie ainsi la demande d'un système monarchique rigide » (Tucci 1955, p. 197).

[154] C. Ramble, communication personnelle.

1215, à lieu sur les rives du lac Manasarovar. 'Bri gung gling pa instruit l'empereur (qualifié dans le texte de « Souverain Universel », *cakravartin*) :

> De même, quand *spyan snga* ('Bri gung gling pa) se trouvait à Pu rang Kho char[155], alors que le roi *cakravartin* Mon Ya rtse 'Dzum lang (Jumla) nommé mnag' bdag Grags pa lde arriva avec 40 000 Monpa à mtsho Ma Pham (Lac Manasarovar) pour les rites funéraires de sa mère, ils se rencontrèrent [là]. Alors qu'ils conversaient sur l'histoire et la religion à l'aide d'un traducteur, la foi du roi augmenta[156].

La mère de Krācalla, nommée Śirā, est encore évoquée dans l'inscription sur plaque de cuivre de Baleshwar (Kumaon), qui reste à ce jour la plus ancienne inscription des Khaśa Malla en *devanāgarī* . Datée de 1223, l'inscription fait état de la conquête de Kārtipura (Kārttikeyapur) par Krācalla. Kārttikeyapur, la capitale du royaume Katyuri, est fondée à la fin du IX^e^ siècle par Basantana Dev[157]. L'inscription, sur laquelle je reviendrai, aurait été retrouvée au temple de Baleshwar à Golana Seri (Champawat, Uttarakhand) mais elle a été rédigée depuis « le camp militaire dans le territoire des flammes », qui peut être identifié comme la moderne Dullu, l'une des capitales de l'empire Khaśa Malla[158]. La prise de Kārtipura entraîne l'entrée du Kumaon-Garhwal dans le giron de ce qui devient alors une des plus grandes entités politiques de l'Himalaya[159]. De plus, l'inscription de Baleshwar marque le début de l'adoption par les souverains des idiomes linguistiques et culturels khaśa (ou pahāṛī). Notons qu'à part l'inscription de 1223, la présence Khaśa Malla se fait par la suite très discrète dans ces régions occidentales, le pouvoir étant sans doute directement entre les mains de rois vassaux.

Une décennie après la prise de Kārtipura, l'empire est en guerre contre Gungthang (Gung thang), pour le contrôle les régions nord et nord-est. Gungtang est un royaume soutenu par l'ordre bouddhiste Sakya et situé dans la partie orientale de Ngari (région ouest du Tibet)[160]. En route avec ses troupes, Krācalla rencontre Marlungpa[161]. Cette guerre, la « première guerre

---

[155] Il s'agit de Khojarnath, au sud de Purang (Beck 2018, p. 28).

[156] Vitali 1996, pp. 416, 588, n. 690 ; Heller 2013, p. 244. La présence d'un traducteur pourrait laisser penser que Krācalla n'est pas de culture tibétaine. Or, aujourd'hui encore les différentes langues dérivées du « Vieux Tibétain » sont incompréhensibles entre différents locuteurs en fonction de leurs origines géographiques. Nicolas Tournadre recense près de cinquante langues tibétiques mais estime qu'en comptant les dialectes et les variations ce nombre doit s'élever à plus de deux cents (Tournadre 2013).

[157] Handa 2002, p. 28. Cf. également Gupte & Lahore 1916, p. 114.

[158] Lecomte-Tilouine 2009e ; Joshi 2009.

[159] La conquête du Kumaon par Krācalla est aussi rapportée dans les sources tibétaines. Le Kumaon y est noté Kya nom (Vitali 1996, p. 446).

[160] Sørensen 1994, n. 1694.

[161] Ce récit de cette rencontre est cité au chapitre sur Sinja et Dullu. Vitali 1996, n. 783.

entre Yatse et Gungthang », dure quatre années, de 1235 à 1239[162]. La victoire de Krācalla sur Gungthang permet au premier de contrôler les voies de commerce nord-sud, de la Karnali jusqu'à Guge-Purang, ou au moins jusqu'à Purang. Il conforte par là même ses positions sur le Dolpo et sur le Mustang. Une seconde guerre éclate entre les empereurs Khaśa-Malla de Yatse-Sinja et Gungthang vers 1252-3[163]. On ignore qui de Krācalla ou de son fils (ou successeur) Aśokacalla dirige les forces Khaśa Malla. Le conflit se solde cette fois-ci sur la victoire de Gungthang, mené par le roi bTsunpa lde qui bénéficiait du soutien de Sakya[164]. Guge et Purang passent ensuite sous le contrôle indirect de l'empire mongol Yüan.

Il est donc possible de reconstituer le parcours de Krācalla de la manière suivante. Originaire d'une lignée royale de Purang, Krācalla (Drakpa de) monte sur le trône de Yatse à la suite de Krādhicalla (Draktsen de), durant les deux premières décennies du XIIIe siècle. Yatse, identifiée avec la moderne Sinja, a déjà été fondée près d'un siècle plus tôt par le mystérieux Nāgarāja. Le site est probablement l'un de ses lieux de résidence. Au début des années 1220 il est en campagne à l'est de la Mahākālī. Il se rend alors maître du Kumaon-Garhwal et instaure un réseau de clientèle en distribuant les territoires nouvellement acquis à des brahmanes et met en place des rois vassaux ou des administrateurs locaux (*maṇḍaleśvara*)[165]. Ces rois conservent leur autorité sur le territoire mais paient un tribut au nouveau « roi des rois ». C'est peut-être à cette époque (première moitié du XIII^{e} siècle) que le pouvoir se fixe en partie à Dullu. Le site est au départ un « camp militaire » et doit ensuite se transformer en une installation plus importante et pérenne. Krācalla est ensuite en guerre à deux reprises contre Gungthang (de 1235 à 1239 et en 1252-3), le voisin oriental soutenu par l'ordre Sakya. Il parvient pour un temps à maintenir Guge, Purang et Yatse unis. La seconde guerre contre Gungthang est perdue par Yatse. Krācalla serait décédé en 1277[166]. Il devait avoir plus de 80 ans.

Après Krācalla vient Aśokacalla. Il est surtout connu par trois inscriptions en sanskrit, l'une au Garhwal (temple de Gopeshwar, Chamoli) et les deux autres à Bodhgaya (état du Bihar). L'inscription garhwali, non datée et aujourd'hui perdue, se trouvait sur un trident en métal. On apprend d'après une lecture faite au XIX^{e} siècle[167], qu'Aśokacalla a « conquis le monde ». Les inscriptions de Bodhgaya sont datées de 1255 et de 1278 (Fig. 1.3 et 1.4). Elles font état de donations faites par des ministres d'Aśokacalla (« Aśokacalladeva ») auprès d'institutions

[162] Vitali 1996, n. 748, 782 ; Dhungel 2002, pp. 56-57.
[163] Vitali 1996, p. 449 ; Petech 1997, p. 241.
[164] Petech 1997, p. 241.
[165] Adhikary 1988, p. 65-66.
[166] Vitali 1996, p. 446.
[167] Atkinson 1884, pp. 511-514. Lecture révisée dans Pant 2009 et Joshi 2009.

bouddhiques[168]. Celle de 1278 (Fig. 1.4) est essentielle puisqu'elle mentionne Aśokacalla comme « empereur (roi des rois) du pays khaśa (*khasadeśarājādhirāja*) dans la [chaîne] des montagnes Sapādalakṣa »[169]. Il semble régner des années 1250 aux années 1280. La construction de temples *deval* est attestée par l'épigraphie à partir de cette période[170].

Aśokacalla aura deux fils. L'ainé est Jitārimalla. Il se rend dans la vallée de Kathmandou à trois reprises, en 1287, 1288 et 1289. Ces passages, documentés par les chroniques néwars, sont à la fois motivés par le gain issu de raids à priori sanglants mais aussi par la participation à des rituels bouddhiques et notamment à celui de Buṅgadyaḥ à Bungamati (cf. Ch. 12). Jitārimalla hérite d'un vaste empire et doit occasionnellement s'assurer de la soumission de ses vassaux. Une épopée orale récitée par les bardes *huḍke* du district de Dailekh rapporte une expédition menée au Sirmaur, (état de l'Himachal Pradesh) par un prince sous les ordres de Jitārimalla. Le prince en question est nommé Jālandharimalla, « le porteur d'eau », un terme similaire à celui de Jvālāṃdharī, le « porteur de la flamme » employé dans d'autres épopées et généalogies orales de la Karnali (cf. Ch. suivants). M. Lecomte-Tilouine propose qu'il s'agit d'Ānandamalla, le frère cadet de Jitārimalla, sur lequel nous n'avons aucune donnée chronologique. Jālandharimalla mène les troupes impériales au Sirmaur. Elles sont rejointes en route par les armées des rois vassaux du Spiti (venant de la capitale Dãkār), du Kumaon (Champawat), du Garhwal, etc[171]. Le roi du Sirmaur, Botadeva, refusait initialement de payer son tribut à l'empereur. Il rentre finalement dans le rang à la vue de l'impressionnante armée venue le rappeler à l'ordre.

À Jitārimalla succède son fils, Ādityamalla. Une inscription de SS 1221 (EC 1299) le mentionne comme roi (*rāja*)[172]. Elle doit précéder de peu son départ de la Karnali pour le Tibet, où il reste 17 ans comme moine (Tib. *lha btsun*[173]) au monastère de Sakya. Il s'agit peut-être d'un exil forcé[174]. Cette absence de la scène politique laisse la place à son cousin, Ripumalla,

[168] Vidyavinoda 1914 ; Pant 2009 : 297-300, 310.

[169] Sapādalakṣa signifie « aux cent-vingt-cinq-mille (collines) ». Pant, op. cit.

[170] Un temple de Binayak (district d'Achham) comporte une inscription de 1280 mentionnant le roi Achejamalla, qui doit correspondre à un certain Akṣayamalla et que M. R. Pant identifie comme un prince (Pant 2009, pp. 320-321). Il est aussi possible qu'il s'agisse d'Aśokacalla lui-même, bien qu'aucun titre royal ou administratif ne figure dans l'inscription.

[171] Voir Lecomte-Tilouine (2004) pour la traduction française de cette épopée initialement enregistrée auprès d'un barde de Deilekh et publiée en népali en 1983 par P. N. Yatri.

[172] Inscription de Pādukāsthān, DLK27-04.16.

[173] *Lha btsun* désigne un « roi ayant renoncé à l'exercice du pouvoir » ou un « moine royal ». Ce titre est également porté par Devarāja (Dewaradza), l'un des fils de Yeshe Ö. Dans le cas de ces « rois-lamas » de Guge du Xe-XIe siècle le statut de *lha btsun* signifie une double compétence de souverain temporelle et de maître spirituel.

[174] Vitali 1996, p. 457.

le fils d'Ānandamalla. Ripumalla sera l'un des rois les plus ouvertement bouddhistes de la lignée d'Aśokacalla. Les activités de mécène de Ripumalla sont amplement évoquées au Ch. 12. Évoquons déjà qu'il soutient l'acquisition de textes religieux par des monastères tibétains. À cet égard, un volume de l'*Abhisamayālaṅkāra* retrouvé dans un monastère du Tibet et datée de VS 1370 (1314 EC) aurait été copié à Surkhet, sous les auspices de Ripumalla. L'empereur se rend en pèlerinage à Kapilavastu et dans la vallée de Kathmandou entre 1312 et 1313. À Lumbini il fait inscrire son nom et celui de son fils, Saṅgrāmamalla, sur le pilier d'Aśoka. Il commande également un *thangka* (ou *paubha* en néwari) de lui et de Saṅgrāmamalla en train d'honorer la déesse Tārā. C'est un des empereurs les plus dynamiques sur le plan religieux et sur celui du mécénat.

Le prince Saṅgrāmamalla n'accèdera pas au pouvoir. À sa place c'est son oncle Ādityamalla qui revient sur le devant de la scène politique en 1316, peut-être sous l'influence des Sakya avec lesquels il a pu se lier durant son exil[175]. Il organise des raids sur la vallée de Kathmandou en 1320, 1327 et 1328[176] et émet en 1321 une inscription en proto-pahāṛī (ou « sinjali ») et en tibétain qui assure la protection du monastère de Tagh Wai, dans les environs de Manang[177]. Ādityamalla a un fils, Kalyāṇamalla. Il ne montera pas sur le trône et devient moine au monastère Sakya de Khojarnath (Purang)[178]. Ces évènements marqueront un changement dynastique avec l'arrivée d'un aristocrate de Purang.

Le XIII^e^ siècle et le début du XIV^e^ siècle voient l'essor territorial de l'empire Khaśa Malla dans les collines au sud de la chaîne de l'Himalaya. Krācalla en est indiscutablement l'acteur principal. Issus d'une lignée originaire de Purang, les empereurs se font de plus en plus présents dans le bassin de la Karnali, comme l'atteste l'inventaire archéologique et l'épigraphie. Ce processus s'accentuera encore par la suite. Il est causé par une perte de pouvoir sur Guge-Purang, dans la seconde moitié du XIII^e^ siècle, au profit de Gungthang, encouragé par les Sakyapas[179], ce qui entraîne un recentrage stratégique sur les terres au sud de l'Himalaya. Comme on le verra, les empereurs du XIV^e^ siècle soutiendront l'ordre Sakya par de généreuses donations visant probablement à entretenir une relation de bon voisinage avec ces derniers.

[175] Vitali 1996, p. 457.
[176] Douglas 2004.
[177] D'abord publiée par Mohan Prasad Khenal (BS 2030 [1972], *Madhyakdlin Abhilekh*, Kathmandu, pp. 1-3). Cf. Adhikary 1988, p. xvi ; Pant 2009, p. 322-324.
[178] Pandey 1997, p. 135.
[179] Vitali 1996, 450-451.

L'exercice du pouvoir se fait au travers de plusieurs acteurs listés par S. M. Adhikary[180]. Le roi (ou empereur) et ses princes (Skt. *kumāra*) se trouvent au sommet de la nomenclature. Directement en dessous, appointés par le souverain et communément nommés (Grands) Maîtres de District (Skt. (*mahā*)*maṇḍaleśvara*, ou *maṇḍalika*), les chefs de « districts » sont en charge de territoires de tailles variables ; leur juridiction est semblable à celle des rois vassaux. Les ministres et les grands ministres de la cour sont les *amatya* et *mahāmātya*. Avec eux viennent différents membres détenant des charges administratives subalternes ou religieuses, telles que celles de chapelain royal (Skt. *rājaguru* et *joisī*), scribes (Skt. *lekhaka*), trésorier (Skt. *bhaṇḍārī*), etc. Le bras armé de l'empire et des royaumes vassaux est constitué par les guerriers *paikelā*, de caste *kṣatriya* et portant entre autres les noms de Khaḍgā, Thāpā, Rānā et Buḍhā[181]. À cette administration impériale s'ajoute l'autorité des institutions religieuses comme les monastères bouddhistes. Les documents retrouvés au monastère de Nesär (district du Dolpo) font état des quantités de grain que les foyers doivent verser à l'abbé du monastère[182].

2.2.c. Le XIV^e^ siècle : fin de l'empire Khaśa Malla et émergence des royaumes indépendants

La relation entre les Khaśa Malla et Gungthang semble apaisée au début du XIVe siècle. Kalyāṇamalla (de la lignée de Yatse-Sinja instaurée par Krādhicalla) se retire donc à Khojarnath, le monastère de Purang fondé entre 988 et 996 par Yeshe Ö. Purang est alors une royauté dans le giron de Gungthang. Un roi de Purang nommé Sonam de (bSod nams lde) est « invité » à régner sur l'empire Khaśa Malla. Il est marié à Śakunamālā, la fille d'Ādityamalla[183]. L'avènement de Sonam de pourrait s'expliquer par une alliance forcée par Gungthang, dont le retrait de Kalyāṇamalla à Kojarnath est le corollaire.

Une chronique ouest tibétaine du début du XV^e^ siècle, le *mNga' ris rgyal rabs*, indique clairement que bSod nams lde règne sur Purang[184]. Il fait des dons aux institutions religieuses tibétaines (cf. Ch. 12) et entretient une relation épistolaire avec l'abbé du monastère Sakya de Shalu, Bu ston. Dans une de ces correspondances, datée de 1333, Bu ston appelle l'empereur bSod nams lde. Une autre missive, de 1339-1340, le nomme Puṇyamalla[185]. Au cours d'un

[180] Adhikary 1988, pp. 63 et suiv.
[181] Adhikary op. cit., p. xlii.
[182] Mathes 2003, pp. 90-91.
[183] Sonam de aurait alors 17 ans (Vitali 1996, p. 122).
[184] Le même texte place ce roi de Purang dans la lignée des rois de Guge fondée au Xe siècle par sKyid lde Nyi ma mgon (Vitali 1996, pp. 143, 453 et suiv. ; Mathes 2003, p. 91).
[185] Vitali 1990, p. 102.

discours très flatteur, le monarque est également qualifié de Grand Roi Protecteur du Dharma (« *dPal chos skyog ba'i rgyal po chen po lha mnga' bdag chen po* ») résidant au Pays des Neiges du Tibet (« *bod gangs can gyi khrod du chen po bzhugs pa* »)[186]. Le titre de Malla est introduit à partir de Jitārimalla (fin du XIII^e^ siècle). Son emploi et la sanskritisation (ou « indianisation ») de son nom par Sonam de indiquent dès lors son adoption de la culture khaśa/pahāṛī qui est celle de ses sujets. À l'instar de certains de ses prédécesseurs, il effectue un passage dans la vallée de Kathmandou en 1334[187].

D'après le *mNga' ris rgyal rabs*, Sonam de a cinq fils dont Ki ti mal (Pṛthvīmalla) et dPal mgon lde. dPal mgon lde succède à son père et règne sur Purang et Yatse (Sinja). Le fils de dPal mgon lde, gNya' khri lde, décède jeune et c'est son oncle, Ki ti mal, qui récupère le pouvoir dans les années 1330-1340, mais semble-t-il seulement sur Yatse et non Purang[188].

La Karnali, et plus particulièrement la région de Dullu, connaît avec Pṛthvīmalla une intense période de construction de bâtiments publics. Ram Niwas Pandey estime que « plus de 50 % des inscriptions de la dynastie Malla sont du règne de Pṛthvīmalla »[189]. Les ministres font ériger des réservoirs et des temples. De nombreux piliers mémoriels sont installés à travers le territoire. L'apport principal de Pṛthvīmalla est la promulgation en 1357, à Dullu, d'une inscription eulogique (Skt. *praśasti*) sur un pilier monumental déjà évoqué, le Kīrtikhamba (Fig. 2.4 et 2.5). Ce pilier dresse la généalogie de l'empereur. La branche maternelle de Pṛthvīmalla est énumérée sur une face du pilier. Elle remonte jusqu'à Nagārāja. L'autre face du pilier présente le côté paternel, celui de Puṇyamalla, qui est évoqué comme originaire de la lignée de Gelā. Comme je l'indiquerai plus loin, Gelā est une localité située au nord de Dullu, dans l'actuel district de Kalikot. Dix-sept noms « indianisés » précèdent Puṇyamalla (Fig. 2.6). Or nous venons de voir que ce dernier vient de Purang. Ces faits poussent L. Petech à « supposer que le Kīrtikhamba de Dullu de Pṛthvīmalla invente une lignée indienne à Puṇyamalla, pour le rendre plus acceptable à ses sujets indianisés »[190].

Les nombreuses constructions de cette époque sont une des conséquences directes d'un recentrement du pouvoir sur les régions au sud de l'Himalaya. Puṇyamalla hérite en effet de Yatse-Sinja mais pas de Purang. D'après le Kīrtikhamba, Pṛthvīmalla aurait combattu des adversaires que R. N. Pandey identifie comme les rois de « Kumaon, Garhwal, Doti, Achham,

[186] Bu-ston 1971, f^o^. 322-323.
[187] Douglas 2004.
[188] Vitali 1996, p. 458.
[189] Pandey 1997, p. 137.
[190] Petech 1988, p. 380.

Bajhang, Raskot, Parvat, etc. parce que toutes ces régions devinrent indépendantes dans la seconde moitié du XIV^e siècle, après la mort du roi »[191]. Les rois de Doti sont en conflit avec les empereurs Khaśa Malla dès la première moitié du XIV^e siècle. Dans le district de Darchula, une inscription retrouvée au temple d'Uku mentionne un certain Ajaipāla comme empereur (*mahārājādhirāja*). R. N. Pandey propose d'identifier Ajaipāla avec Niraipāla, pour lequel on possède des inscriptions datées de 1352 et 1362[192]. On ignore la date de l'inscription d'Uku, mais le temple en ruine qu'elle jouxte est datable des XII^e-XIV^e siècles (DRC01). L'identité d'Ajaipāla avec Niraipāla n'est pas évidente mais les deux personnages se parent du même titre d'empereur, qui était jusqu'ici réservé aux souverains de la Karnali. Le Doti couvre alors un vaste territoire recouvrant les régions à l'est de la Mahakali et comprenant les actuels districts de Doti, Dadeldhura, Baitadi et Darchula. À Niraipāla succède Nāgamalla, qui doit faire face à la fronde de certains vassaux. Le royaume de Doti s'en trouve affaibli et la situation encourage sans doute l'émergence de plus petits royaumes.

Pṛthvīmalla décède vers les années 1360. À cette époque l'empire a perdu ses possessions occidentales de Doti et par conséquent celles, plus à l'ouest, du Kumaon, du Garhwal et d'Himachal Pradesh. Après Pṛthvīmalla, un souverain nommé Sūryamalla apparaît dans une inscription de 1367[193]. L'identité de ce Sūryamalla est incertaine mais, comme le note S. M. Adhikary, les ministres et courtisans connus des inscriptions de Pṛthvīmalla sont également mentionnés dans l'inscription de 1367. Il est donc un successeur de Pṛthvīmalla sur le trône de Sinja[194]. Il est suivi par Abhayamalla, qui ne parvient pas à récupérer les territoires perdus. Son domaine doit se limiter au bassin de la Karnali et à certaines régions adjacentes. Il est mentionné dans plusieurs inscriptions trouvées dans les districts de Bajura, de Bajhang et d'Achham datées de 1376 à 1391[195]. Il est le dernier souverain de la dynastie Khaśa Malla.

2.3. La période post-impériale des Vingt-Deux et des Vingt-Quatre Royaumes : de 1378 à 1789

2.3.a. Les confédérations post-Khaśa Malla

[191] Pandey 1997, p. 140.
[192] Pandey, op. cit., p. 171 ; Pant 2009, pp. 310-314.
[193] Adhikary 1988, pp. xxx-xxxi.
[194] Adhikary 1988, p. 54.
[195] Adhikary 1988, pp. xxxi-xxxvi.

À partir des années 1370, et suite à la chute de l'empire Khaśa Malla, émerge la « confédération » des « Vingt-Deux Principautés » (*Bāise Rājya*) entre la Mahakali et la région entre Jumla et le Mustang. Au centre du Népal actuel se trouve une seconde « confédération », celle des « Vingt-Quatre Principautés » (*Caubīsī Rājya*). William Kirkpatrick et Francis Buchanan-Hamilton ont tenté de lister et de localiser ces différents royaumes mais de nombreuses incertitudes persistent encore jusqu'à présent[196]. Je me bornerai ici à relater l'histoire des royaumes de Jumla et de Dullu, qui englobent la région de cette étude (Fig. 2.8).

En 1378 émerge une personnalité qui marquera l'histoire régionale jusque dans les épopées orales encore récitées de nos jours. Il s'agit de Malaya Varmā, qui apparaît dans une inscription de 1378 sous le titre de roi (*rāja*). Il prend le titre d'empereur (*mahārājādhirāja*) en 1389 et récupère le cœur de l'empire Khaśa Malla, c'est-direà-dire la région comprise entre Dullu et Sinja. Ces années marquent l'arrivée sur le devant de la scène politique de la famille Varmā, qui est considérée comme responsable de la division de l'empire Khaśa Malla[197]. La lignée était déjà très proche du pouvoir sous le règne d'Aśokacalla. On retrouve en effet le patronyme *vrahma* dès l'inscription de Bodhgaya de 1278[198]. C'est à eux que l'on doit la construction du magnifique réservoir de Patharnauli à Dullu (DLK16) et celui de Kuchi (district d'Achham), tous deux datés de 1354 et commissionnés par un certain Devavarmā[199].

2.3.b. Le royaume de Dullu et la dynastie de Rāskoṭ

Malaya Varmā est vraisemblablement originaire de la région de Khadacakra, dans le district de Kalikot. Il exerce son pouvoir entre cette ville et Dullu. Le territoire de Khadacakra, que Malaya Varmā ne manque pas de développer, devient le centre du royaume de Raskoṭ[200]. À son décès le royaume de Malaya Varmā est partagé entre ses descendants. Dans les années 1390, Saṁsār Varmā succède à Malaya Varmā et devient roi de Dullu-Dailekh jusqu'à environ 1420. Il règne depuis Dullu sous le titre de « Grand Roi des Rois » « résidant près des flammes Vaiśvānara» (*vaiśvānara jvālākā nikaṭkā rājā*) mais demeure un roi vassal[201]. Le suzerain de Dullu est probablement le royaume de Dailekh ou celui de Jumla. Après Saṁsār

[196] Kirkpatrick 1811 ; Buchanan-Hamilton 1819.
[197] Shrestha 2009 ; Pant 2009.
[198] Pant 2009, pp. 300-301.
[199] Adhikary 1988, pp. xxi-xxii.
[200] Cf. Va. 8, 9, 10, 11, 12, 13 et 14.
[201] Lecomte-Tilouine 2009, p. 258 ; Shrestha 2009, p. 279.

Varmā vient Śrībamma Varmā, qui règne entre 1485 et 1510 environ[202]. Nous n'avons pas d'information concernant la succession de Śrībamma Varmā mais on sait que le royaume est divisé vers 1550, avec Dullu à l'est et Dailekh à l'ouest. Sur le trône de Dullu se trouve alors Pratāp Śāhī et sur celui de Dailekh est Saṁgrām Śāhī. Pratāp Śāhī partage le pouvoir avec son neveu Māna Śāhī[203]. En 1582 ils font inscrire leurs noms au-dessus de la porte du temple de Śiva à Latikoili (SRK03, Fig. 4.32, Pl. 4.31b), non loin de Kakrevihar dans le district de Surkhet. Les rois de Dullu sont dits issus de la lignée Rāskoṭi, et sont aussi connus dans les généalogies sous le nom de Dulāl. Ils portent le nom dynastique de Śāhi à partir de cette époque (vers 1550)[204]. Pirati Bhumma règne sur Dullu à la suite de Pratāp Śāhī Māna Śāhī, entre 1588 et 1613 environ [205].

Comme le note T. B. Shrestha le royaume voisin de Dailekh est très peu documenté. D'après ce même auteur le royaume de Dailekh est suzerain de Jajarkot à l'est, de Dullu et de Doti à l'ouest et du Terai au sud (c'est-à-dire au moins l'actuel district de Surkhet)[206]. Dailekh est conquis par les troupes Gorkhali d'Amar Singh Thāpā en 1789[207].

2.3.c La dynastie Kalyāl de Jumla

Un des fils de Malaya Varmā, Medinī Varmā, hérite du royaume de Sinja. En 1393, Medinī Varmā (ou Medinī Vrahma) règne depuis Sinja en tant que « Grand Chef de Province » (*mahāmaṃḍaleśvara*)[208]. Il épouse une femme nommée Malladevī, peut-être issue de la famille d'Abhayamalla[209]. Ils ne semblent pas avoir d'héritier et Medinī Varmā soutient l'arrivée sur le trône de Sinja d'un certain Balirāja[210]. Il apparaît dans une inscription sur cuivre datée de SS 1322 (EC 1400) retrouvée dans le district de Mugu[211] puis dans une autre, datée de SS 1326

[202] Shrestha, op. cit., p. 279.
[203] Shrestha, op. cit., 280.
[204] Shrestha, op. cit., pp. 280 et suiv.
[205] Shrestha, op. cit. p. 281.
[206] Shrestha, op. cit. p. 290.
[207] Pendant le règne du jeune roi Rana Bahādur Śāh.
[208] Inscription retrouvée à Jumla. Cf. Pant 2009, pp. 302-304.
[209] Pandey 1997, p. 144.
[210] Un document cité par G. Tucci n'évoque pas Medini Varmā mais Gaganirāja, qui aurait donné son territoire à Balirāja (Tucci 1956, p. 123). Ce document comporte deux dates : SS 1315 (EC 1393) et Samvat 1516. Le document serait une copie d'un ancien. Il est donc possible de proposer que l'original date de 1393 et que la date de la copie est notée en ère Vikram (VS), ce qui la situerait en 1459.
[211] Adhikary 1988, pp. xxxix-xl.

(EC 1404)[212]. Cette dernière inscription est conjointement promulguée par Balirāja et Medinī Varmā depuis « la glorieuse Jumlā ». La Jumlā en question peut faire référence à Sinja ou à une capitale récemment installée dans la vallée de la Tila. Il est intéressant de noter que les inscriptions de 1393 et de 1404 fournissent la description de cités visiblement identiques, toutes deux bâties sur le plan *svastika* et *nandyāvarta* (cf. Ch. 10). Balirāja est également remémoré dans la vallée de la Tila comme ayant établi sa capitale à Sundargaon[213].

D'après un document de 1416 Balirāja serait « né à Kannauj et [a résidé] à Jvālāji »[214]. Kannauj fait alors partie des possessions du sultanat de Delhi, qui est gouverné au XIV^e^ siècle par la dynastie turque des Tughlûq. Balirāja a dû naître dans les années 1370-80. La plaine indo-gangétique obéit à cette époque au sultan Fīrūz Shāh Tughlaq (r. 1351-1388). Celui-ci soutient des conversions forcées d'hindouistes à l'Islam et désacralise par ailleurs la statue de Jagannath à Cuttak (état d'Odisha)[215]. Notons également que Fīrūz Shāh conquiert Nagarkot (Kangra) dans les années 1360[216]. Kangra est le site du temple de Jwalamukhi, où brûlent des flammes naturelles nommées Jvālaji (flamme) ou Jvālamukhi (bouche de feu). Balirāja a donc pu passer un certain temps de sa vie à Kangra, bien qu'il puisse également s'agir, comme le suggère M. Lecomte-Tilouine, d'une référence aux Territoire des Flammes (*vaiśvānara kṣetra*) de Dullu[217]. En effet le site supposé de la capitale d'été des empereurs Khaśa Malla est encerclée par un réseau de flammes naturelles sacrées (cf. Ch. 10).

Balirāja, qu'une généalogie de 1904 évoque également sous le nom de Jalandhari[218], est le premier roi de la dynastie des Kalyāl et se revendiquant comme d'origine Rajput (Thakuri). Vakṣarāja succède à Balirāja en 1445. La période qui suit Vakṣarāja est peu documentée et les

[212] Pant 2009, pp. 303-304.

[213] Campbell 1978, p. 47. L'emplacement actuel du temple forestier (Nep. *ban thān*) de Sundargaon (JUM35) est situé à une centaine de mètres en amont du village et comporte en effet une large zone plane qui pourrait coïncider avec l'emplacement d'un bâtiment d'importance.

[214] Lecomte-Tilouine 2009, p. 258. L'origine Rajput de Balirāja est également évoquée dans la *Généalogie des Seigneurs de Jumlā* qui indique que « désormais la *jat* (origine, ou caste) de Balirāj est Rajput » (Va. 31, cf. Également Va. 30). D'après D. R. Regmi Balirāja serait né à Jumla mais ses parents viennent de Rajputana (Regmi 1961, p. 5).

[215] Jackson 1999, pp. 186 et suiv. ; Chaurasia, p. 67 et suiv.

[216] Chaurasia, op. cit. p. 68 ; Lecomte-Tilouine 2016, p. 344.

[217] Lecomte-Tilouine 2009, p. 258.

[218] La *Généalogie des Kalyāl* (Va. 29) évoque également que Balirāja, venant de Jumla, aurait détrôné le roi de Sinja (*sijapati*) que l'on peut identifier à son contemporain Medinī Varmā.

généalogies diffèrent grandement de l'une à l'autre, comme le notent G. Tucci et R. N. Pandey[219]. Le fils (?) de Vakṣarāja est Vijayarāja. Après lui vient Viśeṣarāja, connu par une inscription sur cuivre de 1498[220]. Aucun document historique ne nous est parvenu entre 1498 et 1529, date à laquelle apparaît le roi Bhānā Śāhī, qui semble régner de 1529 à 1582. Ce dernier aurait sa capitale à Chhinasim (moderne Kalanga Bazar, le chef-lieu administratif du district de Jumla[221]) et à Tiprikot (moderne Tarakot, à plusieurs jours de marche au sud-est, dans le sud du district de Dolpo[222]) et non-plus à Sinja (ou à Sundargaon)[223]. Salīma Śāhī (ou Muktiśāhī) succède à Bhānā Śāhī et règne entre 1588 et 1599[224]. Les généalogies diffèrent sur la transition entre Salīma Śāhī et son fils Vikrama Śāhī. Il est en tous les cas évident que ce dernier règne sur un territoire compris entre Jumla et Tiprikot, de 1602 à 1631[225]. Le Mustang et le Dolpo sont encore vassaux de Jumla et ce n'est qu'en 1634 que le premier obtient une véritable autonomie[226], un fait historique sans doute imputable au décès de Vikrama Śāhī.

Un *thangka* daté du 2 mars 1609 et conservé dans une collection privée représente Vikrama Śāhī entouré de ses trois fils (Fig. 12.47). À l'image des inscriptions présentes sur certaines sculptures dites « Khaśa Malla », le *thangka* en question comporte des légendes en *devanāgarī* et en tibétain. Celle en *devanāgarī* identifie les princes (*raute*) ainsi : Aviśeka Śāhi, Hari Śāhi et Badrī Śāhi. Le dernier est peut-être le Bahādura Śāhī qui succède à Vikrama Śāhī[227]. Après cela se succèdent plusieurs rois jusqu'à Sūryabhāna Śāhī, qui règne au moins depuis 1769 et jusqu'à 1789, date à laquelle il est capturé par Rana Bahādur Shāh[228].

Ainsi que mentionné plus haut, la « confédération » des vingt-deux principautés, nommée *Bāise Rājya*, succède à l'éclatement de l'empire Khaśa Malla (Fig. 2.7). Pendant toute la période post-Malla le royaume de Jumla conserve un rôle de suzeraineté sur ces fiefs du Népal

[219] Tucci 1956, pp. 116 et suiv. ; Pandey 1997, pp. 192-193.

[220] Pandey, op. cit., p. 193.

[221] Bishop 1990, pp. 112-113. F. Buchanan-Hamilton rapporte en 1819 la description suivante de Chhinasim : « Chhinachhin is a large scattered place. All the houses are built of brick or stone, and have flat roofs. » (Buchanan-Hamilton 1819, p. 285.

[222] Bishop, op. cit., p. 115 ; Fisher 1986, p. 29. La présence Khaśa Malla ou post-Khaśa Malla est archéologiquement attestée sur le site voisin de Tripurakot, au nord-ouest de Tarakot et de Dunai, par deux temples *deval* ainsi que plusieurs piliers mémoriels signalés par D. R. Sharma (Sharma 2012, pp. 202-204).

[223] Pandey 1997, p. 194.

[224] Pandey, op. cit., p. 195.

[225] Pandey, op. cit., p. 196-201.

[226] Heller 2009, p. 29.

[227] Pandey, op. cit., p. 202.

[228] Buchanan-Hamilton 1819, p. 287-287 ; Pandey, op. cit., p. 207-209. Sūryabhāna Śāhī est orthographié « Sobhan Sahi » par Francis Buchanan-Hamilton. D'après lui le fils de Sobhan Sahi se serait réfugié à Taklakot (Purang).

occidental et central. F. Buchanan-Hamilton envisage l'exercice du pouvoir des rois de Jumla de la façon suivante :

> His power probably resembled that possessed by those who were called the sovereign kings of India, before the Muhammedan conquest, and consisted in three privileges. Each chief sent him an annual embassy, with presents; he bestowed the mark of royalty (Tika) on each heir, when he succeeded; and he had a right to interfere in keeping the stronger from over-running the weaker, and to exhort all chiefs to preserve the balance of power. Except persuasion, however, no means seem to have existed to enforce cooperation. Still, however, the evident common benefit of such a power seems long to have given it some effect; although, in the struggle for universal dominion by the chiefs of Gorkha, it never seems on any one occasion to have been employed[229].

L'époque est marquée par l'arrivée sur le trône de Sinja-Jumla de rois d'origine Rajput. À la population khaśa des XII^e^-XIV^e^ siècles s'ajoutent donc les Thakuri Rajput. On constate également, à Dullu-Dailekh et à Jumla, un changement onomastique avec la généralisation de l'emploi du terme Śāhī dans la première moitié du XVI^e^ siècle. Ce fait concorde probablement avec l'introduction de concepts culturels indiens véhiculés par les migrants rajputs.

Sur le plan de la culture matérielle, l'étude des techniques agricoles de labour menée par M. Lecomte-Tilouine, P. Dollfus et O. Aubriot révèle l'usage commun d'un même type d'araire, dit « araire dental » (Fig. 2.9)[230]. On le retrouve aux XX^e^ et XXI^e^ siècles dans une large zone s'étendant du sud-est du Cachemire au bassin de la Karnali. Cet araire (« Type A ») correspond à l'aire culturelle khaśa mais également, dans une certaine mesure, à l'étendue occidentale maximale de l'empire Khaśa Malla[231]. Au nord de cette zone, un araire manche-sep de « Type D » couvre une zone encore plus vaste allant de l'Himachal Pradesh au nord du Sikkim. Sa répartition englobe Guge et Purang. Il s'agit de l'araire des populations tibétophones. Au sud de la zone de l'araire de Type A se trouve celle d'un autre araire manche-sep, dit « Type B ». Ce type d'outil est « présent en Inde du Nord, au sud et à l'ouest de la zone himalayenne de l'araire de type B »[232]. Un quatrième type, « Type C », est attesté dans le centre et l'est du Népal. Ces faits mènent les auteurs de l'étude sur le sujet à proposer que les populations Rajputs originaires d'Inde (Rajasthan-Gujarat) auraient migré au Népal central, puis vers l'est, à la suite

[229] Buchanan-Hamilton 1819, pp. 283-284.
[230] Dollfus et al. 2001. Cf. également Lundström-Baudais et al. 2001 pour l'étude de l'araire de Jumla.
[231] *Ibid.*
[232] *Ibid.*

de l'éclatement de l'empire Khaśa Malla en diverses principautés. Ces migrants de haute caste, pour qui la manipulation de l'araire est interdite, auraient emmené avec eux leurs serviteurs de caste inférieure (qui n'ont pas d'interdits en matière de travail de la terre) ainsi que les outils de ces derniers, dont l'araire de Type C[233].

L'araire de Type C marquerait donc l'aire de migration des populations originaires du nord et de l'ouest de l'Inde dans la région des Vingt-Quatre Principautés. Ces populations prennent au Népal le titre de Thakuri. Par conséquent l'arrivée des Thakuri au Népal serait datable de la période Khaśa Malla et l'araire dental (Type A), associé aux populations khaśa est conservé dans la zone des Vingt-Deux Principautés. Or nous venons de voir que Balirāja est très probablement d'origine rajput[234]. L'araire dental khaśa persiste donc malgré l'arrivée, plus ou moins importante, de migrants venus d'Inde et utilisateurs de l'araire manche-sep de Type C. La thèse ethno-historique de la diffusion des araires démontrerait néanmoins la présence plus conséquente de ces populations rajputs dans les Vingt-Quatre Principautés. Les moyennes montagnes de l'ouest du Népal ont conservé une différentiation encore visible aujourd'hui entre les Khaśa « originels » et les migrants arrivés plus récemment. Le terme Matwālī-Chetri est apposé aux individus de caste kṣatriya (chetrī). Il signifie qu'il s'agit de Chetri buvant de l'alcool. Les Chetri n'en consommant pas et se démarquant par leur plus grand respect des préceptes hindouistes sont les Tāgādhāri-Chetri, les « Chetri qui portent le cordon sacré (Skt. *yajñopavīta*)». Cette dualité est observable dans l'occupation topographique du district de Jumla. Les terrasses irriguées (Kha. *jyula khet*) situées au bas des vallées sont occupées par les Jyulyāl. Ce groupe comporte principalement des Brahmanes, des Ṭhakuri (Tāgādhāri-Chetri) et l'ensemble des castes impures. En amont, les champs non-irrigués (Kha. *pabwa*) délimitent la zone des Pābais, que constituent les Matwālī Chetri et les anciens esclaves Ghatri[235]. Je reviendrai plus loin sur cette répartition démographique et ses implications religieuses et culturelles (Ch. 11)

[233] *Ibid.*

[234] L. Petech mentionne également que d'après un document tibétain Balirāja est un ministre d'origine Mon qui aurait usurpé le pouvoir (Petech 1997, p. 242).

[235] Campbell 1978 ; Yasuno 2018.

3. Archéologie du Népal occidental

3.1. Les premiers observateurs (XVII^e^-XIX^e^ siècles)

Longtemps tributaire des données de Ptolémée, la cartographie de l'Asie demeure lacunaire jusqu'au XVII^e^ siècle. Les cartes de géographes comme Abraham Ortelius (1570)[236] ou Willem Jansz Blaeu (1635) ne comportent aucune mention de lieux du Népal occidental ni des régions adjacentes. Occupant une position stratégique quasi-inévitable pour qui souhaite se rendre au Tibet et en Chine depuis l'Inde, et inversement, ce n'est que tardivement que le Népal est mentionné par les voyageurs occidentaux. Il s'agit pour l'essentiel de Jésuites et de Capucins, ces derniers ayant installé une mission opérant à Lhasa entre 1708 et 1760.

En août 1624, le père Jésuite Portugais Antonio de Andrade, arrivant d'Inde par le Garhwal et le col de Mana (état de l'Uttarkhand), pénètre à Tsaparang (« Chaparangue »[237]), dans la haute vallée de la Sutlej. C'est le premier de deux voyages dans cette région du Tibet, voisine septentrionale de l'empire Khaśa Malla. La citadelle, dont les vestiges décrits en 1912 par le Captain G. M. Young laissent deviner la splendeur passée[238], n'est cependant pas décrite par ce premier visiteur Européen. A. Andrade semble avoir été très bien accueilli par le roi bouddhiste de Guge, qui lui fait promettre de revenir à Tsaparang et lui offre quantité de vivres (riz, raisins, vin, etc.). Le missionnaire devine que ces mets ne peuvent être qu'importés des régions plus méridionales[239]. A. Andrade note également qu'une foire commerciale accueillant près de 200 marchands est organisée une fois par an. De la soie (« grossière ») et quantité de porcelaines de Chine y sont vendues[240]. Hormis cette foire annuelle, le commerce est habituellement aux mains des Cachemiris d'Agra et de Lahore (« Mouro queiximir », ou « More Queiximir » dans l'édition française de 1627). Son récit de voyage *Novo Descobrimento do Gram Cathayo ou Reinos de Tibet* est publié en Europe entre 1625 et 1626. À cette époque A.

[236] Publié pour la première fois en 1570, le *Theatrvm Orbis Terrarvm* d'Ortelius constitue la première encyclopédie géographique de l'histoire.
[237] Andrade 1626, fº 11r. Tsaparang est la capitale du royaume de Guge.
[238] Wells 2008 [1924], p. 64.
[239] Andrade décrit deux variétés de raisins, provenant « de dix ou douze journées d'icy, d'autres villes du Royaume; comme aussy faict le vin ». Andrade 1627, p. 27.
[240] *Ibid*., p. 65.

Andrade est à nouveau à Tsaparang, où il érige, avec l'accord du roi, la première église chrétienne du Tibet. Le Jésuite, qui semble avoir visité le monastère de Tholing, mentionne la présence des ordres Nyingma et Gelug dans le royaume de Guge[241].

Un autre Jésuite, le Père J. Cabral, se rend en Inde depuis le Tibet en 1628. Arrivant de Shigatse, il passe logiquement par la vallée de Kathmandou (le « Népal » au sens premier du terme). Ce rapide passage fait de lui « le premier Européen à traverser cet état himalayen[242] ». J. Cabral ne fournit cependant que peu d'informations sur la contrée. Au cours des années suivantes, les motivations prosélytes focalisées sur le Tibet feront de la vallée un lieu de passage et non une finalité du voyage. Les récits de ces premiers voyageurs-missionnaires vont permettre aux géographes européens d'ajouter quelques localités sur leurs cartes. Ainsi les cartes de Guillaume Delisle (1705) et de Jean-Baptiste Bourguignon d'Anville (1733) sont les premières à indiquer Tsaparang. Il est intéressant de noter que sur la carte de G. Delisle la région au sud de Chaparang (Tsaparang) est notée comme le territoire de « Gor », avec une cité éponyme au centre (Fig. 3.1 et 3.2).

L'indianiste français Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron publie en 1784 une *Carte Générale du Cours du Gange et du Gagra*, basée sur les observations et les informations récoltées par le père jésuite Joseph Tieffenthaler. Cette carte, discutée plus avant dans le Ch. 10, donne le tracé de la rivière Karnali (« Kanar »), dont la dénomination se confond à l'occasion avec celles de la Mahakali et de la Kali Gandaki (Fig. 10.140 et 10.141). De nombreuses localités sont indiquées le long de ce cours d'eau et peu d'entre elles sont présentement identifiables, à l'exception du « lieu où réside le Raja de Doulou Bassandar ». Cette zone est représentée plus en détail dans un encadré de la carte intitulé « Volcan de Doulou Bassandar ». Comme on le verra plus loin il s'agit d'une description relativement précise de la région de Dullu fournie à J. Tieffenthaler par une personne vraisemblablement d'origine indienne et s'étant rendu sur place.

Le Népal des XVIII^e^-XIX^e^ siècles est strictement fermé aux occidentaux, dont la présence se limite, à partir de 1802, à un résident britannique, accompagné d'un médecin et d'assistants stationnés dans leur résidence de Kathmandou[243]. Entre 1793 et 1799, William Kirkpatrick et Francis Buchanan-Hamilton sont les premiers occidentaux à se rendre au royaume du Népal, alors dirigé par les rois Shah de Gorkha[244]. Ils publieront tous deux des comptes rendus historiques et géographiques restés célèbres dans lesquels sont évoquées pour la première fois (en

[241] A. Andrade peut également être mentionné comme étant le premier occidental à signaler le mantra « *Oṃ maṇi padme hūṃ »* sous la forme « Om mani patmeon ». Wells 2008 [1924], p. 73-74.
[242] Wells 2008 [1924] : 157.
[243] Waller 1988, p. 11 ; Waterhouse 2004, p.xvi.
[244] *Ibid.*

langue occidentale) les confédérations des « Vingt-Deux Principautés » (*Bāise Rājya*) et celle des « Vingt-Quatre Principautés » (*Caubīsī Rājya*)[245]. Les « Vingt-Deux Principautés » sont nées de l'effondrement de l'empire Khaśa Malla et sont unifiées par Pṛthvī Narayan Shah de Gorkha dans la seconde moitié du XVIII[e] siècle.

Les Britanniques résidant au Népal sont consignés à demeure et leurs mouvements limités à la vallée de Kathmandou. Des géographes soutenus par la East India Company démarrent en 1800 la cartographie systématique de l'Inde dans un programme ambitieux connu sous le nom de Great Trigonometrical Survey of India[246]. De nombreux savants indiens (« pundit » ou « native explorers ») seront formés pour assister les Britanniques mais aussi pour accéder à des régions interdites à ces derniers, comme le Népal ou le Tibet. En 1873, le « pundit » kumaoni Hari Ram se rend de Pithoragarh au Mustang. Il passe par Jumla (Chaughan), dont il livre la description suivante, publiée par T. G. Montgomerie :

> Chaughan consists of a collection of mud houses, forming a street occupied by five or six bunmāhs, two or three cloth-merchants from Doti, and forty or fifty priests of the Chandan Náth Mahadeo temple; a few paces to the east of the street are located the custom-house people, 300 sepoys, three subhadárs, and a captain, Debí Mánsing Basaniath, who is also headman in the Jumla Zillah[247].

La carte illustrant le récit du cartographe indien porte les mentions de Sinja et de Jumla, qui figurent ainsi précisément sur une carte commune pour la première fois[248].

L'étude de l'histoire et du patrimoine du Népal occidental est en particulier initiée à partir des travaux d'Edwin T. Atkinson, qui publie en 1884 les premières inscriptions d'empereurs Khaśa Malla dans la *Gazetteer of the Himalayan Districts of the North Western Provinces of India*. Il s'agit des inscriptions en *devanāgarī* de Krācalla (1223) et d'Aśoka Calla (1251), respectivement retrouvées à Baleshwar (Kumaon, état Uttarakhand) et à Gopeshwar (Garhwal, état d'Uttarakhand)[249]. Deux autres inscriptions en *devanāgarī* de Bodhagaya (état du Bihar) sont publiées en 1914 par Vinoda Vihari Vidyavinoda. Elles mentionnent Aśoka Calla et font état de donations auprès d'institutions bouddhiques (Fig. 1.3 et 1.4)[250].

---

[245] Kirkpatrick 1811 ; Buchanan-Hamilton 1818.
[246] Waller, op. cit., p. 15.
[247] Montgomerie 1875, p. 355.
[248] La carte publiée dans l'ouvrage de F. Buchanan-Hamilton (1818) mentionne la région de « Yumilla » (Jumla) et la ville de « Chinachim » (Chhinasim, moderne Kalanga Bazar, actuel chef-lieu du district de Jumla) mais ne mentionne ni Sinja ni Dullu (Fig. 3.3 et 3.4).
[249] Atkinson 1884, pp. 511 et suiv.
[250] Vidyavinoda 1914.

3.2. Recherches scientifiques à partir des années 1950

Dans les années 1950 sont publiés les travaux de deux grands chercheurs qui poseront les bases de l'étude du Népal occidental. Yogi Naraharinath (1915-2003), originaire du district de Kalikot (Fig. 3.5). Membre de l'ordre de renonçants des Nath yogis, il parcourt l'ensemble de la région, collecte des documents généalogiques et recopie des inscriptions sur plaque de cuivre (*tāmrapattra*). Il publie le résultat de ses recherches dans plusieurs ouvrages, dont *Itihās Prakāś* (1955 et 1956, 3 volumes) et *Itihāsprakāśma Sandhipatrasangraha* (1956). Il n'est pas rare de rencontrer des personnes âgées évoquant avec nostalgie la mémoire du yogi qu'ils ont parfois vu étant enfants ou plus tard[251]. Lors de ses pérégrinations Y. Naraharinath découvre notamment des piliers mémoriels qu'il groupe et aligne le long des chemins. C'est pour cela que l'orientation des piliers sera ici rarement considérée comme originelle.

À la même époque, en 1956, le tibétologue italien Giuseppe Tucci (1894-1984, Fig. 3.6) publie son *Preliminary Report On Two Scientific Expeditions in Nepal*. Il sera suivi en 1960 par un ouvrage grand public, *Nepal: Alla Scoperta dei Malla*, traduit en anglais en 1962 (*Nepal. The Discovery of the Malla)*. Ses observations sont basées sur un voyage mené dans le bassin de la Karnali en 1954. Si les travaux de Y. Naraharinath se focalisent essentiellement (et densément) sur l'histoire régionale du point de vue de la documentation népalaise, ceux de G. Tucci complètent les premiers en abordant la question depuis les chroniques tibétaines. G. Tucci établit la correspondance entre les empereurs Khaśa Malla listés sur le pilier de Dullu (Kīrtikhamba, DLK26-01) et les souverains mentionnés du côté tibétain (cf. *infra*)[252]. Deux ouvrages publiés en anglais mais signés par des auteurs népalais résument et enrichissent les données sur l'histoire du Népal occidental : *The Khaśa Kingdom. A Trans-Himalayan Empire of the Middle Age* par Surya Mani Adhikary (1988) et *Making of Modern Nepal. A Study of History, Art and Culture of the Principalities of Western Nepal* par Ram Niwas Pandey (1997).

L'art et l'architecture du bassin de la Karnali sont particulièrement étudiés par l'historien népalais Prayag Raj Sharma, qui publie en 1972 un *Preliminary study of the Art and Architecture of the Karnali Basin*. Les apports principaux de l'ouvrage sont les rapprochements stylistiques établis avec l'Inde et les premières cartes de sites historiques visités par l'auteur et le chercheur français Marc Gaborieau, dont il est l'assistant de terrain[253]. Ce dernier s'intéresse

[251] De nombreuses maisonnées des districts de Jumla, Dailekh et Kalikot gardent précieusement un ou plusieurs ouvrages de Yogi Naraharinath. À Khadacakra, le chef-lieu de Kalikot, le carrefour central du bazar (*cok*) porte son nom.

[252] Tucci 1956.

[253] Sharma 1972, cartes A et B.

pour sa part au contexte religieux de la Karnali. Il publie en 1969 les « Notes préliminaires sur le dieu Maṣṭā », un des premiers articles dédiés aux cultes oraculaires de la région. Le sujet sera ensuite approfondi dans la thèse de doctorat de Gabriel J. Campbell, *Consultations with Himalayan Oracular Gods: A Study of Oracular Religion and Alternative Values in Hindu Jumla* (1978) puis dans celles de Satya Shrestha-Schipper, *Religion et Pouvoir chez les Indo-Népalais de l'Ouest du Népal (Jumla)* (2003) et de Hayami Yasuno publiée en 2018 sous le titre *Manifesting Gods and Remedial Faults. The Masta Cult of Western Nepal*. En 2009 paraît le livre *Bards and Mediums. History, Culture and Politics in the Central Himalayan Kingdoms*, édité par Marie Lecomte-Tilouine. Résultat d'un programme de recherche financé par le Ministère de la Recherche, il comporte de nombreuses études portant sur les pratiques oraculaires, les traditions orales, généalogies et épopées, des bardes *huḍke*, ainsi que sur l'histoire et l'organisation spatiale de Dullu, l'histoire du royaume de Dailekh et de l'Uttarakhand. Le sanskritiste népalais Mahes Raj Pant y livre également des traductions d'inscriptions Khaśa Malla et post-Khaśa Malla[254]. Des chercheurs népalais ont également publié des ouvrages d'histoire en népali. Mentionnons ici les travaux de Rajaran Subedi (2001) et de S. M. Joshi (1971).

Les archéologues s'intéressent à la région de la Karnali à partir des années 1980. Le Franco-Suisse Dominique Baudais[255] mène des prospections pédestres dans le district de Jumla depuis 1982 (Fig. 3.7). Ce travail constitue la première approche systématique du patrimoine archéologique dans la région. Dans un rapport non publié de 2001, le nombre de sites relevés s'élève à 27 dans la vallée de la Tila et 26 dans celle de la Sinja[256]. L'essentiel de l'inventaire des sites du district de Jumla présenté avec cette étude a été généreusement fourni par D. Baudais, dont les prospections se poursuivent depuis 2018 dans le district de Kalikot.

Le chercheur népalais Dilli Raj Sharma a publié en 2012 l'ouvrage *Heritage of Western Nepal. Art and Architecture*, qui dresse le catalogue des sites majeurs compris entre le Dolpo à l'est et la Mahakali à l'ouest. L'auteur n'a cependant pas visité tous les sites mentionnés, ce qui explique des descriptions parfois erronées.

En 1995 un projet intitulé The Central Himalayan Project est lancé par Tim Harward. Dans le cadre de ce projet des archéologues britanniques ont pu travailler sur différentes thématiques, comme le temple de Kakrevihar à Surkhet[257] ou le site de Sinja[258]. L'archéologue

[254] Pant 2009.

[255] Chercheur Associé au Département d'Anthropologie et d'Ecologie de l'Université de Genève (1978-2010) et Chargé de Recherche à l'Institut National de Recherches Archéologiques Préventives (INRAP, 2004-2017).

[256] Lundström-Baudais & Baudais 2001, Tableau 2. Le rapport mentionne également des prélèvements dendrochronologiques effectués par Karen Lundström-Baudais (pp. 2-3).

[257] Hawkes et al. 2012.

[258] Evans et al. 2003.

Christopher Evans mène en 2000 les premières fouilles archéologiques sur le site de Sinja, qui est identifié comme l'une des capitales de l'empire Khaśa Malla depuis G. Tucci (cf. Ch. 10)[259]. Un petit recueil a récemment été publié par T. Harward. Supposé traiter de la vallée de Surkhet, l'ouvrage est malheureusement très mal documenté[260].

Il est intéressant de noter qu'à défaut de conduire des fouilles, le Department of Archaeology (DoA) a fait la démarche de placer la vallée de la Sinja et le site de Bhurti (DLK01, Fig. 4.21b) sur la Liste Indicative de classement au Patrimoine Mondial de l'UNESCO[261]. Le DoA a également édité deux inventaires très succincts de la zone de la Mahakali (districts de Kanchanpur, Dadeldhura, Baitadi et Darchula) et de la Bheri (districts de Bardiya, Surkhet, Dailekh et Jajarkot)[262].

Cet état des lieux révèle donc un contexte déjà documenté par l'ethnographie et l'histoire. En revanche, en l'absence d'approches systématiques, les aspects épigraphiques et archéologiques restent grandement lacunaires. Un important corpus de généalogies de lignées (Skt. *vaṃśavalī*) traduites en français et/ou en anglais par M. Lecomte-Tilouine (cf. Annexe 1) m'a été également transmis sous forme manuscrite. Ma recherche mobilise les différentes ressources à disposition dans le but de mieux appréhender le patrimoine archéologique du bassin de la Karnali et ses problématiques.

[259] Evans et al. 2003 ; Tucci 1956.

[260] Harward 2017. Si le texte traite des recherches menées par l'auteur sur le site de Kakrevihar, dans le district de Surkhet, les clichés publiés concernent tous des piliers mémoriels d'Uttarakhand et des districts népalais de Surkhet et de Dailekh.

[261] Les critères avancés sont (ii) et (iii) pour la vallée de Sinja et (iii) et (iv) pour Bhurti. Ils indiquent respectivement que le patrimoine doit « témoigner d'un échange d'influences considérable pendant une période donnée ou dans une aire culturelle déterminée, sur le développement de l'architecture ou de la technologie, des arts monumentaux, de la planification des villes ou de la création de paysages », « apporter un témoignage unique ou du moins exceptionnel sur une tradition culturelle ou une civilisation vivante ou disparue » et « offrir un exemple éminent d'un type de construction ou d'ensemble architectural ou technologique ou de paysage illustrant une ou des périodes significative(s) de l'histoire humaine ». Cf. https://whc.unesco.org/fr/listesindicatives/5263/ et https://whc.unesco.org/fr/listesindicatives/5264/.

[262] Department of Archaeology 2008a & 2008b.

DEUXIÈME PARTIE : LE CORPUS ARCHÉOLOGIQUE DU BASSIN DE LA KARNALI

Dans cette partie sont présentés les principaux types de vestiges archéologiques qui ont pu être relevés dans le bassin de la Karnali. Des comparaisons peuvent être établies avec des artefacts semblables relevés dans les districts plus occidentaux de Dadeldhura et de Baitadi, ainsi qu'avec les états indiens d'Uttarakhand, d'Himachal Pradesh, du Rajasthan et du Gujarat. Le neuvième chapitre présente succinctement différents types d'objets archéologiques qui ne peuvent pas être traités en détails dans cette étude. La statuaire et les bas-reliefs, qui sont étudiés plus particulièrement dans les chapitres suivants, ne sont pas mentionnés ici par souci d'éviter les redondances.

4. Les temples deval

Le paysage archéologique du Népal occidental est ponctué par des temples médiévaux en pierre, érigés en groupes ou de manière isolée. Localement connus sous le nom de *deval* (prononcé *dewal*, de Skt. *devālaya*, temple), ces monuments sont aujourd'hui conservés dans des états très variables. Alors que de rares temples sont encore utilisés pour le culte (temple de Śivandai Kalika à Chilkhaya, KLK25), la plupart d'entre eux ne le sont plus. Ils se trouvent soit « protégés » par le DoA (protection qui consiste principalement en l'établissement d'un grillage en interdisant l'accès) soit livrés à l'abandon, voire utilisés comme lieux d'aisance. Dans cette partie je décrirai les caractéristiques architecturales de ces *deval* et leurs origines. L'établissement d'une chronologie de ce type de bâtiment sera néanmoins compliqué par la rareté des inscriptions ainsi que par une relative uniformité stylistique.

4.1. Éléments constitutifs des *deval* de la Karnali

Les temples *deval* (Fig. 4.1) sont bâtis sur un plan quadrangulaire de forme généralement rectangulaire. Les dimensions au sol ne dépassent pas 2,20 m X 2 m avec une élévation maximale d'environ 7 mètres (temple central de Manma, KLK06-01). Ils sont en général placés sur une base en pierre constituée de plusieurs blocs taillés. Des mortaises verticales sont aménagées aux bords des angles des blocs des murs. Ces mortaises servent à insérer une agrafe métallique entre deux blocs mitoyens afin de leur apporter une stabilité accrue (Fig. 4.2). Le procédé est appliqué sur les bords internes supérieurs des blocs (dans le mur) et est invisible de l'extérieur. Des trous de queues d'arondes sont également relevés sur les sites d'Uku (DRC01, Fig. 4.3) et de Kakrevihar (SRK02).

La superstructure est constituée par une chambre unique, la *cella* (Skt. *garbhagṛha*), à laquelle on accède par une porte encadrée par des jambages et un linteau fréquemment ornés de décors en bas-reliefs (Fig. 4.5 et 4.6)[263]. La partie centrale du linteau (Skt. *lalāṭa*) peut être laissée vide, ou accueillir une rosette ou une représentation de Gaṇeśa. Une projection de piliers quadrangulaires (Skt. *antarāla*) précède la porte. Dans certains cas un vestibule à deux piliers (Skt. *ardhamaṇḍapa*) peut être aménagé. La chambre du temple est en générale très petite, ne dépassant que rarement le mètre de largeur et de profondeur. Le plafond est couvert par une dalle simple ou sculptée d'un motif de rosette soutenue aux angles par des dalles triangulaires (Fig. 4.7). En façade, les premiers niveaux de plinthes (droites ou à moulures) sont groupés sous le terme de *vedībandha*. L'organisation des plinthes est très variable sur un même site. La partie horizontale médiane est nommée *jaṇghā* (Fig. 4.4). Les façades des murs latéraux et arrières comportent chacune une projection centrale (Skt. *bhadra*). Au-dessus des murs de la *cella* se dresse une tour curvilinéaire (Skt. *śikhara*, Fig. 4.8). Une projection centrale (Skt. *ratha*), en continuité du *bhadra* inférieur, divise la tour en trois plans verticaux (Skt. *triratha*). Les angles sont décorés par deux à cinq niveaux de motifs d'*āmalaka*[264] (Skt. *bhūmi-āmalaka*). La porte est surmontée, au niveau de la tour *śikhara*, par un fronton (Skt. *śukanāsikā*). La tour du temple est coiffée par un empilement généralement constitué par un ou deux disques *āmalaka* surmonté par une sommité en pointe (Skt. *stūpi*, Nep. *gajur*, Fig. 4.9)[265].

Les dimensions des *deval* népalais sont très variables. Les plus grands temples (entre 5 et 7 mètres de hauteur) se rencontrent principalement sur les sites où les monuments sont organisés par paires ou par groupes de cinq, dans les districts de Baitadi, Dadeldhura, Kalikot et Dailekh. Dans ces contextes les proportions semblent inférer un rapport direct au pouvoir et aux régnants. Aujourd'hui encore le site des cinq *deval* de Kirkisen (KLK28) est localement appelé « l'ancien palais royal » (*purano darbār*). Ces ensembles ont en effet une emprise physique et visuelle marquée sur le territoire. À l'opposé, des temples aux dimensions plus réduites, ne dépassant pas parfois 1,50 mètre de hauteur, sont trouvés en contexte solitaire, mais pas seulement (Fig. 4.11 et 4.12). Dans ces cas, les proportions réduites évoquent les monuments

[263] Les termes sanskrits d'architecture sont ceux employés dans l'*Encyclopaedia of Indian Temple Architecture. North India* (Dhaky & Meister 1998).

[264] Le terme sanskrit *āmalaka* désigne un fruit et un motif architectural défini par Odette Viennot comme un « disque bombé et côtelé » (Viennot 1968, p. 29). Le motif est semblable à celui des oves de l'architecture occidentale classique.

[265] Seul le temple central du site de Lamji (DLK32) comporte un *liṅga* sommital (Skt. *ākāśaliṅga*, Fig. 4.10). Les termes techniques sanskrits sont tirés de l'*Encyclopaedia of Indian Temple Architecture* éditée par M. Dhaky et M. W. Meister (1998). Concernant l'*ākāśaliṅga*, voir Dhaky 1974.

mémoriels bouddhistes tels que les *caitya*. En milieu hindou médiéval, les monuments mémoriels funéraires sont nommés *svargārohaṇa prāsāda* (« palais pour élever aux cieux »). La pratique, présente en Inde du sud depuis au moins le IXe siècle (dynastie Colā) fut codifiée par quelques textes, dont le *Siddhārthapṛucchā*[266]. Les prescriptions qui y sont formulées diffèrent des monuments de l'ouest népalais en question. Toutefois, la vocation funéraire de ces temples reste une option plausible, principalement en raison de leurs dimensions modestes, interdisant toute circulation et ne permettant que le dépôt d'offrandes et de petites libations. Par ailleurs, les « temples miniatures » relevés ne comportent aucune image de culte indiquant une affiliation religieuse, bien que de petites images amovibles aient pu y être placées à l'intérieur.

4.2. Indices chronologiques

Les temples recensés pour la période et la région étudiées relèvent tous du type architectural appelé *latinā*. Certains auteurs y réfèrent également sous le terme de « *latinā nāgara* », « North Indian Nāgara » ou encore « *prāsāda* », le palais (de la divinité)[267]. Le type *latina* apparaît en Himalaya vers le VIIe-VIIIe siècle. On peut citer comme exemple les sites de Masrur (Himachal Pradesh, Fig. 4.14 et 4.15), de Lakhamandal, Palethi, Jagatsukh (Fig. 4.13) et de Jageshwar (Uttarakhand, Fig. 4.17 et 4.22)[268]. Les temples de cette période comportent des superstructures *śikhara* (Skt. tour, pic, montagne) étagées par plusieurs niveaux de plinthes rectilignes ou ornées de motifs décoratifs en forme de lucarnes (Skt. *caitya-gavākṣa*). Au Népal occidental, les temples de Deval Divyapur (DDL26, Fig. 4.16), à Chipur, dans le district de Dadeldhura, présentent une élévation similaire à celles de certains temples de Jageshwar, datés du VIIIe siècle par N. Chanchani (Fig. 4.17)[269]. Ces temples présentent la particularité d'intégrer une projection centrale *ratha* sur une tour rythmée de plinthes horizontales. Ils sont probablement datables du VIIIe-Xe siècle. Non loin de Chipur, le site de Jagannath Mahadev (DDL29, Fig. 4.18) comporte une dizaine de petits temples identiques à ceux de Dandeshwar et de Jageshwar, qui sont datés des environs du VIIe-VIIIe siècle (Fig. 4.17 et 4.19)[270]. Les temples de Deval Divyapur et de Jagannath Mahadev constituent par conséquent les constructions les plus anciennes du Népal occidental. De fait, leurs affinités stylistiques avec les productions de l'Uttarakhand voisin placent la région de Dadeldhura dans la dynamique d'établissement de sites

[266] Sompura & Dhaky 2010.
[267] Meister 1989, p. 256.
[268] Thakur 1986, pp. 247-248 ; Krishna 1989, p. 63 et Chanchani 2019.
[269] Chanchani 2019, pp. 82-83.
[270] Chanchani op. cit., pp. 83-84.

de pèlerinage hindou qu'a connue l'Himalaya central dans la seconde moitié du premier millénaire de l'Ère Chrétienne[271].

Dans le bassin de la Karnali, un temple du village de Ghodasaini, dans le district d'Achham, comporte une inscription sur linteau indiquant simplement « 1058 » (Fig. 4.20). Si cette date est exprimée en ère Śaka, il s'agit de l'an 1136 (EC). D'après le cliché publié par D. R. Sharma, le fronton du temple a disparu. Trois niveaux d'angles à *āmalaka* (*bhūmi-āmalaka*) sont visibles. Dans le même district, un temple inscrit du site de Binayak (Fig. 4.21a) comporte la dédicace suivante :

> Que l'illustre Achejamalladeva soit longtemps victorieux, lui et son entourage. Pour lui-même, pour ses cent-et-unes générations, [il] fit ériger le temple de Jayarāja en Śake 1202. L'architecte Nāgadeva a sculpté le nom[272].

La date, qui correspond à l'année 1280 (EC), et le nom Achejamalladeva identifient l'empereur Aśokacalla (r. 1255-1280) comme commanditaire du temple. Jayarāja (« Roi de Victoire ») est un nom commun dont l'identification reste insoluble. Il pourrait s'agir d'une épithète attribuée à Aśokacalla. Près d'un siècle plus tard, deux temples du site d'Ajayamerukot (Dadeldhura) comportent des inscriptions datées de SS 1295 (1373 EC) et SS 1315 (1393 EC)[273]. La période est celle des rois Pāla régnant sur le royaume de Doti à partir de la seconde moitié du XIV^e^ siècle. Une généalogie des rois Rāskoṭi (région de Kalikot et Dullu-Dailekh) collectée par M. Lecomte-Tilouine mentionne qu'un certain Thāla Rām aurait offert un complexe de cinq temples (*pañca-deval*) au roi Malaya Varmā, dont le règne peut être situé entre 1378 et 1389[274]. Une inscription retrouvée sur un temple de Bhurti (DLK01, Fig. 4.21b, Pl. 4.1) et publiée par Bishwo K. C. Pokharel comporte la date SS 1331 (1409 EC) et la mention « temple auspicieux (ou plaisant) » (*deval śubh*)[275]. À l'époque le royaume de Dullu n'est pas encore divisé en deux entités (Dullu et Dailekh) et a pour roi Saṁsar Varmā (r. env. 1390-1420), l'un des fils de Malaya Varmā. Enfin, le temple d'Ukhadi (JUM01) est daté de SS 1408 (1486 EC). On constate donc que les temples *deval* sont érigés dans la région de la Karnali entre la fin du XIII^e^ siècle et la fin du XVI^e^ siècle, donc pendant la seconde partie de l'époque impériale et durant le siècle et demi qui suit son effondrement.

[271] Chanchani 2019.
[272] D'après la traduction publiée par M. R. Pant (2009, p. 320).
[273] Sharma 2012, pp. 303-304.
[274] *Généalogie des Rāskoṭī Ṭhakurī* (Va. 4).
[275] Pokharel 2011 [BS 2068], p. 129. Cette inscription a échappé à mon analyse du site.

Un fait intéressant est que mes informateurs des districts de Dadeldhura, Baitadi et Darchula partagent l'idée que ces monuments ont été bâtis par des « petits rois » ou des « rois anciens » (*bote rāja*)[276]. On raconte également, dans le district de Dadeldhura en particulier, que les pavillons et les temples sont de la main des Jad. Les Jad sont localement décrits comme des hommes sauvages de grande taille, vivant dans des grottes, se nourrissant de fruits et capables de transporter d'énormes blocs de pierre. On retrouve cet ethnonyme dans une inscription de Jumla de 1673[277] ainsi que dans une chronique généalogique où les Jad figurent comme l'une des populations exterminées par le roi Dhundhuraja Śāhī, le premier roi (mythique) de la lignée Samāla et dont les descendants deviendront les rois Rāskoṭi de Kalikot[278]. Il est très probable que l'ethnonyme Jad soit dans les deux cas employé comme un synonyme de Bhote ou Tibétain[279].

4.3. L'émergence du style « *latinā* simplifié »

Le plan et les élévations complexes des temples bâtis en Himalaya central entre le VII^e^ et le IX^e^ siècles correspondent principalement aux styles *latinā nāgara*, *valabhī* et « néo-*nāgara* » ou *phāṁsanā*[280]. Vers la fin du IX^e^ siècle, le style *latinā nāgara*, originaire du nord et de l'ouest de l'Inde, se développe plus particulièrement, notamment à Jageshwar avec les temples de Kubera et de Caṇḍikā Devī[281] et à Deval Divyapur, dans le district de Dadeldhura (DDL29, Fig. 4.18). Les murs (*jaṇghā*) deviennent plus épurés que sur les bâtiments des styles précédents, ne comportant, à partir du temple de Caṇḍikā Devī et de ceux de Deval Divyapur, que de simples projections latérales (*bhadra*). Les registres horizontaux de la tour curvilinéaire comportent encore des lucarnes *caitya-gavākṣa*.

Entre le X^e^ et le XII^e^ siècles, les artistes et architectes à l'œuvre entre l'Uttarakhand et l'ouest Népal s'orientent vers la création et la généralisation d'un type de temple simplifié, que N. Chanchani nomme « simplified *latinā* shrines »[282]. Les lucarnes *caitya-gavākṣa* des tours des temples antérieurs sont abandonnées au profit d'un volume compact et sobrement rythmé

[276] M. Lecomte-Tilouine (communication personnelle).
[277] Petech 1961, pp. 7-8. Cf. Ch. 10.
[278] *Samālavaṃśāvalī* (Va. 25, Naraharinath 1955, 1 : 68-69).
[279] M. Lecomte-Tilouine (communication personnelle). Une population nommée Jad (ou Jadh) occupe actuellement le bassin de la rivière Jadhganga, entre l'Uttarakhand et l'Himachal Pradesh (Channa 2005).
[280] Le terme « néo-Nāgara » est un néologisme créé par N. Chanchani pour qualifier certains temples du VII^e^-VIII^e^ siècle, comme celui de Sūrya à Palethi (district de Garhwal, Uttarakhand). Cf. Chanchani 2012.
[281] Chanchani 2012, p. 97 et suiv., Pl. 2.68-2.72.
[282] Chanchani, op. cit. : 115.

aux angles par les motifs d'*āmalaka*, *bhūmi-āmalaka* (ou *karṇāmalaka*). De même, les murs sont laissés vides d'ornements. La nouvelle typologie ne présente aucune marque extérieure d'appartenance à quelque courant religieux que ce soit. Des deux côtés de la rivière Mahakali qui séparent l'Inde et le Népal, ces temples sont généralement vides de toute image.

Ce style *latinā* simplifié se répand rapidement en Himalaya central. Deux hypothèses sont avancées par N. Chanchani pour expliquer cet essor. La première est que ce mode de construction correspondrait à la croissance démographique d'une population venue du sud, pour qui « la vénération était un marqueur d'auto-identification de plus en plus important »[283]. En tant que ré-interprétation d'un mode architectural originaire du nord et de l'ouest de l'Inde, le *latinā* simplifié aurait notamment séduit les brahamanes et les Rajputs émigrés de ces régions. La seconde proposition est plus pratique : le succès du style simplifié serait dû à sa facilité d'exécution. Les deux hypothèses sont plausibles et se sont sans doute combinées. En outre, l'origine étrangère des brahmanes desservant de nombreux temples est aujourd'hui encore revendiquée et attribuable à diverses causes. Les prêtres des grands centres culturels de l'Inde ont souvent fait partie des cours royales himalayennes, sur l'invite des souverains. De nombreux édits sur plaque de cuivre (Skt. *tāmrapatra*) promulguent des donations faites aux brahmanes par les rois[284]. Les membres des castes Kṣatriya se revendiquent également des origines méridionales, grâce notamment au travail de généalogistes des brahmanes[285]. En outre, la sobriété ornementale du style *latinā* simplifié explique sans doute qu'il se retrouve aussi dans l'architecture miniature, comme à Haldwani (Uttarakhand)[286] ou à Bhagvati Asigram (DDL05, Fig. 4.11 et 4.12). Ces petits monuments votifs sont évidemment accessibles à un plus grand public de par leur coût réduit[287].

4.4. Datation des *deval* de la Karnali

Le complexe de 150 temples de Jageshwar (Uttarakhand) compte plusieurs temples *latinā* simplifiés (Fig. 4.22), dont N. Chanchani reconnaît la difficile datation mais qu'il situe

[283] Chanchani, op. cit. : 117.

[284] Cf. les inscriptions de l'ouest du Népal et du Kumaon publiées dans Pant 2009 et Joshi 2009.

[285] Plusieurs généalogies népalaises mentionnent des ancêtres de clan originaires de Kannauj (Uttar Pradesh). Cf. Naraharinath 1956, 2.1, pp. 352 ; 2.3, pp. 387-390 ; 1966, pp. 726-727 ; Bhattarai 1974.

[286] Chanchani 2012, Pl. 3.6.

[287] Ces faits sont ignorés par L. S. Thakur, pour qui les petits temples sont des modèles pour les plus grandes réalisations et qui ne peuvent en tous les cas pas être attribués à des souverains locaux (Thakur 1986, pp. 248, 260).

entre le XI^e^ et le XIII^e^ siècle[288]. Ceci est également valable pour les *deval* du bassin de la Karnali. Du fait de leur style « simplifié », ils présentent tous les mêmes caractéristiques de plan et d'élévation. Relevons tout de même certaines variations. Premièrement, le porche à piliers (Skt. *ardhamaṇḍapa*) n'est visible que sur quelques temples : sur le temple nord de Kuikana (DLK03, Pl. 4.4), sur le temple central de Pañcadeval, non loin de Bhurti (DLK07, Pl. 4.1), au temple de Jaharkot (DLK10, Pl. 4.6), d'Ukhadi (JUM07, Fig. 4.23, Pl. 4.12 et 4.13), à Bistabada (SIJ08, Pl. 4.19b) et sur le temple central de Dewal Bajh (district de Bajhang)[289]. Le temple central de Manma (KLK06, Fig. 11.6 et 11.7, Pl. 4.24) présente une configuration unique avec le placement de deux piliers sur les quatre côtés du bâtiment. Seul le temple d'Ukhadi est daté, de 1486 (il peut aussi s'agir d'une inscription bien postérieure à la construction). L'aménagement d'un porche à double pilier est formulé dans l'ouest de l'Inde par les architectes Māru-Gurjara entre le VII^e^ et le VIII^e^ siècle (Fig. 4.25) et fait son apparition dans l'Himalaya occidental dès le VIII^e^ siècle au temple de Jagatsukh (Fig. 4.13). Il se généralise ensuite en Uttarakhand vers le X^e^-XII^e^ siècle (sites de Katarmal et de Baijnath par exemple). La seconde variation architecturale concerne le profil de la tour *śikhara*. Au lieu d'être curviligne, elle est rectiligne sur le temple central de Lamji (DLK32, Fig. 4.8) et sur celui de Dewal Bajh. Une troisième variante, sur laquelle je reviendrai plus loin, est présente à Bhurti (DLK01) et à Ajayamerukot (DDL11 et DDL13). Elle consiste en l'installation d'un pavillon (Skt. *maṇḍapa*) avec une voûte en lanterne entre deux *deval*. Enfin, la superstructure *śikhara* comporte trois projections *ratha* sur les temples de Binayak dont on sait qu'au moins l'un d'entre eux fut construit en 1280 (cf. *supra*). Les trois projections génèrent en tout cinq divisions verticales (Skt. *pañcaratha*). Sur les temples d'Ajayamerukot (de la seconde moitié du XIV^e^ siècle) les angles de la tour ne comportent pas d'*āmalaka* (Skt. *bhūmi-āmalaka*).

Les *deval* sont organisés dans l'espace de quatre manières : seul, par deux, par trois ou par cinq. Ces ordonnancements sont tous représentés sur le site de Bhurti (DLK01, Fig. 4.21b, Pl. 4.1). Les temples de la Karnali sont en majorité orientés au sud, une particularité que l'on n'observe pas en Uttarakhand. À Jageshwar par exemple, on retrouve toutes les orientations cardinales, sans que l'une ne semble prévaloir sur les autres[290]. Les temples solitaires peuvent

[288] Chanchani, 2012, p. 116 ; 2014.

[289] Sharma 2012, p. 241, Pl. 65 a.

[290] Un point intéressant du traité d'architecture *Mānasāra* réside dans l'orientation des temples dans le contexte, par exemple, du plan urbain Nandyāvarta. La direction du temple est principalement dictée par sa localisation par rapport au village ou à la cité. Un temple de Viṣṇu doit être orienté vers l'agglomération, celui de Śiva à l'opposé, sauf s'il se trouve dans les parties est ou ouest du village. Le texte laisse une large latitude en ce qui concerne l'orientation des autres dieux : « La porte (principale) des temples de toutes les autres images (de divinités) peut être dans n'importe quelle direction. » (Acharya 1946, pp. 76, 78, v. 276).

être bâtis au-dessus d'une fontaine (Ju. *mugrāhā*, Skt. *dhārā*). Cette disposition (dite *de-valdhārā*) est observée dans les vallées de la Tila et de la Sinja (districts de Jumla, Fig. 4.23). En dehors de cette zone on en retrouve une occurence à Jaharkot (DLK10) et deux dans le district de Mugu (MUG04 (Fig. 4.24) et MUG10). L'inspiration de cette association entre un *deval* et une fontaine vient probablement du temple monolithique de Ek Hatia à Almiya (région de Dwarahat, Uttarakhand, Fig. 4.26), stylistiquement datable du x^e^ siècle[291].

Si les temples sur fontaine sont principalement localisés dans le district de Jumla, le plan à cinq temples (*pañcadeval*) en est totalement absent. Cette organisation correspond au type *pañcāyatana*. Le *pañcāyatana* (Skt. « cinq autels ») reflète la base fondamentale de la tradition Smārta de l'hindouisme. L'installation d'un rituel ou d'une architecture *pañcāyatana* suit un plan en quinconce avec une divinité principale au centre et quatre autres placées autour. La pratique Smārta place l'emphase sur le culte des cinq dieux suivants : Viṣṇu, Sūrya, Devī (ou Durgā), Gaṇeśa et Śiva[292]. Chacune de ces divinités est au centre de son propre maṇḍala. Le *pañcāyatana* de Śiva par exemple est le suivant[293] :

Devī		Viṣṇu
	Śiva	
Gaṇeśa		Sūrya

D'après N. Chanchani, les plans *pañcāyatana* sont élaborés en Inde depuis le XI^e^-XII^e^ siècle (sites d'Asoda et de Davada au Gujarat)[294]. Mais des formulations plus anciennes sont déjà observables au Gujarat durant la seconde moitié du VIII^e^ siècle, comme à Osian (Fig. 4.25)[295]. En Himachal Pradesh, le plan du temple monolithique de Masrur, également datable du VIII^e^ siècle, présente l'esquisse d'un *pañcāyatana* inachevé (Fig. 4.15)[296]. En Himalaya central ce plan est clairement visible sur le site de Gujjar Deva à Dwarahat (district d'Almora, Uttarakhand, Fig. 4.27). Ce complexe est daté de 1075-1150 par N. Chanchani[297]. D'après cet auteur, les plans *pañcāyatana* sont attribuables au patronage des gurus Pāśupata, qui auraient eu un

[291] Nautiyal 1969, p. 115 ; Chanchani 2012, pp. 111 et suiv.
[292] Gudrun Bühnemann indique que dans les sources les plus anciennes Brahmā était vénéré à la place de Durgā ou Gaṇeśa (Bühnemann 2013, p. 60).
[293] D'après Bühnemann (2013) et Reitz (1998).
[294] Chanchani 2019, p. 151.
[295] Reitz 1998.
[296] Meister 2008.
[297] Cf. plan publié dans Chanchani 2014 : Fig. 6.

intérêt spécial et les fonds nécessaires pour ce type architectural véhiculé par les artistes Māru-Gurjara venus d'Inde occidentale[298].

Un fait intéressant réside dans l'orientation des *pañcadeval* de la Karnali. Comme indiqué plus haut, l'orientation la plus commune des *deval* est le sud, ce qui signifie que les temples centraux des complexes *pañcadeval* sont orientés au sud. Les quatre temples annexes sont soit tournés vers le temple central, soit vers le sud. Des *liṅga* sont placés dans les temples de Manma (KLK06, Fig. 11.10 et 11.11) et de Mehalmudi (KLK21, Fig. 11.63). Dans certains cas cependant, ces représentations aniconiques de Śiva sont de simples pierres ou des éléments architecturaux de remploi. En particulier, les pinacles de temple, *stūpi*, sont très souvent récupérés et placées à l'intérieur des *cella*. La combinaison du sud et des *liṅga* suggère une prédominance du culte śivaïte dans le contexte des *pañcadeval*, alors que l'affiliation religieuse n'est que très rarement marquée dans les autres configurations. Quatorze complexes *pañcāyatana* ont été relevés dans les districts de Dailekh et de Kalikot : Kuikana (DLK03), Kimugaon (DLK06), Pañcadeval (DLK07), Rawatkot (DLK28), Chhadane (DLK30), Lamji (DLK32), Bhurti (DLK01, Pl. 4.1), Manma (KLK06), Mehalmudi (KLK21), Kirkisen (KLK28) et Koligaon (KLK16). À ces sites on peut ajouter ceux, non inventoriés dans le cadre de cette étude, de Darna dans le district d'Achham (Fig. 4.28) et celui de Dewal Bajh dans le district de Bajhang. Le site de Binayak, mentionné plus haut pour l'inscription d'Aśokacalla de 1280 est communément nommé Pañcadeval[299]. L'appellation est souvent employée localement pour faire référence à des groupes comprenant plus d'un *deval*. Or, bien que ne disposant pas de plan du site, il m'est permis d'avancer, sur la base des photographies disponibles et de la description qu'en fait D. R. Sharma[300], qu'il ne s'agit pas d'un véritable plan *pañcāyatana*. En effet les temples sont orientés à l'ouest (dont celui de 1280) ou à l'est, et leur configuration n'est pas en quinconce.

La localisation des temples *pañcadeval* délimite une aire géographique englobant la région de Dullu-Dailekh, Kalikot, Achham et Bajhang (Fig. 4.29). D'un point de vue historique cette région correspond *grosso modo* au royaume de la dynastie Rāskoṭi de Malaya Varmā (r. 1378 et 1389), qui, comme on l'a vu est probablement originaire de la région de Khadachakra-Manma. Les *pañcadeval* Rāskoṭi se démarquent des modèles de Dwarahat et de ceux du Gujarat par l'orientation des temples secondaires, centrés sur l'édifice central, et leurs dimensions bien

[298] Chanchani 2019, p. 160.
[299] Sharma 2012, pp. 226-228.
[300] *Ibid.*

plus restreintes. Le caractère idiosyncratique de cette adaptation locale d'une architecture exogène reflète probablement ce que d'autres ont pu nommer un « hindouisme régional », sur lequel je reviendrai au Chapitre 11[301]. En tous les cas, le plan *pañcadeval* est complètement absent de la région qui passa à la chute de l'empire sous le contrôle des Kalyāl de Jumla. On peut donc en déduire que les temples sur fontaines (*devaldhārā*) étaient favorisés par ces derniers, mais pas les *pañcadeval*. Notons également que les configurations à un, deux ou trois temples se rencontrent dans les districts d'Achham, de Dailekh, de Jumla et de Dolpo[302] mais qu'aucun *deval* n'a été construit dans celui de Surkhet.

Revenons sur la troisième variante architecturale, celle du pavillon (Skt. *maṇḍapa*) placé entre deux *deval*. À Bhurti (DLK01, temples 13 et 14, Fig. 4.30), la projection *antarāla* est plus saillante que sur les autres temples afin de supporter de chaque côté une poutre monolithique sur laquelle se dresse la voûte en lanterne du pavillon central. Ce dispositif indique que les maçons avaient dès le départ prévu la construction du pavillon. Cette remarque est importante puisque sur les temples d'Ajayamerukot (DDL11 et DDL13, Fig. 3.31) le pavillon apparaît comme une structure indépendante et donc possiblement antérieure ou postérieure à la construction des *deval*. Une inscription sur le cadre de porte du temple DDL13 mentionne le nom de Niraipāla, dont on sait qu'il régna sur Doti dans les années 1350-60. Nous pouvons donc proposer que les pavillons constituent des ajouts postérieurs, datables de la seconde moitié du XIV^e^ siècle ou du XV^e^ siècle. D'un autre côté, l'inscription de Bhurti, qui n'est pas précisément localisée par B. K. C. Pokharel, date de SS 1331 (1409 EC). Si l'on considère que l'inscription marque bien une construction, et non une activité de conservation ou de reconstruction, il est possible de proposer qu'une majorité des temples de Bhurti (Fig. 4.21b), dont le couple de temples à pavillon central, date de la fin du XIV^e^ siècle et du début du XV^e^ siècle. Reste à savoir si les architectes d'Ajayamerukot ont élaboré un nouveau style à partir de ce qu'ils avaient déjà (deux temples se faisant face), un style alors adopté à Bhurti en prévoyant l'installation des poutres du pavillon, ou, à l'inverse, si le modèle vient de Bhurti. En tous les cas, cette variante architecturale suggère que les architectes médiévaux voyageaient d'une région à une autre, d'une cour royale à l'autre et qu'ils s'inspiraient les uns des autres.

L'élaboration d'une typo-chronologie préliminaire permet d'identifier des préférences régionales attribuables aux dynasties post-impériales des Rāskoṭi et des Kalyāl. Ainsi les

[301] Srinivas 1965 [1952], p. 214. Le concept d'hindouisme régional, est repris chez Gerald D. Berreman (Berreman 1963, pp. 81, 105 et 138).
[302] Deux *deval* sont mentionnés à Tripurakot (Sharma 2012, pp. 202-203).

temples qui appartiennent au type *pañcadeval* sont commissionnés par les Rāskoṭi et datables de la fin du XIV^e^ siècle et du XV^e^-XVI^e^ siècle. Les temples sur fontaines datent de la même période mais sont cantonnés à la région dominée par la dynastie Kalyāl (à partir de la seconde moitié du XIV^e^ siècle). Notons par ailleurs que les tours des temples d'Ajayamerukot et de Dewal Hat (BTD03) n'ont pas d'angles à *āmalaka* (Skt. *bhūmi-āmalaka*), ce qui contribue à identifier un style local de l'extrême ouest du Népal et des rois du Doti, datable de la seconde moitié du XIV^e^ siècle et probablement du XV^e^ siècle.

Les autres *deval*, en l'absence d'éléments stylistiques spécifiques, sont situables entre le XIII^e^ et le XVI^e^ siècle. Les modèles de ces constructions ont indéniablement été véhiculés par des architectes et des maçons adeptes du style Māru-Gurjara, qui trouvèrent chez les empereurs Khaśa Malla et leurs divers successeurs des patrons aussi dynamiques que ceux de l'Uttarakhand. Cependant, contrairement à l'Uttarakhand, les temples *deval* ne sont pas regroupés en complexes formant ce que l'on pourrait identifier comme des lieux de pèlerinage (Skt. *tīrtha*). Dans le bassin de la Karnali, seul le site de Bhurti présente une concentration de monuments rappelant celle de Jageshwar[303]. Comme le note N. Chanchani, et ainsi que je l'ai relevé plus haut, les dimensions restreintes des *deval* de la Karnali et l'absence de marqueurs religieux spécifiques suggèrent qu'il ait pu s'agir de temples à vocation mémorielle. Dans le bassin de la Karnali, un des rares centres de pèlerinage dont on puisse attester l'existence à la période médiévale est constitué par la région de Dullu, décrite dès le XIII^e^ siècle comme le « Territoire des Flammes ». Comme je le montrerai au Chapitre 10, les sites du Territoire des Flammes comportaient également des temples *deval* dont nous n'avons aujourd'hui que des fragments épars, à l'exception de deux temples encore en état.

La construction de temples *deval* semble s'arrêter au courant du XVI^e^ siècle. De nouveaux types d'architectures religieuses ont sans doute pris le relais. À Latikoili, un temple de Śiva est érigé en 1582 sous les auspices des rois de Dullu Pratāp Śāhī et Māna Śāhī par un Nāth yogi nommé Laṅgan Nāth[304]. Le temple (SRK03, Fig. 4.32, Pl. 4.31b), en partie rénové depuis, présente une *cella* de plan carré orientée au sud-ouest (dans la direction du site de Kakrevihar, que je commenterai plus loin, Ch. 12) et couvert par un dôme en lanterne (Pl. 6.31). Une colonnade à quatre piliers précède la porte et forme un demi-pavillon (Skt. *ardhamaṇḍapa*) à toit plat. Ce plan restera sans suite dans la région. Il est possible de postuler que les temples en bois

[303] Le site de Jagannath Mahadev, à l'est de la Mahakali, constitue très certainement un site de pèlerinage antérieur au XII^e^ siècle et à l'empire Khaśa Malla.
[304] Sharma 2012, p. 168.

avec des toitures à pentes uniques ou doubles (Fig. 11.79, 11.83 et 11.84), encore usités actuellement, sont devenus proéminents à partir de cette époque (XVI^{e} siècle). Si les *deval* ont pu être dédiés à la mémoire de leurs commanditaires ou au culte de Śiva, il est intéressant de relever que les temples en bois sont eux dédiés au culte de divinités majoritairement locales. Comme on le verra dans un chapitre suivant (Ch. 11), ces divinités se manifestent par voies oraculaires, par l'intermédiaire d'un médium.

5. Les pavillons

Dans la tradition architecturale du sous-continent indien un pavillon (Skt. *maṇḍapa*) peut être érigé avant l'entrée d'un temple, en continuité directe avec les projections de la porte de la *cella* (Skt. *antārala*). Le couvrement du pavillon est soutenu par des piliers. Des murs pleins peuvent remplacer les piliers extérieurs. Parfois, dans le cas des grands programmes architecturaux, un autre pavillon est placé à quelques mètres de l'entrée du temple. En Uttarakhand un pavillon à quatre piliers internes et à murs pleins est construit directement devant l'entrée du temple de Mṛtyuñjaya de Jageshwar (entre 950-1000)[305]. On constate cependant que l'installation de ce type de structure est relativement minoritaire dans Himalaya central. Ainsi qu'évoqué précédemment, des pavillons sont placés entre des temples jumeaux (*duideval*) du XIV^e^-XV^e^ siècle à Ajayamerukot (DDL11 et DDL13) et à Bhurti (DLK01). Le plafond est toujours sculpté avec une rosette centrale.

Une dizaine de pavillons « solitaires » a pu être relevée dans la région d'Ajayamerukot (district de Dadedhura). Ils sont tous hypostyles, de plan carré, avec trois ou quatre piliers sur chaque côté. Le plus célèbre est certainement l'un de ceux du site d'Ajayamerukot qui présente un niveau d'exécution exceptionnel et une architecture unique pour la région, datable du XII^e^-XIV^e^ siècle (DDL12, Fig. 5.1)[306]. Les autres pavillons sont de dimensions plus restreintes et présentent en général des piliers décorés de bas-reliefs réalisés dans des styles dits « locaux ». Ces bas-reliefs évoquent des scènes de combat ou des iconographies difficilement identifiables. Les pavillons DDL09 (Fig. 5.2 et 5.3) et DDL12 comportent des bas-reliefs de Sūrya et de Gaṇeśa, de danseuses seules ou entourant un musicien, (Fig. 5.4 et 5.5)[307]. Ces iconographies et l'isolement des pavillons par rapport aux temples suggèrent des usages autres que directement religieux, telles que l'exécution de danses ou des réunions politiques. En effet, Vasudeva Pandeya qualifie ces structures de pavillons de réunion (Skt. *sabhamaṇḍapa*) ou de justice (Skt. *nyāyamaṇḍapa*)[308]. Le terme népalais employé localement est celui de *baiṭhaka*, traduisible en « pavillon de réunion ».

[305] Chanchani 2019, p. 98.
[306] Sharma 2012, pp. 314-317.
[307] D. R. Sharma identifie une danseuse avec Śiva dansant tenant un trident. Il s'agit plutôt d'un bâton de danse
[308] Pandeya 2009 [BS 2066].

Dans le bassin de la Karnali, seul un monument de type *baiṭhaka* ou *maṇḍapa* est relevé. Il s'agit du pavillon hypostyle de Bayalkantiya (JUM10-01, Fig. 5.7, Pl. 5.1 à 5.8)[309]. Le pavillon est placé sur une colline en rive droite de la Tila, au débouché de la vallée de la Um Gad. La position commande une vue privilégiée sur le haut et le bas de la vallée de la Tila et sur celle de la Um Gad (Fig. 5.6). La colline a été aménagée par la construction d'une large plateforme mesurant environ 6 X 6 mètres et couverte de dalles de pierre. Les parois latérales sont bosselées ou décorées de motifs de losanges. Au centre de la plateforme se trouve le pavillon. Au nord-est, à un mètre de la plateforme, se dresse un pilier en pierre (JUM10-02). Les angles du bâtiment sont orientés nord, est, sud et ouest. Ils sont constitués par de massives piles à angles droits supportant des linteaux monolithiques. De chaque côté un pilier central est placé entre les piles d'angles. La hauteur de ces piliers ne dépasse pas 1,20 mètre, ce qui oblige le visiteur à se pencher pour accéder au centre de l'espace. La partie centrale comporte quatre piliers soutenant un dôme en lanterne circulaire dont la hauteur maximale est d'environ 2 mètres (Fig. 5.9). À l'extérieur, deux disques en pierre couronnent le sommet du dôme, comme c'est le cas sur les temples *deval*. Les piles sud et ouest sont chacune complétées par une sorte de plateforme maçonnée (ou « tablette » sur les relevés de D. Baudais).

On remarque qu'un soin spécial a été porté sur les piliers, qui ont tous des fûts et des chapiteaux de formes différentes (Pl. 5.2 à 5.8). Les façades sont sculptées en bas-relief par des motifs de fleurs à quatre pétales (Skt. *puṣparatna*, Fig. 5.8) et des losanges (Skt. *ratna*, « joyaux ou diamant », Fig. 5.11). Les supports de la voûte sont également ornés. Un bas-relief de Gaṇeśa est placé sur la face sud-ouest du chapiteau de la pile sud (5.10). Du même côté, sur le chapiteau de la pile ouest, est tracé un cercle avec des marques de piquetage irrégulières. Ce pavillon demeure un monument unique dans tout l'ouest du Népal par sa conception architecturale et par la richesse de son décor sculpté. À ce titre on peut relever que les sculpteurs avaient une certaine connaissance des motifs décoratifs de l'architecture indienne avec l'emploi des motifs de fleurs et de losanges qui en sont originaires.

La vocation du pavillon de Bayalkantiya n'est certainement pas celle de l'exécution de danses ou autres activités artistiques, les dimensions l'interdisant. Le rôle de pavillon de réunion (Skt. *sabhamaṇḍapa*) ou de justice (Skt. *nyāyamaṇḍapa*) évoqué plus haut apparaît comme le plus plausible. Dans ce contexte des dignitaires auraient pu se placer sur les plateformes ma-

[309] Dominique Baudais en a réalisé le plan détaillé qui, une fois transmis au DoA a servi de documentation pour des travaux de conservation menés entre 2016.

çonnées ou aux pieds des piles et des piliers afin de mener leurs délibérations en comité restreint[310]. Citons ici l'exemple des *caturgrāma* ou *caugāve* mentionnées par G. S. Dikhsit. Les *caturgrāma* sont des assemblées temporaires de quatre villages réunis afin de trancher les problèmes de limites territoriales entre deux autres villages[311]. La localisation du bâtiment, sur une colline à la jonction de deux vallées et visible de tous, tend également à identifier un lieu de réunion politique. La datation du pavillon de Bayalkantiya est difficile à estimer. Certains piliers comportent des motifs triangulaires avec des sommets en forme de bulbe ou de pique. Ces représentations sont courantes sur les piliers mémoriels de la Karnali. Comme on le verra plus loin, ils sont souvent associés à des représentations de *stūpa* que l'on datera de la seconde moitié du XIV^e^ siècle au début du XVI^e^ siècle. Il est donc possible de proposer que le pavillon date de la même période, qui voit le développement de principautés semi-indépendantes de tailles plus restreintes qu'à la période impériale.

[310] L'*Arthaśastra* de Kauṭilya (Ch. XV) indique clairement que les réunions de conseils doivent être menées dans le plus grand secret (Shamasastry).
[311] Dikshit 1982.

6. Les *stūpa*

L'inventaire archéologique du bassin de la Karnali compte 26 *stūpa* (ou *caitya*), dont 23 sont répartis dans les vallées de la Sinja et de la Tila (district de Jumla). Un monument est relevé sur le site de Patharnauli (DLK16-01.02, Fig. 6.6 et 7.9), un autre à Kuchi (district d'Achham, Fig. 6.7 et 7.11) et enfin un troisième sur celui de Kalikot Bazar (KLK33-08, Fig. 6.15). Les *stūpa* sont soit construits sur une base individuelle et carrée, soit sur une base double et rectangulaire. Dans ce dernier cas deux *caitya* sont placés côte à côte. Les bases sont typiquement constituées de trois à six marches de taille décroissante. Elles sont soit à angles droits soit moulurées en doucines renversées. Au-dessus des marches se trouve un corps central de plan carré qui supporte la partie supérieure. Cette partie est constituée par un premier niveau d'une ou deux plinthes légèrement saillantes par rapport au corps central. Elles peuvent être à angle droit ou à doucine. Après ces plinthes est placé un niveau saillant en doucine renversée ou à angles droits. Viennent ensuite entre deux et quatre plinthes de dimensions décroissantes et à doucines renversée.

On constate une grande liberté de la part des bâtisseurs dans l'agencement de ces différentes parties. Un couple de *stūpa* du site de Michagaon (JUM04, *stūpa* 10 et 11, Pl. 6.6) présente par exemple une base à trois marches, une partie centrale commune mais rythmée par des pilastres. Deux *stūpa* sont placés sur cette base commune. L'un d'eux reprend l'organisation marche, corps central puis partie supérieure, l'autre ne comporte que des marches de taille décroissante et pas de corps central. Lorsqu'il subsiste, le couronnement consiste en un disque à plinthe en quart de rond inversé sur lequel est placé un dôme (Skt. *aṇḍa*) en forme de bulbe.

Deux types de *stūpa* sont observables. Le premier est représenté par les monuments JUM11 (Fig. 6.1) et JUM03 (Fig. 6.3). Il se distingue par l'ajout d'une plinthe médiane dans la partie centrale du *stūpa* (à plate-bande sur JUM03, à tore sur JUM11). Cette forme est figurée sur l'une des faces du Kīrtikhamba de Dullu (DLK26-01, Fig. 6.4). Bien que le pilier, daté de 1357, se trouve à Dullu, on ne retrouve ce type de *caitya* que dans la vallée de la Tila (Fig. 8.15, no. 1). Le second type de *stūpa* est également représenté sur le Kīrtikhamba de Dullu (Fig. 6.5). Il est sensiblement identique au précédent mais ne comporte pas de plinthe médiane. Il s'agit du type de *caitya* le plus fréquemment représenté sur les piliers mémoriels et sur lesquels je reviendrai plus en détails par la suite (Fig. 8.15, nos. 2 à 7).

Le dôme de couronnement présente une variante intéressante, visible sur le site de Michagaon (JUM04, Fig. 6.11 et 6.12) et à Pādukasthān, sous forme de vestige hors contexte (DLK27, Fig. 10.92). Il s'agit d'une protubérance horizontale d'une dizaine de centimètres,

percée en son centre par un trou circulaire. Cet orifice servait probablement à l'insertion d'une hampe de drapeau, bien que l'usage ne soit pas attesté sur les représentations en bas-reliefs des piliers mémoriels ni, à ma connaissance, ailleurs en Himalaya.

La construction de *stūpa* semble relativement tardive par rapport au règne des Khaśa Malla. Les réservoirs de Patharnauli (DLK16-01.01) et de Kuchi sont construits en 1354 (SS 1276) par un ministre de l'empereur Pṛthvīmalla (r. 1338-1358). L'inscription sur le linteau du Patharnauli commence par le mantra d'Avalokiteśvara, *Oṃ maṇi padme hūṃ*, inscrit en *rañjana*, suivit par la dédicace en *devanāgarī*. Cette dernière indique que Devavarmā a fait construire le réservoir, qui est orné de cinq *stūpa* (« *caityapaṃcakasaṃyuktā* »)[312]. Au centre du toit (plat) du réservoir se trouve en effet un *stūpa* (DLK16-01.02, Fig. 6.6). Si tant est que les quatre autres ont en effet été construits, il est probable qu'ils aient été démantelés et remployés pour d'autres constructions. Ce type de démantèlement est également visible sur le site de Bigare (JUM01), où trois *stūpa* surmontent aujourd'hui une fontaine en pierre (Fig. 6.8, Pl. 6.2 et 7.1). Un autre *stūpa* devait se trouver à droite de celui du centre. Un cinquième complétait peut-être un plan en quinconce. Sur place les locaux m'ont indiqué qu'ils récupèrent parfois des éléments architecturaux en raison de leur ancienneté, ce qui leur confère visiblement un caractère auspicieux. Le *caitya* placé sur le réservoir de Kuchi est unique par sa base quadrangulaire ornée d'une bande médiane à *āmalaka*. Les quatre côtés de la base ont une niche centrale vide (Fig. 6.7 et 7.11).

Ainsi qu'indiqué plus haut le Kīrtikhamba de Dullu (DLK26-01) comporte une représentation de *stūpa* sur chacune de ses faces. Il s'agit sur l'une d'un *stūpa* du premier type (avec une plinthe médiane sur la partie centrale, Fig. 8.15, no. 1) et sur l'autre du *stūpa* du second type (sans plinthe médiane, Fig. 8.15, no. 2). Le pilier est érigé par Pṛthvīmalla en 1357 (SS 1279). On y retrouve, comme sur le réservoir de Patharnauli, le mantra d'Avalokiteśvara en *rañjana* et le reste du texte en *devanāgarī*. À Shridhuskha (JUM11) se trouve un *stūpa* du premier type (Fig. 6.1). Il comporte, sur le côté ouest de la partie centrale, le mantra *Oṃ maṇi padme hūṃ* en caractères *rañjana* (Fig. 6.2). Il est identique à celui du Kīrtikhamba et est également inscrit sur deux stèles de Dullu datées de 1348-57 (SS 127…, DLK35-01.01) et de 1355 (SS 1277, DLK34-05.01) ainsi que sur une inscription mentionnant Pṛthvīmalla près de Kalikot Bazar (KLK32)[313]. Il est donc possible de dater ce *stūpa* vers les années 1350. Le second exemple de ce type se trouve également dans la vallée de la Tila, sur le site de Bhandaribada (JUM03, Fig. 6.3, Pl. 6.3). L'ajout de rangées horizontales d'*āmalaka* sur la plinthe médiane

[312] Pant 2009, pp. 301-302.
[313] Adhikary 1988, p. xxix.

peut être interprété comme un développement ultérieur, bien qu'on les observe sur le *stūpa* de Kuchi en 1354. De même, les plinthes des marches et de la partie supérieure sont rythmées par des creusements en cavet renversé. Comme on le verra à l'instant, ces creusements se retrouvent sur le site de Michagaon, qui est globalement datable de la fin du XV^e^ siècle. Ces éléments contribuent par conséquent à placer la construction de ce *stūpa* dans une période comprise entre la seconde moitié du XIV^e^ siècle et la fin du XV^e^ siècle.

Le site de Michagaon (JUM04), à l'est de Shridhuskha, comporte une concentration de treize *stūpa* agencés en lignes sur quatre axes orientés nord-ouest/sud-ouest (Fig. 6.9, Pl. 6.4). Six *stūpa* sont organisés par paires partageant une base commune (JUM04-01 et 02, 10 et 11, 12 et 13, Fig. 6.14). Les autres sont solitaires mais parfois érigés sur une plateforme commune (JUM04-03, 04 et 05 JUM04-07 et 08). Ils appartiennent tous au second type de *caitya*. Les parties supérieures, souvent remaniées, sont constituées par des empilements de disques de tailles et de formes variables. Comme sur le *stūpa* de Bhandaribada, des creusements en cavet renversé sont opérés sur les individus JUM04-03, 04 et 05 (Fig. 6.10, Pl. 6.5). Huit *stūpa* comportent des inscriptions sur leurs bases. Seulement quatre d'entre elles sont plus ou moins lisibles. Les inscriptions sont les suivantes :

JUM04-07 (Fig. 6.13) :

1. *Oṃ svastiśrisāke 1404*
2. *...sa mya… … … …*
3. Illisible
4. Illisible

JUM04-08 :

1. *… … … sāke 1404 … … sa … … kanmama*[?]
2. *… … … rlaipa… … … … … …*
3. Illisible

JUM04-10 :

1. *Oṃ svastiśrisāke*
2. *1423 māse 11 ti*
3. *thau* pa[?] *vane*[?] *… ane*
4. *napanena hitu ra*
5. *ula ṭalhame*[?] *ka*[314]*… … …*
6. *purī*[?]*… … … …*

[314] Le rétroflexe ट (ṭa) est marqué à l'envers, la boucle ouverte à gauche.

JUM04-11

1. (*sami tu*?) *rāhula punya*
2. Illisible

JUM04-13 (Fig. 6.14) :

1. *Oṃ svastiśrisāke 1423 māse 11 titho pa*[?] *yā*[ou *pā*]
2. *ra 6 … hitu rāula ha … namā… punya*
3. *kṛtī… pu…ma su* ||

On constate la récurrence des années SS 1404 (1482 EC) et SS 1423 (1501 EC). De même, les deux *stūpa* de 1501 sont inscrits, et peut-être érigés, durant le onzième mois (« *māse 11* »), qui doit correspondre à Phālguna (février-mars). G. Tucci a publié une lecture de l'inscription de JUM04-13 qui diffère de la mienne : *Oṃ svasti śriśāke 1423 māse 11 tithau . ne . .jita rāula javan mātya puṇya | ku …*[315]. Rāula (ou Rāulo) est un socionyme porté par les dignitaires de haut rang à la tête de fiefs[316]. On en trouve la mention dans plusieurs inscriptions de la période impériale et post-impériale de la Karnali[317] et du Kumaon[318]. C'est également le titre porté par Medinī Varmā et Balirāja dans une inscription sur cuivre de 1404[319]. On peut donc proposer que les *caitya* JUM04-10, 11 et 13 aurait été inscrits, voire construits, par un de ces chefs (Rāula) de Java, Java (ou Jāva) étant un des noms de la région de Jumla dès le XIV^e^ siècle[320].

Entre 1482 et 1501 la région de Jumla est sous le règne des rois Kalyāl, successeurs de Balirāja (r. 1400-1445). La fin du XV^e^ siècle et le début du XVI^e^ siècle correspond à une période pour laquelle nous disposons malheureusement de très peu d'informations. Il peut s'agir de Vijayarāja, de Viśeṣarāja (dont on sait seulement qu'il règne en 1498[321]) ou d'un autre roi dont l'histoire n'a pas conservé la trace. Les *stūpa* de Michagaon ont également pu être construits bien avant ces dates, qui fournissent néanmoins un terminus *ante quem* aux monuments. En tous les cas il apparaît qu'une communauté bouddhiste relativement importante a marqué sa présence sur le territoire à la période Khaśa Malla ou durant le siècle qui suit (si les inscriptions

[315] Tucci 1956, p. 41.
[316] Adhikary 1988, p. 72.
[317] Pant 2009, pp. 303 et suiv.
[318] Joshi 2009.
[319] Pant, op. cit., pp. 303-304.
[320] En 1357 le Kīrtikhamba de Dullu qualifie Nāgarāja, le fondateur de la dynastie Khaśa Malla, comme « souverain de Jāva » (Pant 2009, p. 318). Cf. aussi l'inscription sur cuivre de 1422 publiée dans Pant 2009 (p. 306), où un certain roi Ripumalla (postérieur au Ripumalla impérial) est nommé « glorieux seigneur de Jāva » (*śrījāveśvarājyādhirāja*).
[321] Pandey 1997.

sont postérieures à la construction). Les *tsha-tsha* en argile provenant de la grotte de Lamagupha (SIJ39, Fig. 9.6, 9.7 et 9.8), datables du XII^e^-XIV^e^ siècle (cf. *infra*), et donc de la période impériale, ont presque tous des représentations de *stūpa*. Un fait intéressant est qu'ils présentent tous des variations du type dit de « descente du ciel » (ou « descente du monde des dieux », Tib. *lha babs mchod rten*), caractérisé par un escalier central[322]. Or cette forme architecturale n'a jamais été reprise par les constructeurs de la Karnali, indiquant le fait que les *tsha-tsha* participent d'une iconographie différente et très mobile, du fait notamment de la taille de leurs moules (ne dépassant pas 10 cm de hauteur). Notons encore que la plinthe médiane du premier type de *stūpa* étudié ici apparaît dans la vallée de Kathmandou dès la période Licchavi (V^e^-IX^e^ siècles). Son usage se répand à partir du XVII^e^ siècle. Le pandit Amṛtānanda et Brian Houghton Hodgson nomment les *caitya* présentant cet élément par le terme de *Śikharakūṭacaitya* (que l'on peut traduire par « un *caitya* avec un *śikhara* pour base »)[323]. Les versions néwars présentent la particularité d'avoir une niche centrale sur les quatre côtés accueillant un Buddha ou un Bodhisattva (Fig. 6.16). Cette disposition ne n'observe que sur le *stūpa* de Kuchi.

Le contenu exact de ces monuments est inconnu mais a parfois attiré des convoitises. À Kalikot Bazar par exemple, le *stūpa* aurait été démantelé dans les années 1990-2000 par des maoïstes en quête d'objets de valeur[324]. Les *caitya* de la Karnali sont probablement érigés pour le mérite de leurs commanditaires, ainsi que l'indique l'occurence du terme *puṇya* (Skt. mérite) sur une des inscriptions de Michagaon (JUM04-13) et la fin de la dédicace du réservoir de Patharnauli : « Le Grand Ministre l'illustre Devavarmadeva a construit un réservoir, cher aux dieux, pour le bénéfice de tous les êtres en accord avec sa propre intention, comme indiqué [au-dessus], en utilisant une nouvelle méthode[325]. » Notons pour finir qu'un *stūpa* similaire à ceux de Kuchi et de Patharnauli est signalé dans la localité de Nala, à une cinquantaine de kilomètres au sud du site de pèlerinage de Kedarnath (Uttarkhand, Fig. 6.17). Ses commanditaires sont inconnus et, comme le relève K. P. Nautiyal, il s'agit du seul monument de ce type dans toute la région[326].

[322] Bruneaux 2007 ; Beer 1999, p. 133.
[323] Gutschow 1997, p. 215 et suiv.
[324] Les fouilles menées sur un *caitya* de Svayambhu () du XIX^e^ siècle ont révélé un riche dépôt d'artefacts, dont certains ayant une valeur marchande élevée (Andolfatto 2017).
[325] D'après la traduction de M. R. Pant (Pant op. cit., p. 301).
[326] Nautiyal 1969, p. 116, Ill. 26.

7. Les fontaines et réservoirs

7.1. Fontaines

Les axes de circulation du bassin de la Karnali sont rythmés par la présence de nombreuses fontaines offrant l'occasion d'une halte. Les fontaines (Ju. *mugrāhā,* Skt. *dhārā*) sont placées de manière relativement régulière, et plus particulièrement dans les vallées des districts de Kalikot et de Jumla, de fait qu'un voyageur en rencontrera une à trois lors de sa journée de marche.

Les fontaines sont typiquement creusées à flanc de colline, avec un parement vertical en pierres, sculpté de plinthes et de projections (Skt. *bhadra*) ou de pilastres, de la même manière que sur les façades des temples *deval* (Fig. 7.1). Dans la partie supérieure sont installés un ou deux goulots reliés à un conduit d'alimentation enterré. À l'instar des fontaines médiévales de la vallée de Kathmandou les goulots ont souvent la forme d'une tête de makara (animal mythique semblable à un crocodile, Fig. 7.2). Dans certains cas le goulot a une forme serpentine évoquant un chaperon de serpents (Fig. 7.3). Sur les deux côtés du panneau central sont placées des plateformes également sculptées. L'eau tombe entre les deux plateformes latérales, sur une dalle en pierre pouvant être creusée en bassin. L'écoulement est ensuite fait via un canal à parements en pierre, enterré ou hypêtre. L'origine de ce type de fontaine provient sans doute d'Uttarakhand, sur le site déjà mentionné du temple monolithique de Ek Hatia à Almiya. N. Chanchani en situe la construction vers le X^e^ siècle[327]. Placée à l'aplomb d'un temple *deval* la fontaine comporte également un panneau central encadré par deux plateformes latérales (Fig. 4.26). D'autres modes de distribution de l'eau sont connus en Himachal Pradesh. Des dalles en pierre sculptées de bas-reliefs historiés sont percés d'une cavité permettant l'écoulement de l'eau par un conduit en pierre ou en bois. Les dalles reprennent la typologie des stèles de héros (cf. *infra*) quand il ne s'agit pas tout simplement d'un remploi de ces dernières (Fig. 7.4)[328].

Les fontaines peuvent être associées à d'autres constructions. L'association prévalante dans les vallées de la Sinja et de la Tila est celle d'un temple *deval* sur une fontaine (Fig. 4.23 et 4.24). Là aussi le modèle de cette configuration se trouve au temple de Ek Hatia. Des temples peuvent également être construits a proximité, comme c'est le cas à Tarpibada (SIJ06). À Bigare (JUM01, Fig. 6.8) ce sont trois *stūpa* (probablement cinq à l'origine) qui sont placés au-dessus de la fontaine. De la même manière, deux *stūpa* étaient construits au-dessus de la fontaine de

[327] Nautiyal 1969, p. 115 ; Chanchani 2012, pp. 111 et suiv.
[328] Sethi & Chauhan 2006.

Khalallbara (JUM18, Fig. 7.5), mais un seul subsiste aujourd'hui. Un *stūpa* est également représenté en bas-relief au bout de certains goulots (Fig. 7.3). Le décor des parements en pierre est très variable. Outre les plinthes empruntées à l'architecture des temples, des bas-reliefs historiés sont fréquemment ajoutés. Toujours à Bigare, des frises d'oiseaux sont placées de part et d'autre des goulots. À la droite du goulot droit est représenté un couple de divinités ou de donateurs (Fig. 7.6 et 7.7). Au centre, entre les goulots, on trouve une image de Gaṇeśa. Des couples sont aussi représentés sur les parements de la fontaine de Gothichaur (JUM08, Fig. 7.8).

D'après Thomas M. C. Pinhorn l'antiquité des fontaines *mugrāhā* remonte à la période impériale Khaśa Malla[329]. Cependant, à ma connaissance aucune fontaine ne comporte d'inscription permettant cette assertion. La seule fontaine inscrite se trouve à Dullu (Fig. 7.9). On apprend d'après la dédicace publiée par Bishwo K. C. Pokharel que la fontaine est construite par l'empereur (« *rājādhīrāj* ») Pratāna(rā)n Śāhi et sa femme Gomati en SS 1490 (1568 EC)[330]. La date identifie le roi Pratāp Śāhī qui doit régner sur Dullu (après la séparation du royaume entre les deux fiefs de Dullu et de Dailekh) entre 1550 et 1585. Pratāp Śāhī semble partager le pouvoir avec son neveu Māna Śāhī. Les deux hommes sont également connus pour leur participation à la construction du temple de Śiva à Latikoili en 1582 (SRK03, Fig. 4.32, Pl. 4.31b)[331]. Il est néanmoins possible d'établir que d'autres fontaines ont été installées avant cette date tardive. On a en effet pu montrer que les temples *deval* sont construits entre le XIII^e^ et le XVI^e^ siècle et que l'association entre un *deval* et une fontaine est situable aux environs de la seconde moitié du XVI^e^ siècle et du XV^e^ siècle. Par ailleurs, des *stūpa* sont représentés sur certains goulots et on en retrouve construits directement au-dessus de la fontaine de Bigare (JUM01). La pratique d'ériger des *stūpa* est attestée dans la Karnali entre la première moitié du XIV^e^ siècle et le début du XVI^e^ siècle. Ces éléments indiquent par conséquent que les fontaines en pierre du bassin de la Karnali (que l'on ne retrouve pas à Surkhet) sont datées au plus tard entre le XIV^e^ et le XVI^e^ siècle.

[329] Pinhorn 1988-89.
[330] Pokharel 2011 [BS 2068], p. 156.
[331] Sharma 2012, pp. 166-168.

7.2. Les réservoirs

Un autre type d'infrastructure hydraulique concerne des réservoirs en pierre abrités par une toiture en dôme (Skt. *vāpī*, Ju. *nāulo*). À l'instar des fontaines, les réservoirs sont difficilement datables. Seuls deux monuments de ce type sont datés. Il s'agit des réservoirs de Patharnauli (DLK16-01.01, Fig. 7.10, Pl. 7.8) et de Kuchi (district d'Achham, Fig. 7.11) déjà évoqués précédemment. Ils sont tous deux construits en 1354 (SS 1276) par le ministre Devavarmā, pendant le règne de l'empereur Pṛthvīmalla (r. 1338-1358). Revenons sur la fin de la dédicace du réservoir de Patharnauli : « Le Grand Ministre l'illustre Devavarmadeva a construit un réservoir […] en utilisant une nouvelle méthode[332]. » De quelle nouvelle méthode est-il question ? Comparons tout d'abord le bâtiment avec les autres réservoirs connus. Dans la vallée de la Karnali, un réservoir se trouve au village de Tatopani (en amont de sources d'eau chaude encore en activité, JUM13, Fig. 7.12, Pl. 7.6) et un autre dans le village de Jacha (SIJ31, Fig. 7.15, Pl. 7.7). Le bâtiment de Tatopani a un plan carré de 1,50 X 1,50 mètre. Les murs font près d'un mètre de hauteur. Ils supportent un dôme en lanterne de la même hauteur. La porte est orientée au sud/sud-est. Sur le linteau figure un bas-relief central de Gaṇeśa entouré par des volutes (Fig. 7.13). Directement à l'aplomb du seuil se trouve un bassin carré entouré par sept marches en pierre de dimension décroissante. Ces marches ne dépassent pas 10 cm de profondeur. La profondeur du réservoir est d'environ 80 cm, ce qui confère au réservoir un volume approximatif de 1,5 m^3. Le réservoir de Jacha présente une forme pyramidale creuse avec deux niveaux internes. Le niveau supérieur est à peine accessible par une petite lucarne. Il comporte une stèle inscrite de plusieurs lignes en tibétain (Fig. 2.2 et 2.3). Au-dessous se trouve une ouverture plus large permettant d'accéder à un bassin en pierres de 20 cm de profondeur. Un conduit en pierre, plus tardif, distribue l'eau depuis son arrivée sur le mur ouest. Le liquide n'est donc pas stocké mais directement prélevée depuis l'extérieur. Le bâtiment est difficilement datable par critères stylistiques. Cependant, la présence de l'inscription en caractères tibétains, hypothétiquement datable des débuts de l'empire Khaśa Malla (cf. discussion Ch. 2), pourrait postuler une datation haute, vers le XII^e^-XIII^e^ siècle.

[332] Plus haut dans la dédicace le réservoir est qualifié de « sans précédent ». À Kuchi l'inscription est quasiment la même :

> Dans la glorieuse [année de] Śake 1276. Que le glorieux roi des rois suprême (*śrīrājādhirājā*) Pṛthvīmalla soit longtemps victorieux. Que tous les êtres soient heureux par la victoire [et le] mérite du glorieux Devavamā.

D'après les traductions de M. R. Pant (Pant op. cit., pp. 301-302).

Les réservoirs de Patharnauli et de Kuchi suivent le même principe que celui de Tatopani, avec un bassin à marches occupant tout l'espace intérieur de la structure. Le bâtiment de Patharnauli a une hauteur de 3 mètres, des côtés de 5 X 5 mètres et une porte unique orientée au nord-est. À l'extérieur le dôme en lanterne est complètement recouvert par une surface plane au centre de laquelle se trouve un *stūpa* déjà évoqué précédemment. D'après les clichés de Marc Gaborieau le réservoir de Kuchi comporte au moins deux portes et est directement surmonté par un *stūpa* (Fig. 6.7 et 7.11). En quoi consiste donc la nouveauté apportée par ces constructions ? Nous manquons d'exemples comparatifs mais si le réservoir de Jacha date bien du XII^e^-XIII^e^ siècle (ce qui est pour l'instant indémontrable), l'innovation résiderait a priori dans l'établissement d'une structure à pièce unique, couverte par un dôme en lanterne, en miroir du bassin à marches. Dix réservoirs ont été relevés dans le district de Dadeldhura (DDL16, 17, 19, 23, 28, 30 et 32, Fig. 7.16). Ils correspondent généralement au type de Patharnauli même si l'on constate qu'un porche à piliers est aménagé à l'entrée de certains réservoirs. Le réservoir Hat Pat Naulo de Chipur (DDL28, Fig. 7.17)) se distingue par la construction d'un véritable niveau de circulation au-dessus de celui du réservoir. D'après les résidents de Chipur l'étage servait de lieu de repos pour les pèlerins et les voyageurs. Nous sommes donc forcés d'identifier le réservoir de Patharnauli comme le précurseur d'un nouveau mode architectural, ce qui, de fait, date les autres réservoirs de Dadeldhura à partir de la seconde moitié du XIV^e^ siècle. Cette datation correspond à l'essor du royaume de Doti, durant le règne de Nirai Pāla, et à la phase de construction des temples *deval* d'Ajayamerukot. Le système antérieur consistait peut–être en réservoirs avec des cuves en pierre et une superstructure en bois.

T. M. C. Pinhorn indique que les structures comme celle de Patharnauli servaient de réserve d'eau en période de sécheresse[333]. La quantité d'eau pouvant y être stockée dépasse rarement les 2 m^3, ce qui laisse supposer un usage domestique relativement restreint mais jugé suffisamment important pour que l'on se donne la peine d'ériger de tels monuments. Le réservoir de Patharnauli se trouve à Dullu, l'une des capitales des empereurs Khaśa Malla. Le monument de Jacha est au sud de Sinja, à une journé de marche d'une autre capitale impériale. Celui de Tatopani est situé en partie occidentale de la vallée de la Tila, à une journée de marche du bazar de Jumla (Khalanga) et directement en face de Sundargaon, une des capitales de Balirāja (r. vers 1400-1445). De même, le réservoir de Hat Pat Naulo se trouve avant le col de Chipur, qui mène, depuis l'ouest, vers le complexe religieux de Jagannath Mahadev, situé au nord-est de Chipur. Tous sont placés dans des zones liminaires par rapport à d'importants lieux de pouvoir politique ou religieux.

[333] Pinhorn 1988-89.

8. Les piliers mémoriels

Le bassin de la Karnali est ponctué de nombreux piliers (ou stèles) en pierre, disposés en groupe ou seuls. On les retrouve près des temples, des fontaines, ou de manière isolée. Comme le note M. Lecomte-Tilouine, nombre de ces objets sont déplacés par les villageois et réinstallés en bord de chemin suite à leur découverte lors de travaux divers[334]. Il est également dit que Y. Naraharinath a déplacé certains piliers, comme ceux de Satkhamba (DLK19, Fig. 8.1 et 8.2). Compte tenu de ces interventions, l'orientation de ces artefacts sera ici considérée comme scientifiquement non-exploitable. À ma connaissance, seuls les groupes de piliers sur plateforme de Laha (MUG03, Fig. 8.1) et de Rara (MUG15 peuvent être considérés comme étant en position initiale. Les piliers de Laha sont orientés au sud-est et ceux de Rara au sud.

8.1. Morphologie des piliers

Les piliers mémoriels sont de section carrée ou rectangulaire (stèles) et ont des pinacles correspondant globalement à cinq formes : semi-circulaire, en anse de panier, plat, en arc brisé et à bulbe. Seuls deux piliers anthropomorphes ont été relevés, tout deux dans la vallée de la Tila (JUM20-28 et JUM32-02). Signalons également une stèle anthropomorphe retrouvée à Mugu et qui est localement identifiée comme une représentation du dieu Maṣṭā (cf. Ch. 11). La typologie adoptée ici considère deux caractéristiques principales :

1. le type de section (carrée ou rectangulaire) et la coupe des angles (simples, à *āmalaka*, biseautés, à ressauts ou les deux[335]),
2. la morphologie de la partie sommitale.

Le croisement de ces caractéristiques permet l'élaboration de différents types (Fig. 8.5), nommés par des lettres et des numéros. Les variations sont notées (v). Elles concernent des types représentés par plus d'un individu. Les cas uniques, hapax, sont notés (h).

La cartographie des types de piliers révèle une nette préférence régionale dans le district de Dailekh : 48% des piliers y sont de plan carré avec des angles biseautés et un sommet en forme de bulbe surmontant une rangée d'*āmalaka* et une panse (Type D5, 40 individus, Fig. 8.6). Les piliers à sommité en arc brisé y sont en revanche très minoritaires, avec seulement deux individus. Le type à anse de panier est plus représenté dans les districts de Jumla et de

[334] Lecomte-Tilouine 2011, p. 116.

[335] Afin de simplifier le travail de classification, seule la coupe des angles frontaux a été considérée. Les piliers de Jumla, de section majoritairement rectangulaire, sont souvent biseautés sur les deux angles arrière. De même, les piliers de section carrée ont en général la même coupe sur les angles frontaux et arrières.

Dailekh et est totalement absent à Kalikot et à Mugu. Le profil semi-circulaire se retrouve dans tous les districts, sauf dans celui de Surkhet.

Les dimensions sont très variables. Les piliers de section carrée ont généralement des côtés d'une vingtaine de centimètres de largeur. Ceux de section rectangulaire sont plus larges, jusqu'à 50-60 cm pour une épaisseur comprise entre 10 et 15 cm. La plupart des individus sont enterrés à une profondeur de 20-40 cm. Les parties inférieures ne sont que sommairement dégrossies[336]. La hauteur des piliers est comprise (pour les parties émergées) entre 70 cm et 3, 30 m (SIJ15-01).

Le décor des piliers est toujours effectué en bas-relief. Dans de rares cas rencontrés à Surkhet et à Dailekh, les sculpteurs ont eu recours à la technique du haut-relief. Dans ces cas-là, les iconographies sont toujours bouddhiques (SRK08-02, DLK27-02.04) ou guerrières (DLK27-02.01, 02, 05, 06, 08 et DLK27-04.02) et les personnages représentés inscrits dans des niches architecturées que l'on ne rencontre pas ailleurs. Le répertoire général des bas-reliefs est très varié en termes de motifs et de leur agencement. Des constantes sont néanmoins observables, avec la division de la surface frontale en trois registres : inférieur, médian et supérieur. Le registre inférieur est occupé par des motifs de pétales de lotus (dans le district de Dailekh), un ou plusieurs motifs triangulaires (Fig. 8.15) ou, dans certains cas, ce qui pourrait correspondre à des monuments (Fig. 8.16). Le registre médian comporte des inscriptions en *devanāgarī*, dans la plupart des cas illisibles, du fait de la qualité du matériau et de l'érosion. Deux piliers comportent le mantra *Oṃ maṇi padme hūṃ* inscrit en tibétain (DLK17-02, Fig. 8.8 et SIJ14). Dans ce même registre central se trouvent des représentations de personnes à pied ou à cheval (Fig. 8.9), des figurations de *stūpa*, des motifs géométriques divers et souvent difficiles à interpréter, ou, plus rarement, des thèmes animaliers (KLK13-08). Notons ici que certains piliers présentent une niche ouvragée dans laquelle était sans doute insérée une plaque en cuivre inscrite (Skt. *tāmrapatra*) (DLK19-06, Fig. 8.10). Le registre supérieur des piliers à bulbes (type D) est occupé par un empilement circulaire de rangées d'*āmalaka* et de panses et est surmonté par ledit bulbe. Dans le cas des autres piliers (types A, B et C) la partie supérieure accueille des motifs de rosettes, placées par paire ou seules. Souvent une large rosette est placée directement au-dessus de l'image d'un *stūpa*, d'un anthropomorphe, ou au-dessus d'une paire de rosettes. D'autres motifs récurrents sont à signaler : un ornement en forme de goutte d'eau avec une petite spirale interne que l'on retrouve principalement dans le district de Dailekh, au centre des

[336] Lorsque cela était possible et ne menaçait pas la stabilité ou la conservation de l'objet, j'ai procédé au dégagement des parties décorées quand elles se trouvaient ensevelies. Ces dégagements m'étaient en théorie interdits par le DoA, mais sur place les riverains ont toujours accepté ma démarche et m'y ont même très souvent prêté main forte.

motifs triangulaires à la base des piliers (Fig. 8.15 et 8.29) et un motif en forme de pique, qui figure sur plusieurs piliers, comme un élément de couronnement des *stūpa*, de manière isolée ou groupé au-dessus d'une paire de rosettes (voir par exemple les piliers JUM02-04 et JUM20-07, 8.16, nos. 3 et 4 et Fig. 8.12 et 8.20).

Les piliers sont exécutés dans un gneiss gris à inclusions de grenats (districts de Kalikot, Jumla et Mugu) et dans une roche gréseuse jaune (districts de Surkhet et de Dailekh). Dans les deux cas la lecture des inscriptions est compliquée par l'érosion ou l'éclatement de la pierre. Quelques dates ont néanmoins pu être relevées. Le pilier le plus ancien est érigé sur le site de Padukasthan (DLK27-02.04, Fig. 10.64, Pl. 8.12). Ses dimensions en font également le pilier le plus massif de la Karnali (196 X 45 X 46 cm). L'objet est étonnant de sobriété et on n'en retrouve aucun autre de ce type ailleurs. Seule une niche sculptée comporte un Buddha en partie supérieure. Une inscription en proto-pahari mentionne les donateurs (Saŭna Kārkī et Sāūkā Karkyāni) et rend hommage à Aśokacalla, l'empereur Khaśa Malla qui règne au moins entre 1255 et 1280 (cf. Ch. 2). L'objet est par conséquent datable de cette période. Deux piliers du site de Dehimandu, dans le district de Baitadi, datent de la dernière année du règne d'Aśokacalla. Ils comportent chacun une inscription datée de SS 1202 (1280 EC, BTD02-03, 04, Fig. 8.11) et comportent des représentations de guerriers, l'un à cheval et l'autre à pied. Leur plan est carré, avec des angles biseautés. Le sommet est composé d'une petite rangée d'*āmalaka* surmontée par un bulbe (brisé sur BTD02-03). Ces caractéristiques les rangent donc dans le type D.

Le type D apparaît comme le plus ancien dans la zone prospectée (compte-tenu des inscriptions qui ont pu être déchiffrées). Chronologiquement, les piliers suivants sont datés de 1312 (SS 1234, DLK32-01, Pl. 8.18), 1321 (SS 1243, DLK22-02, Pl. 8.7), 1334 (SS 1256, DLK19-03 et 04, Pl. 8.6), 1342 (SS 1264, DLK19-05, Pl. 8.6) et relèvent du type D. Tous ces artefacts se trouvent dans le district de Dailekh, non-loin de Dullu ou à Dullu même. La période 1312-1342 correspond à une phase de transition du pouvoir entre Ādityamalla (r. 1316-1328) et Puṇyamalla (r. 1328-1339). Pṛthvīmalla (r. 1338-1358) naît de l'union entre l'empereur Puṇyamalla et Śakunamālā, la fille d'Ādityamalla. En 1357 (SS 1279) il érige une imposante stèle à Dullu, nommé le Kīrtikhamba, le « Pilier de Renommée » (DLK26-01, Fig. 2.4 et 2.5, Pl. 8.10, cf. aussi Ch. 10). De section rectangulaire avec un sommet semi-circulaire, il appartient au type A1 de notre tableau typologique. Il mesure 276 X 50 X 19 cm. À la même période seront installées deux autres stèles inscrites sur différents sites de Dullu (DLK35-01.01, DLK34-05.01, Pl. 8.18). Ces dernières sont datées de 1348-57 (SS 127…) et de 1355 (SS 1277).

La stèle de 1355 est également de type A1. L'autre est trop endommagée pour pouvoir identifier sa morphologie originelle. Ces trois stèles de Dullu ont pour point commun principal l'usage du mantra *Oṃ maṇi padme hūṃ* inscrit en *rañjana* dans la partie supérieure de l'objet. Le reste du texte est en *devanāgarī*. Un *stūpa* identique à celui du Kīrtikhamba est représenté sur une stèle utilisée en remploi au-dessus de la porte du temple de Kanakāsundarī à Sahubada/Sinja (SIJ02). Au-dessous du *stūpa* on retrouve le même mantra bouddhique, également écriture *rañjana*, ce qui concorde à dater la stèle de la même période. Les similitudes entre ce pilier et celui de Kīrtikhamba et sa localisation sur le site d'une capitale royale pourrait suggérer qu'il s'agit d'une seconde *praśasti* de Pṛthvīmalla.

Le prochain pilier présentant une date lisible se trouve à Dullu, au lieu-dit Sahubada. Il s'agit d'une stèle en anse de panier de type B3 et datée de 1401 (SS 1323, DLK22-05, Fig. 8.13, Pl. 8.8). L'inscription en *devanāgarī* y est faite d'une main tremblante et le décor est exécuté de manière très sommaire et imprécise. Un *stūpa* est représenté au-dessus de l'inscription. Un intervalle de près d'un siècle sépare ce pilier du prochain, daté de 1482 et retrouvé avec deux autres piliers identiques dans le district de Mugu (site de Laha, MUG15-03, Fig. 8.3). Il appartient au type B4. Viennent ensuite plusieurs piliers datés du début du XVI^e^ siècle : 1500 (SS 1422, SIJ07, type C1, Fig. 8.14, Pl. 8.29), 1501 (MUG05-02.02, type non déterminé, Pl. 8.40), 1508-17 (SS143…, MUG05-02.10, type A2, Pl. 8.42), 1509 (SS 1431, MUG03-03, type B1, Pl. 8.9). Notons enfin un pilier de type D5 très semblable à ceux des années 1312-1342 mais dont l'inscription en *devanāgarī*, de mauvaise exécution, indique SS 1614 ou 1694, ce qui le date de 1688 ou 1772 en Ère Chrétienne (DLK25-03, Pl. 8.10). Soit l'inscription est plus tardive soit le sculpteur a commis une erreur lors de la taille. Le pilier est probablement datable de la première moitié du XVI^e^ siècle.

8.2. Iconographie des piliers et datation

Le faible nombre de dates disponibles ne permet pas d'élaborer la périodisation des types de pilier. Il est néanmoins possible d'envisager le type D (à bulbe et *āmalaka*) comme l'un des premiers styles exécutés dans le bassin de la Karnali. Une méthode de datation relative consiste à observer l'iconographie des piliers. On a vu plus haut que les *stūpa* construits dans les districts de Dailekh et de Jumla correspondent à deux types. Le premier n'est représenté que par trois individus (JUM03, JUM11 et le *stūpa* sur la fontaine de Darna, Fig. 6.1, 6.3 et 6.7) et comporte une bande médiane horizontale sur la partie centrale du *caitya*. Ce type est observable dans les années 1350, sous le règne de l'empereur Pṛthvīmalla (r. 1338-1358). Le second type,

qui concerne 23 monuments, n'a pas de bande médiane. Il semble être caractéristique de la fin de la période Khaśa Malla (on le retrouve sur le Kīrtikhamba de Dullu) et de la période post-impériale (principalement vers la fin du XV^e^ siècle). Un inventaire des *stūpa* représentés sur les piliers de la Karnali révèle qu'à l'exception d'un individu du premier type (toujours sur le Kīrtikhamba de Dullu, Fig. 8.15, no. 1), la majeure partie des monuments correspondent au second type de *stūpa* (Fig. 8.15, nos. 2 à 7). Les autres types correspondent à des variantes non-attestées dans l'architecture de la Karnali (nos. 8 à 13). Ce fait infère que, si les sculpteurs des piliers où se trouvent les *caitya* de type 2 à 7 se sont inspirés des monuments qui leur étaient contemporains, et surtout les plus couramment construits, les piliers en question sont datables de la fin de la période impériale (à partir des années 1350) et du XV^e^-XVI^e^ siècle. On observe que les *stūpa* sont représentés sur les piliers de type A, B et C. Seuls deux individus (SIJ15-04 et SRK09-02) se trouvent sur des variantes du type D.

Continuons sur l'iconographie des piliers afin de mieux évaluer leurs origines et leurs vocations. Le motif le plus récurrent est probablement celui des deux rosettes. Souvent identiques avec des pétales plus ou moins pointus, une des rosettes, voire les deux, peut consister en un cercle rempli d'une étoile à plusieurs branches spiralées (comme sur JUM02-04, Pl. 8.19). Cette composition représente la lune et le soleil, bien qu'il demeure difficile de les distinguer sur les piliers. Une variante reprend le motif de « point de lune » (Skt. *candrabindu*). Cette iconographie fait référence à une maxime courante dans l'épigraphie du sous-continent et que l'on retrouve généralement sur les inscriptions de donation (Skt. *dānapatra*)[337]. Elle indique que la validité de l'édit « durera aussi longtemps que le soleil et la lune existent »[338]. Ces voeux sont présents sur des inscriptions retrouvées à Pandukeshwar (état d'Uttarakhand) et datables des environs du VIII^e^-X^e^ siècle[339]. Le soleil et la lune sont également les témoins de nombreuses donations émises par les rois de la Karnali, comme dans l'inscription de Medinī Varmā de 1393[340]. On retrouve également ces rosettes du soleil et de la lune sur de nombreux piliers médiévaux indiens.

Le motif de « pique » déjà mentionné apparaît dans certains cas comme un élément sommital de *stūpa*, ou est placé juste au-dessus (JUM02-04, SIJ08-03, SIJ24-02, Pl. 8.19, 8.29, 8.32). Il est aussi représenté en lien avec les paires de rosettes (JUM02-04, JUM14, etc.), la pointe vers le haut ou vers le bas et prenant parfois la forme d'un coeur. Un ornement similaire est aujourd'hui encore exécuté par les sculpteurs sur bois du district de Jumla. Dans ce contexte

[337] Nachiket Chanchani, communication personnelle, 2014.
[338] L'expression est encore employée de nos jours dans le contexte mémoriel indien (Shulka 2006).
[339] Atkinson 1884, pp. 469-470 ; Pande 1993, pp. 160, 169.
[340] Pant 2009, pp. 302-303 et suiv.

il s'agit de feuilles de pipal (Ju. *pīpal pātyā*). D'après les artisans interrogés le pipal « représente Viṣṇu, car ce dernier s'y est incarné.[341] » Un motif de pique kumaoni relativement similaire, nommé *syo*, est réalisé par les femmes et après des cérémonies importantes (Fig. 8.17). D'après N. R. Upreti le *syo* est tracé au sol, au croisement de quatre chemins. Une pièce de monnaie est ensuite déposée dessus et les participants de la cérémonie passent au-dessus du dessin. Les esprits malfaisants sont ainsi retenus au carrefour, où ils doivent choisir leurs propres chemins[342]. La symbolique apotropaïque du « pique » de la Karnali n'est cependant ni évidente (bien qu'il s'agisse d'un contexte funéraire mémoriel), ni attestée dans les pratiques contemporaines de représentation[343].

Sur de nombreux piliers, le registre inférieur est occupé par un, voire plusieurs motifs triangulaires parfois coiffés du pique ou développant un riche décor de volutes (Fig. 8.16). Il est possible de suggérer que ces motifs représentent dans certains cas des monuments religieux schématisés ou qu'ils reprennent un élément décoratif traditionnel de l'architecture indienne Māru-Gurjara. La forme triangulaire se retrouve en effet dans l'architecture de l'ouest et du nord de l'Inde dans les environs du VIII^e^ siècle[344], placée à la base des piliers de temples ou sur les frises inférieures (Skt. *vedībandha*) de ces derniers. C'est par exemple le cas sur les temples de Ratan Deval à Dwarahat (XI^e^-XIII^e^ siècle)[345]. Le motif est communément nommé « demi-diamant » (Skt. *ardharatna*)[346]. Il peut consister en un simple triangle ou être somptueusement orné de volutes et de motifs floraux (Fig. 8.18). Sa vocation semble être purement décorative. Sur les piliers du district de Dailekh, les motifs triangulaires sont décorés de formes ondulantes évoquant un rayonnement. Dans certains cas, le centre du triangle est occupé par un motif de goutte ou par une rosette. Le sommet du triangle est surmonté de diverses manières, par des volutes, des *āmalaka*, un losange, etc (Fig. 8.19). Dans les versions simplifiées du district de Mugu, le triangle est surmonté par une barre horizontale et une barre verticale (Fig. 8.20). Les formes développées ont pu être inspirées par les motifs de demi-diamants indiens, que les artistes de la Karnali auraient développés à l'infini. Cependant il est également possible que l'inspiration provienne de la culture tibétaine, et des offrandes de biscuits *torma* (Tib. g*tor ma*) qui

[341] Cf. motif No. 14 du corpus des Cinquante-Deux Motifs (Ju. *Dui Bise Bārha Buttā*) présenté en annexe 2.
[342] Upreti 1969, p. 26.
[343] Notons, à titre comparatif, qu'un symbole de pique parfois identique à ceux de la Karnali est représenté sur les monuments commémoratifs du Sichuan et du Henan de la période Han (III^e^ siècle AEC-III^e^ EC). Ces motifs sont interprétés comme des arbres (Erickson 2011).
[344] Lin-Bodien 1980.
[345] Chanchani 2019, Fig. 5.4.
[346] Dhaky & Meister 1998.

sont confectionnés et placés sur les autels. La morphologie des motifs de la Karnali évoque étrangement certains *torma* tibétains tels qu'ils sont encore réalisés aujourd'hui, ou représentés sur les *thangka* (Fig. 8.21) et sur les cartes d'initiation rituelle (Tib. *tsakali*, Fig. 8.22 et 8.23). Les *torma* sont employés dans de nombreux rituels, où ils sont considérés comme les représentations de diverses divinités[347]. Les *torma* sont aussi confectionnés dans le cadre de rituels Bön, comme pour les rites de subjugation des vampires[348]. L'alignement de formes triangulaires et arrondies, tel qu'il est représenté sur les piliers du district de Mugu (MUG03) pourrait également représenter un alignement de ces biscuits rituels. L'usage de *torma* comme offrandes, que je postule ici comme mémorielles, pourrait s'expliquer par les liens dynastiques et culturels qu'entretenait la région avec l'ouest du Tibet. Comme on l'a vu les empereurs Khaśa Malla semblent originaires de Purang, qui est un bastion du bouddhisme tibétain occidental depuis le Xe siècle[349]. En outre, comme je l'évoquerai au Chapitre 12, l'élite Khaśa Malla, et même certains souverains Kalyāl de Jumla, ont soutenu la production d'œuvres d'art bouddhiques. Dans ce contexte il n'apparaît donc pas inconcevable, bien que cela reste pour l'instant une théorie indémontrable, que l'on ait représenté des offrandes rituelles bouddhiques au bas de piliers mémoriels. Par ailleurs, le motif triangulaire se retrouve également au bas des jambages de portes, comme à Lamji (DLK32, Fig. 4.6). Cet emplacement dans un espace d'accès est aussi observable sur les portes de temples bouddhistes, comme c'est le cas sur une porte provenant du Kham (Tibet oriental), datée du XIXe siècle et aujourd'hui au Rubin Museum de New York[350].

La tradition d'élever des « pierres mémorielles » est commune à l'ensemble de l'Inde[351]. Les exemples les plus anciens semblent dater de la seconde moitié du 1er millénaire de l'Ère Chrétienne. On les retrouve dans l'ouest de l'Inde, dès l'époque Chalukya et Rashtrakuta (VIe e-VIIIe siècles)[352], au Rajasthan et Gujarat durant la période Gurjara-Pratihara (VIIIe-XIe siècles)[353], en Himachal Pradesh[354], etc. Comme le note Günther-Dietz Sontheimer, les piliers produits dans le Deccan présentent deux à quatre registres historiés horizontaux placés les uns

[347] C. Ramble, communication personnelle.
[348] Cf. le film documentaire *To Subjugate a Vampire*, réalisé par K. Tshewang et C. Ramble (https://www.youtube.com/watch?v=QzI22fqXkYk).
[349] Vitali 1996 ; Wei 2007.
[350] Rubin Museum, No. : C2014.3a-h.
[351] Kalhoro 2010.
[352] Settar & Ganihar 1982.
[353] Goetz 1950 ; Agrawala 1982 ; Chattopadhyaya 1982 ; Sontheimer 2004, pp. 126-127.
[354] Bindra 1982.

au-dessus des autres alors que ceux originaires du nord et de l'ouest de l'Inde n'en ont en général qu'un seul[355]. La terminologie employée reflète le contexte de fabrication et d'usage. Il s'agit de « pierre de héros » dans le Deccan (*vīragaḷa* en kannada) ou de « pilier de héros » ou de « victoire » en Inde occidentale (Skt. *vīrastambha* et *kīrtistambha*). *Kīrtikhamba*, ou « pilier de renommée », est la traduction en népali, bien que les termes employés dans l'épigraphie de la Karnali soient ceux de *birkhamba*, *vijayastambha* et *vijayakhamba* ou simplement *khamba*, pilier[356]. L'origine de tels « piliers de victoire » remonte probablement à la période védique. En effet, des poteaux (Skt. *yūpa*) sont érigés à l'issue du sacrifice de cheval (Skt. *aśvamedha*) afin d'indiquer la victoire du roi et sa conquête de nouveaux territoires. Ces piliers sont appelés *jayastambha* et contiennent les panégyriques des rois (Skt. *praśasti*)[357].

Dans le contexte du Tibet occidental, des piliers dressés et à peine dégrossis (« phalliformes[358] ») ont été identifiés dans différents contextes : isolés ou à l'intérieur d'une aire quadrangulaire délimitée par des pierres (Fig. 8.25a et 8.25b). D'après John Vincent Bellezza : « Solitary stelae, especially those in Gu-ge, appear to have had a cult function pertaining to the worship of local deities[359]. » D'autres piliers (Tib. *rdo-ring*) solitaires seraient érigés comme limites territoriales[360] ou encore en lien avec des contextes funéraires : « At some sites, multiple pillars arranged in a line were built in conjunction with tombs and other funerary ritual structures[361]. » Les piliers dressés à l'intérieur d'un rectangle de pierres seraient, d'après le même auteur, des « monuments cérémoniels archaïques » distinctifs du plateau tibétain[362]. Ils sont également considérés en liens avec des « structures funéraires ». J. V. Bellezza lie les piliers à des pratiques funéraires des populations turciques présentent en Asie centrale vers le VI^e^-VIII^e^ siècle[363]. Cependant, l'absence de fouilles archéologiques empêche d'établir la date et la vocation exacte de ces installations. Il est tout de même notable que des piliers lithiques faisaient probablement déjà partie du paysage culturel du Tibet occidental avant le XII^e^ siècle.

Certains des piliers indiens et népalais comportent des représentations de guerriers à pied ou à cheval (Fig. 8.26a). Ce thème est aussi récurrent sur les piliers dédiés à des guerriers rajput, mais pas seulement[364], des actuels états du Rajasthan et du Gujarat en Inde et dans la

[355] *Ibid.*
[356] Pokharel 2011 [BS 2068], pp. 67, 102.
[357] Krishnamoorthy 1982.
[358] Aldenderfer & Moyes 2007.
[359] Bellezza 2008, p. 72.
[360] *Ibid.*
[361] *Ibid.*
[362] Bellezza, op. cit., p. 74.
[363] Bellezza, op. cit., pp. 106 et suiv.
[364] Chattopadhyaya, op. cit., pp. 147-148.

province voisine du Sindh au Pakistan (Fig. 8.26a). Ces régions sont gouvernées par diverses branches rajput entre le Xe et le XIIIe siècle[365]. L'attribution de certains piliers à cette période peut être faite sur la base de comparaisons stylistiques, bien qu'une large majorité puisse également dater des périodes suivantes. Les « héros » ainsi représentés voient leur mémoire commémorée dans le matériau le plus durable disponible (la pierre), et pour une durée de temps cosmique, « aussi longtemps que le soleil et la lune existent » comme l'indiquent les rosettes représentées sur les piliers de la Karnali et en Inde[366]. Les héros en question sont tombés au combat ou appartiennent tout simplement à la caste des guerriers. Les piliers des sites de Satkhamba (DLK19) et de Pādukāsthān (DLK27) mentionnent les patronymes de Thāpā et de Rāut[367], tous deux portés de nos jours par les individus de la classe des guerriers Kṣatriya (Chetri)[368]. En Inde, les piliers s'inscrivent également dans le contexte pastoral de protection du bétail. Il peut s'agir d'honorer la mémoire d'une personne ayant défendu ses bêtes de prédateurs ou d'une personne ayant héroïquement capté ou protégé du bétail dans le cadre de raids plus ou moins violents entre communautés[369]. Dans ce contexte, le héros est hissé au rang d'ancêtre divinisé. Comme le note G.-D. Sontheimer : « These were not only « memorials », but were worshipped as if they were « gods » and, in fact, it is said that for some communities they were the only « gods »[370]. » Un autre type de « pierres mémorielles » présent en Inde mais absent du corpus de cette étude sont les « pierres de *Satī* ». Ces objets commémorent le sacrifice de femmes s'étant faites incinérées suite au décès de leur défunt maris. Ces piliers sont aisément identifiables à la présence d'une ou de plusieurs femmes ou à la simple représentation d'un bras levé à angle droit, la main à plat tournée vers le haut[371]. Un bûcher funéraire peut également être représenté[372].

Les représentations de guerriers (Ju. *paikelā*) de la Karnali les plus détaillées se trouvent sur le site de Padukasthan (DLK27) et je reviendrai plus loin sur leur description (Ch. 10, Fig. 10.81 et suiv.). Fait notoire, les piliers des districts de Jumla et de Kalikot ne représentent que des cavaliers, parfois entourés de fantassins (Fig. 8.24, no. 5). Dans le district de Kalikot, une sculpture de cavalier en pierre et en ronde-bosse est relevée par J.-L. Cortes (Fig. 8.30). Une

[365] Kalhoro 2010.
[366] N. Chanchani, communication personnelle.
[367] Pokharel op. cit., pp. 67, 102.
[368] Adhikary 1988, p. 26.
[369] Sontheimer 2004b, pp. 246 et suiv.
[370] Sontheimer 1982, p. 92. Sur l'iconographie des statues liées au culte des divinités pastorales indiennes, cf. Archer 1947. On ne peut pas affirmer l'identification de ce thème à propos des piliers de la Karnali, de par l'absence de l'iconographie bétaillère et de mentions épigraphiques.
[371] Sontheimer 2004b, Fig. 34, 35, 36 et 37.
[372] Sontheimer 2004b, Fig. 31 et 32.

autre sculpture, dont la provenance exacte est inconnue, présente les mêmes caractéristiques stylistiques que la précédente (Fig. 8.31). Le contexte originel de ces objets est inconnu mais le recours à la technique de la ronde-bosse, exceptionnel pour la région, implique un type d'usage spécifique, pour lequel nous manquons encore de détails. La région de Jumla est réputée jusqu'à aujourd'hui pour ses chevaux, qui sont l'objet d'un commerce dans l'ensemble du Népal occidental et de l'Uttarkhand[373]. Le cheval fait donc partie de la culture du bassin de la Karnali, et plus particulièrement de la région de Jumla, qui présente une géographie et un écosystème adaptés à son élevage[374]. De même, du côté tibétain, la région de Purang, à la source de la Karnali, était également réputée pour la qualité de ses chevaux à la période impériale tibétaine (VII^{e}-IX^{e} siècle)[375]. G. Campbell décrit le festival de Bhagwati Than qui se déroule au temple de la déesse situé non loin du site de Sinja, l'ancienne capitale des Khaśa Malla. Lors de ce festival a lieu une compétition de chevaux où les éleveurs locaux présentent leurs bêtes dans le cadre d'un « concours de beauté »[376]. Un texte bardique de l'ouest du Népal décrit l'armée de Jitārimalla (r. 1287-1289), que mène son frère Ānandamalla (identifié sous l'épithète de Jālandharī) dans une expédition punitive au Sirmaur (état d'Himachal Pradesh). Fait intéressant, seul le roi est à cheval, le reste des troupes est à pied[377]. Il est donc un symbole de statut social, dont l'emploi, comme le suggère le récit mentionné, était prestigieux. Les cavaliers des piliers représentent donc des personnages importants ou à qui l'on attribue une certaine superbe, ce qui est également manifesté par la capacité de leur famille à ériger un pilier à leur mémoire.

Outre le symbole de statut que représente le cheval, l'animal est l'objet d'une longue tradition de légendes et de croyances. Simon Digby note que « dans la tradition nord-indienne le cheval a souvent dons de parole et de vol[378] ». Le temple *deval* d'Ukhadi (JUM07, daté de 1486 et placé au-dessus d'une fontaine) comporte sur son fronton (Skt. *sukanāsā*) un bas-relief de deux cavaliers chevauchant la même monture en amazone (Fig. 8.28). Cette iconographie unique ne se retrouve nulle part ailleurs dans la région mais est attestée dans l'ouest de l'Inde

[373] « This horse trade is based on a deeply entrenched tradition. For many centuries the horses from what is today Karnali Zone have been renowned throughout western Nepal for their strength and stamina » (Campbell 1978, pp. 62-63). Cf. également Bishop 1990, pp. 249 et suiv.

[374] Bishop op. cit, *ibid.*

[375] Le nom même de Purang évoque cette relation au cheval : *sPu* = tête, *hrang* = cheval (C. Ramble, communication personnelle).

[376] Campbell op. cit. pp. 207-209.

[377] Lecomte-Tilouine 2004.

[378] Dibgy 2004. En Inde, chez les Muria étudiés par Verrier Elwin « les funérailles sont accompagnées de chants rituels, où l'on raconte l'arrivée du mort dans l'au-delà sur un cheval (Elwin 1944, p. 209.). François Pannier propose une lecture du cheval en tant qu'animal psychopompe lorsqu'il est représenté sur les dagues rituelles (« chamaniques ») *phurbu*. L'auteur relève que l'on retrouve aussi, sur certaines de ces dagues en bois, deux chevaux portant chacun un cavalier (Pannier 2019).

et dans le Deccan (Fig. 8.26b). À Ukhadi elle représente deux défunts dont la mémoire est honorée par la construction d'un temple et d'une fontaine, ce qui confirme l'hypothèse énoncée plus haut sur le rôle mémoriel de certains temples *deval*.

Dans le contexte de la Karnali, et plus particulièrement celui des pratiques oraculaires de Jumla, les médiums *dhāmī* chevauchent les véhicules (Ju. *bāhān*) de leurs divinités, qui sont incarnés par d'autres médiums (cf. Ch. 11). Or, comme le relève G. Campbell, si ces véhicules « sont associés avec les chevaux, cependant, ils ne sont pas considérés comme ayant des formes ou une origine animale[379]. » Bien que le rôle de monture des dieux ne soit pas clairement démontrable pour les chevaux des piliers, cette vocation n'est sans doute pas à mettre définitivement de côté. Dans tous les cas, leur figuration démontre leur importance en tant que symbole de statut socio-économique et guerrier.

Les piliers de la zone d'étude consistent majoritairement en objets mémoriels. Le Kīrtikhamba de Dullu (DLK26-01) est quant à lui un édit eulogique (Skt. *praśasti*) contenant la généalogie des deux lignées dont est issu son commanditaire, l'empereur Pṛthvīmalla (r. 1338-1358). Un autre usage des piliers qui est souvent évoqué est l'emploi comme limite territoriale[380]. En Inde les disputes concernant des limites de villages ou de champs peuvent être résolues par une assemblée de quatre villages voisins arbitrant le conflit (*caturgrāma*, cf. *supra*). À l'issue de la délibération un pilier peut être placé afin de marquer la nouvelle frontière. G. S. Dikshit cite un exemple de 1743 où des pierres comportant la représentation d'un *liṅga* sont installées comme bornes et qu'ailleurs des piliers de héros peuvent être employés[381]. Il est probablement question, dans le dernier cas, de remplois de piliers plus anciens. Cependant l'épigraphie des piliers de la Karnali est lacunaire et ne permet pas d'affirmer ces types d'usages, qu'ils soient primaires ou secondaires.

La morphologie des piliers rencontrés dans la Karnali est sans doute inspirée par les modèles plus anciens rencontrés en Inde. Le type D est notamment attesté au Madhyapradesh, au Rajasthan et au Gujarat dès le X^e^-XII^e^ siècle[382]. Au Népal occidental on en retrouve une première version sur le site de Dehimandu, dans le district de Baitadi (TD02-03, 04, Fig. 8.11). Il évolue ensuite sous la main des artisans à l'œuvre dans la région de Dullu (DLK04-01 et suivants), qui ne conservent que la partie sommitale et ne sculptent pas de niches historiées. Le

[379] Campbell op. cit., p. 312.
[380] Heller 2009.
[381] Dikshit 1982.
[382] Cf. Les piliers publiés dans Sontheimer 2004b.

pilier SRK09-02 de Birendranagar, qui comporte une niche historiée avec des représentations de divinités bouddhiques, est en revanche plus proche de ceux réalisés en Inde (Fig. 8.7). Les piliers à sommité semi-circulaire (type A), en anse de panier ou plat (types B et B') et en arc brisé (type C) sont très courants dans l'ensemble de l'Inde et au Sindh (Fig. 8.26a et 8.26b). Dans l'ensemble on constate que les différents types de piliers ont des morphologies communes à celles du sous-continent indien mais que l'organisation interne et l'iconographie est très diverse et propre à la région de la Karnali.

On a observé que les *stūpa* représentés sur les piliers appartiennent, à l'exception de deux individus, aux piliers de types A, B et C. En outre, les *caitya* de la Karnali sont vraisemblablement érigés à partir des années 1350 et jusqu'au début du XVI^e^ siècle. Les piliers de types A, B et C ayant conservé une date sont par ailleurs tous datés entre les années 1350 et 1509. Les dates disponibles pour le type D sont elles de la première moitié du XIV^e^ siècle, avec des exemplaires de 1280 dans le district de Baitadi. Je proposerai donc d'identifier deux phases : une première, de la fin du XIII^e^ siècle à la première moitié du XIV^e^, où le type D est « en vogue », la seconde, de la deuxième moitié du XIV^e^ siècle au début du XVI^e^ siècle, où les types A, B et C sont prédominants. L'arrivée de populations indiennes, que certains ont identifié comme contributeurs de la fin de l'empire Khaśa Malla (cf. Ch. 2) pourrait entre autres expliquer l'apparition et l'essor d'un nouveau style de piliers mémoriels (ou cénotaphes).

La fabrication d'images mémorielles est encore présente dans la région de Jumla. Des représentations anthropomorphiques sont installées dans les vestibules des temples oraculaires (*thān*, Fig. 8.32) ou dans des zones isolées, près d'un arbre ou autre. Il s'agit d'ex-voto destinés aux dieux oraculaires pour l'accomplissement ou le remerciement de guérisons ou de problèmes résolus. Dans certains cas, comme cela m'a été indiqué par les locaux, il s'agit d'ex-voto à la mémoire d'un défunt. Une étude plus approfondie est nécessaire sur la question mais il apparaît que la tradition d'honorer les morts par le biais de représentations anthropomorphiques en bois soit présente. Au Gujarat également, des piliers en bois sont encore érigés pour des femmes mortes en couche (Fig. 8.33)[383]. Il est donc possible de suggérer qu'une telle tradition de piliers mémoriels en bois soit déjà présente dans la Karnali durant la période Khaśa Malla, voire avant, comme cela est proposé ailleurs dans des contextes similaires[384].

[383] Une âme-pierre (*jiv*) est placée sous la stèle. Elle représente le « principe vital » de la défunte, qui est gardée par le pilier (Fischer & Shah 1973).

[384] Sontheimer 2004, p. 214. La pratique d'érection de piliers de victoire en bois est quant à elle attestée à la période post-impériale. Une inscription de 1673 du roi de Kālyal de Jumla, Sudarshan Śāhī (r. 1665-1673) mentionne cette pratique. L'inscription commémore la fin de la construction d'un palais royal (probablement à Chhinasim, la moderne Khalanga, dans le district de Jumla, cf. Ch. 10) :

The King came, with whom as bodyguards also came Khasas and Brahmans of the 22 Sub-districts (*Maujas*). A big wooden pole was erected as a victory pillar. Some expert officers were directed to decorate and embellish the pillar.

Inscription publiée par Y. Naraharinath (1956 [VS 2013]) et traduite par D. R. (Regmi 1961, pp. 7-8). La suite de l'inscription est donnée au Ch. 10.

9. Autres types d'objets archéologiques

9.1. Céramiques et objets en terre cuite

Lors de mes prospections j'ai pu collecter quelques tessons de céramiques trouvés en bords de coupe, principalement dans les districts de Jumla et de Dadeldhura (Fig. 9.1). D. Baudais relève également la présence de tessons dans les champs de Sera (SIJ23), non loin du site de Sahubada SIJ02 et SIJ41)[385]. Ces tessons ont été confiés à l'équipe de Christopher Evans, qui menait alors la fouille d'un bâtiment sur l'éperon de Sahubada, le site de l'ancienne Sinja. À la suite de ces fouilles C. Evans identifie quatre types de matériaux retrouvés à Sahubada et ainsi résumés (Fig. 9.3)[386] :

Aspects technologiques	**Type A**	**Type B**	**Type C**	**Type D**
Coloration	Uniforme rouge à brun sombre	Uniforme orange-rouge	Uniforme rouge sombre	Gris sombre à noir
Dégraissant/Inclusions	Quartzite (> 1mm)	Quartzite et mica (> 1mm)	Mica (> 0,5 mm), inclusions organiques possibles	Mica (> 0,5 mm)
Finition	Lisse	Lisse	Lisse	Lisse

Thomas M. C. Pinhorn indique que des tessons de céramique prélevés par lui dans le district de Jumla dateraient de deux périodes : IIe-Ve siècle et Xe-XIVe siècle (Fig. 9.2)[387]. Les tessons publiés par C. Evans et T. M. C. Pinhorn ne sont cependant pas datés par thermoluminescence. Dans le cas des fouilles de Sahubada/Sinja de C. Evans, seules deux datations au radiocarbone ont été effectuées (sur des charbons ?). Les dates disponibles sont 1270-1420 (cal.) et 1650-1810 (cal.)[388]. Les tessons illustrés dans le rapport de fouille ne proviennent malheureusement pas des mêmes contextes que ceux datés au radiocarbone, ce qui empêche tout pronostic chronologique. Des conduits en terre-cuite ont également été retrouvés sur le site de Sahubada/Sinja (Fig. 10.49). Ils sont localement identifiés comme les canalisations des fontaines du palais royal de Sinja.

[385] Lundström-Baudais & Baudais 2001, p. 13.
[386] Evans et al., 2003, p. 31.
[387] Pinhorn 1988-89.
[388] Evans et al., op. cit., p. 32.

Une collection de pots en terre-cuite a été trouvée à l'intérieur des tours des temples *deval* du site de Dewal Hat (BTD03) lors de leur rénovation. Des épées et des éléments de vaisselle étaient également placés avec les céramiques, bien qu'aucun rapport scientifique ne décrivent l'organisation exacte de ces dépôts. Trois formes de conteneurs en terre-cuite peuvent être identifiés : deux types de pots à liquide d'une vingtaine de centimètres de hauteur et autant de diamètre, aux lèvres ourlées, avec ou sans bec et un type de pot plus petit (H : 7cm, ø : 9 cm) à carène et aux lèvres ourlées (Fig. 9.4). Des décors de lignes sont incisés sur les panses. Les poteries sont toutes de couleur orangée, communément appelées Red Polish Ware (RPW) dans le sous-continent indien. Les temples de Dewal Hat ont des tours sans angles à *āmalaka* (Skt. *bhūmi-āmalaka*). Cette absence est également observable sur les temples d'Ajayamerukot érigés à partir du début de la seconde moitié du XIV^{e} siècle par les rois de Doti, ce qui tend à dater le complexe de Dewal Hat et les céramiques originellement contenues à l'intérieur de la même période.

9.2. *Tsha-tsha*

Les *tsha-tsha* sont de petits objets en terre fabriqués en contexte bouddhique. Une boule d'argile est pressée dans un moule en bois ou en métal afin d'y imprimer le décor gravé sur le moule. Les *tsha-tsha* peuvent avoir la forme de petits *stūpa* en trois dimensions ou bien ne comporter qu'une seule face décorée de divinités, de *stūpa* et de mantra. Après leur fabrication les *tsha-tsha* sont séchés au soleil et souvent directement placés à l'intérieur d'un *caitya* ou d'une cavité rocheuse. Dans la vallée de la Sinja, en face du site de Sahubada/Sinja (SIJ02 et SIJ41), une grotte naturelle relevée pour la première fois par Guiseppe Tucci contient un important dépôt de *tsha-tsha* (SIJ39, Fig. 9.5)[389]. Les travaux de voiries en amont ont causé une érosion accélérée du flanc de montagne où se trouve le site, localement nommé Lamagupha, la Grotte de Lāmā. Comme on le verra plus tard le dieu Lāmā est une divinité oraculaire dont les épopées locales racontent qu'il est de culture tibétaine (cf. Ch. 10 et 11). Malgré plusieurs tentatives (et avec l'accord de la communauté locale) je n'ai pas pu accéder personnellement à la grotte. Plusieurs exemplaires de *tsha-tsha* m'ont cependant été remis par des enfants. J'en ai fait l'acquisition, avec l'accord écrit de Mr. Tanjan Hamal de Hatsinja, président de l'association « Karnali Khas Sanskriti Samrakshan Manch ». Les 17 *tsha-tsha* ont ensuite été remis au Surkhet Regional Museum de Birendranagar. Neuf types de *tsha-tsha* ont pu être distingués sur ce site (Fig.9.6 et 9.7). D'après un examen visuel par Kunsang Namgyal Lama, ces modèles

[389] Tucci 1956.

sont datables du XII^e^-XIV^e^ siècle[390]. Dans la vallée de la Jaljala, près du village de Syaule, à environ 10 km au sud-est de Sahubada, se trouve une petite cavité rocheuse comportant également un dépôt de quelques *tsha-tsha* (SIJ46). Deux types de *tsha-tsha* en forme de *caitya* y sont relevés (Fig. 9.8).

La vallée de la Karnali constitue un axe de circulation reliant le Tibet occidental à la plaine indo-gangétique. La présence de *tsha-tsha* atteste que la région est, à la période médiévale, occupée et/ou traversée par des individus de confession bouddhiste. Les empereurs Khaśa Malla, eux-mêmes originaires de Purang, sont très certainement bouddhistes et ont pu être personnellement impliqués dans les dépôts de la grotte de Lāmā, située en vis-à-vis de Sinja, l'une de leurs capitales. Dès le X^e^ siècle l'importance de sites religieux tel que le monastère de Kojarnath (Purang) a dû attirer des dévots venus du sud, qui ont également pu déposer des *tsha-tsha* lors de leur passage.

9.3. Les ponts en bois

Les ponts en bois inventoriés dans cette étude ne relèvent pas de la période en question (XII^e^-XVI^e^ siècle) mais leur technologie unique en fait néanmoins des monuments dignes d'intérêt (Fig. 9.9 et 9.10). En outre, le besoin de traverser les nombreux torrents et rivières de la région postule le fait que des structures similaires, si ce n'est identiques, étaient déjà construites à la période médiévale. En 1873 l'arpenteur kumaoni Hari Ram traverse la région de Sinja pour le compte de la Great Trigonometrical Survey of India (cf. Ch. 3). Il mentionne des ponts en corde mais surtout un pont en bois situé au village de Ludku (« Lurkon »). D'après le rapport du « pundit », publié par son supérieur, T. G. Montgomerie, les dimensions du pont sont de 60 cm (2 feet) de largeur, 60 mètres (200 feet) de long et il se dresse à 4 ou 6 mètres au-dessus des flots[391]. La longueur paraît excessive et doit probablement être ramenée à 6 mètres (20 feet). Les ponts relevés dans les vallées de Sinja et de Jumla peuvent néanmoins atteindre 31 mètres de longueur et ne sont en effet guère larges, bien que la dimension donnée par Hari Ram concerne sans doute uniquement le tablier de circulation. Des parapets en bois sont placés de part et d'autre du tablier mais ne dépassent pas 50 cm de hauteur. Dans le district de Jumla un pont (Ju. *saṃgu*, Nep. *pul*) est traditionnellement constitué de deux culées en cap-marteau[392], sur lesquelles reposent un tablier en longues poutres de bois parfois couvertes de dalles de pierre

[390] Kunsang Namgyal Lama, communication personnelle.

[391] Montgomerie 1975, p. 355.

[392] Culée constituée de poutres de bois placées par niveaux horizontaux et de manière perpendiculaires les unes aux autres (cf. BERTHELLEMY 2006, p. 10).

(Pl. 9.1). Les poteaux de soutient des culées sont percés par des fentes traversantes, dans lesquelles sont introduites des traverses. Le déplacement transversal de certaines traverses est empêché par l'insertion de larges clavettes (ou poinçons)[393]. Les ponts sont construits sans clous, bien que l'on en retrouve insérés dans les premières poutres du tablier, comme porte-bonheur.

Les poteaux de soutient ont offert un support de prédilection pour les artistes locaux. Des figures abstraites ou anthropomorphiques sont sculptées sur de nombreuses structures. Au sud de la vallée de la Tila, vers Kodenga, les piles présentent des sculptures d'avion ou de lanterne. Non loin de là un autre pont comporte des sculptures peintes de personnages, parfois en costume occidental, de soldats équipés de fusils, du roi Birendra Bikram Shah (1945-2001) et de sa reine Aishwarya Rajya Lakshmi Devi Shah (1949-2001) (Fig. 9.11 et 9.12). J'ai pu constater que, lorsqu'un pont suspendu en métal avec culées en béton jouxtait un pont traditionnel en bois, aussi branlant que ce dernier pouvait être, il était celui que les passants empruntaient. Les ponts semblent avoir une durée de vie comprise entre 30 et 50 années. Attestée dans la région dès le XIX^{e} siècle, il est probable que cette technique de construction ait été pratiquée dès la période impériale afin, entre autres, de permettre le passage de caravanes faisant la liaison entre la région de Ngari au Tibet et la plaine indo-gangétique.

9.4. Numismatique

Un fait notable dans l'ouest du Népal est l'absence de numismatique médiévale. La situation est comparable en Uttarakhand, où des monnaies en argent sont émises durant le règne de la dynastie Kuninda (env. II^{e} s. AEC-III^{e} s. EC)[394]. Après les Kuninda, vers le IV^{e} siècle, la région de l'Uttarakhand passe sous le contrôle des Gupta. Aucune monnaie de cette époque, ni de celles qui suivirent, ne nous est parvenue, ce qui laisse Maheshwar P. Joshi supposer que l'empire Gupta n'avait que peu de contacts avec l'Uttarakhand[395]. Selon K. P. Nautiyal l'absence de sources numismatiques en Uttarakhand reste inexplicable[396].

En ce qui concerne l'empire Khaśa Malla, cette absence peut s'expliquer par l'existence d'autres moyens de paiements et, bien entendu, le recours au troc. En outre, compte-tenu du

[393] D'après Robert Le Roy, professeur à l'ENSAPM (communication personnelle).
[394] Joshi 1990.
[395] Joshi, op. cit., p. 37.
[396] Nautiyal 1969, p. 210.

manque de fouilles archéologiques dans la région, il est évident que l'état actuel de nos connaissances demeure parcellaire[397]. Différents auteurs ont mentionné l'usage de cauries et de l'or, sous forme de poudre ou de lingots dans les régions tibétaines dépourvues de système monétaire[398].

9.5. Conclusion

La présentation générale du patrimoine archéologique de la Karnali révèle plusieurs faits notoires ignorés jusqu'à présent. Premièrement, la majorité des monuments qui nous sont parvenus sont relativement tardifs par rapport aux dates de l'empire Khaśa Malla. C'est seulement à partir du règne d'Aśokacalla (r. 1255-1280) que l'on commence à avoir des vestiges datés (temple de Binayak, piliers mémoriels de Dehimandu et de Pādukāsthān). La période correspond à la fin d'une première phase d'expansionnisme territorial initiée par Krācalla (r. 1207-1239), le père d'Aśokacalla (cf. Ch. 2). En poussant les limites de leur territoire initial vers l'ouest les souverains Khaśa Malla du bassin de la Karnali ont dû entrer en contact avec les productions architecturales de la région de Chipur. Les temples de Deval Divyapur et de Jagannath Mahadev ont dû être érigés entre le VIII^e^ et le XII^e^ siècle. Leurs styles les placent dans le paysage architectural de l'Uttarakhand, à une période qui voit le développement d'importants centres de pèlerinage himalayens[399]. Le type de temples alors en vogue est le style *latinā* simplifié, qui sera adopté dans la Karnali, au moins à partir d'Aśokacalla. Des architectes et divers artisans travaillant en Uttarakhand ont sans doute été invités à travailler dans la région suite à la conquête d'une partie du Kumaon-Garhwal (à partir de 1223). Ils auraient également importé avec eux le concept de fontaine à parements en pierre, déjà visible au X^e^ siècle au site de Ek Hatia. Les réservoirs apparaissent quant à eux comme des créations architecturales plus tardives de la Karnali (seconde moitié du XIV^e^ siècle).

Deuxièmement, les piliers mémoriels constituent une part importante de l'inventaire archéologique de la Karnali. Déjà érigés durant la seconde moitié du XIII^e^ siècle, l'étude typo-

[397] Des agriculteurs des environs de Sinja m'ont par ailleurs mentionné que des connaissances auraient trouvé des pièces de monnaie avec des caractères « tibétains ou arabes », mais que ces objets ont été achetés par des « gens de ». Il s'agit probablement de pièces en cuivre ou en argent produites dans les divers sultanats indiens. Il est courant d'en retrouver hors de leurs contextes d'émission, coupées en fonction des besoins de l'échange. Voir par exemple les rupies en argent du XVIII^e^ siècle (de Muhammad Shah (r. 1719-48) ou Alamgir II (r. 1754-59)) découvertes dans un *stūpa* Tibéto-Néwar du XIX^e^ siècle à Svayambhu (Andolfatto 2017, pp. 21-22, Fig. 12). Les empereurs Khaśa Malla étant vraisemblablement d'origine purangi, il est probable que sous leur règne les transactions se soient faites suivant les mêmes modalités que celles attestées au Tibet jusqu'à la fin du XVII^e^ siècle.

[398] De la Couperie 1881 ; Walsh 1906 ; Rhode et al., 1989.

[399] Chanchani 2019.

chronologique permet pour la première fois de proposer une périodisation de ces artefacts. On observe ainsi qu'un essor de la pratique a eu lieu à partir des années 1350 et jusqu'au début du XVI^e^ siècle, avec le recours à des typologies particulières, communes à celles de l'Inde. Bien que l'on ignore si des piliers mémoriels en bois étaient également fabriqués, le phénomène peut être attribué à différents facteurs, sotériologiques, historiques et/ou esthétiques. Ainsi qu'indiqué plus haut l'arrivée de nouveaux migrants, souvent qualifiés de Rajput, est considérée comme une des causes de l'émiettement de l'empire Khaśa Malla[400]. Dans cette perspective il est possible que les migrants du nord et de l'ouest de l'Inde, poussés par l'établissement des sultanats musulmans dans la plaine indo-gangétique, ont apporté avec eux leurs pratiques de commémoration des morts. Ces pratiques s'inscrivent elles-mêmes dans un système sotériologique pouvant entraîner la déification d'un défunt (ce que l'on retrouvera dans les régions oraculaires actuelles, cf. Ch. 11). Notons ici que le mort, héroïsé sur son cheval, est parfois représenté aux côtés d'un *stūpa*. Le monument bouddhique est construit pour le mérite de son commanditaire et « de tous les êtres vivants ». Sa figuration sur un pilier mémoriel pourrait en fait opérer comme le *stūpa* lui-même. La confluence de l'image du guerrier à cheval et d'un *stūpa* sur un même support est intéressante et mérite d'être approfondie. Comme je le montrerai plus loin les équipements des guerriers représentés sur les piliers de Pādukāsthān sont d'origine tibétaine, bien que les noms des héros soient pahari (Ch. 10). L'iconographie de certains temples *deval* permet également d'identifier qu'il s'agissait de monuments mémoriels, comme c'est le cas des temples d'Ukhadi et de Gothichaur (JUM07 et 08, Fig. 7.8 et 8.28), qui reprennent les mêmes motifs que ceux relevés sur les piliers. Les temples *deval* ne sont que très rarement affiliés à un courant religieux (en partie en raison de leur vocation mémorielle). Quand ils le sont c'est pour être dédiés à Śiva. À côté de cela quelques *stūpa* sont érigés entre Sinja et Dullu et un grand nombre est représenté sur les piliers mémoriaux. Ces occurrences sont datables à partir des années 1350 et l'on continuera de représenter ou d'ériger des *stūpa* jusqu'au début du XVI^e^ siècle. Les t*sha-tsha* attestent également de la présence du bouddhisme, qui plus est dans un contexte proche du pouvoir impérial qui sera exploré dans les chapitres 10 et 12.

Le bassin de la Karnali est donc, entre le XIII^e^ et le XVI^e^ siècle, le terrain de la rencontre entre plusieurs cultures matérielles et entre des concepts religieux et sotériologiques différents, qui se croisent et dont les quelques vestiges qui nous sont parvenus constituent des indices primordiaux. Les chapitres suivants tenteront d'approfondir l'analyse de ce corpus en se focalisant sur plusieurs études de sites et en questionnant les différentes productions matérielles rencontrées.

[400] Pandey 1997 ; Adhikary 1988.

TROISIÈME PARTIE : ANALYSE DU CORPUS

10. Sinja et Dullu. Deux lieux de pouvoir de l'empire Khaśa Malla

La Terre est sombre, et le Feu est brillant ;
depuis qu'il existe les hommes le vénèrent.
Bashar ibn Burd

It is truly most marvelous that you, O king,
after showing concern with the Buddha's Teaching,
pay your respects to ascetics and show me honour, a beggar-priest,
but is it not equally wonderful that I am present here?
Sönam Gyaltsen
(dans *Le Miroir Illuminant les Généalogies Royales*)

La dynastie Khaśa Malla règne sur un véritable empire dont les limites ont fluctué au cours de l'histoire. Si les contours de l'empire restent sujet à discussion, les sources historiques font mention, dès le XIII^e^ siècle, de deux lieux importants et identifiés comme des capitales impériales : Sinja et Dullu. Ces sites sont aujourd'hui clairement identifiés dans le paysage archéologique de la région de la Karnali. La localisation du centre d'un pouvoir virtuellement aussi large pose plusieurs problèmes et a fait l'objet de différentes théories. Celles-ci ont généralement mobilisé des documents épigraphiques rédigés en langue sanskrite et proto-pahāṛī ainsi que des chroniques tibétaines. Cependant la matérialité du pouvoir n'a été abordé que dans l'étude mené par M. Lecomte-Tilouine sur les sites religieux de Dullu et leur relation au pouvoir royal[401]. Il est pourtant évident que dès lors qu'un concept tel que celui de « capitale d'empire » est élaboré, il convient de tester sa validité sur le terrain. En l'occurrence, ce chapitre entend apporter de nouveaux éléments de réflexion qui permettront peut-être de mieux cerner les indices du pouvoir (politique et religieux) à la période médiévale, et par extension de mieux comprendre ses modalités.

Afin de replacer la discussion dans son contexte, je présenterai dans un premier temps les trois axes de réflexion élaborés par divers auteurs depuis les années 1950. La seconde partie du chapitre proposera un constat archéologique sur les deux sites de Sinja et de Dullu. Il est important de préciser ici que si j'ai pu passer le temps nécessaire pour faire des relevés de terrain

[401] Lecomte-Tilouine 2009e.

et établir une collaboration avec les résidents de Sinja, les données concernant Dullu sont plus lacunaires et concernent principalement les complexes dits de « temples à la flamme ». Ces carences n'ont néanmoins pas empêché d'étudier le paysage archéologique, et notamment de dresser un état des lieux du patrimoine architectural et artistique et d'inscrire ces derniers dans le contexte de l'Himalaya central. La documentation archéologique sera ensuite mise en perspective par rapport aux autres matériaux disponibles.

10.1. Deux capitales pour un empire

Plusieurs auteurs se sont penchés sur la question de l'identification et de la localisation de la capitale de l'empire Khaśa Malla. Diverses théories ont été avancées afin de comprendre à partir de quel lieu s'exerçait le pouvoir. Ces avis sont orientés par le type de documents utilisés par leurs protagonistes, qui sont principalement constitués par des sources historiques tibétaines, des inscriptions en sanskrit et en proto-népali, ou se fondent sur le contexte religieux plus ou moins récent.

10.1.a. Les capitales septentrionales

Giuseppe Tucci formule deux propositions en apparence contradictoires. Selon lui Pṛthvīmalla (r. 1338-1358) aurait occupé avant tout le trône de Guge (Tibet) en raison de l'importance considérable du Tibet occidental pour son royaume (« the most vital part of his kingdom »)[402]. Cependant il affirme plus loin dans le même texte que Nāgarāja (début du XII^e^ siècle), le fondateur de la dynastie Khaśa Malla, a déplacé sa capitale à « Seṃjā-Ya-rtse ». Plus tard, lorsque la lignée de Nāgarāja s'éteint et que l'on fait appel à Puṇyamalla (r. 1328-1339), ce dernier quitte Purang (« his ancestral home ») et installe la capitale à Seṃjā/Yatse[403]. Nāgarāja lui-même est signalé par le Kīrtikhamba de Dullu (DLK26-01) comme originaire de la région de Khāri, que G. Tucci, Y. Naraharinath et L. Petech s'accordent à identifier comme étant l'actuelle Taklakot (Purang, Fig. 2.1)[404]. Selon cette perspective la capitale est déplacée à Seṃjā/Yatse à deux reprises, ce qui n'est pas impossible.

Le nom Yatse (Tib. *Ya rtse*) est mentionné dans les chroniques tibétaines dès le XIII^e^ siècle et a été identifié avec Sinja (Seṃjā) par G. Tucci[405]. Cette identification de Sinja comme

[402] Tucci 1956, p. 110.
[403] Tucci 1956, p. 114.
[404] Petech 1988, p. 372.
[405] Tucci 1956, pp. 55 et suiv.

la Yatse des sources tibétaines est reprise par les auteurs suivants[406]. Si l'on réunit les considérations de G. Tucci, il apparaît que Puṇyamalla transfère sa capitale au sud (Sinja), et que son fils Pṛthvīmalla règne principalement sur Guge[407]. Puṇyamalla est en effet connu des chroniques tibétaines comme Puṇya rmal, de la famille de Purang[408]. Son nom civil d'origine, Sönam (bsod nams lde) indique clairement son appartenance au milieu culturel tibétain. Mais alors comment interpréter la mention du Kīrtikhamba de Pṛthvīmalla qui indique que son père est de la lignée de Gelā (Skt. *gelānvayaḥ*)[409] ? Cette localité de Gelā se trouve en effet à quelques kilomètres au sud-est de Manma, dans le district de Kalikot. Il est possible que le Gelā du Kīrtikhamba ne désigne pas le lieu actuellement connu sous ce nom, or il s'agit d'une localité importante située sur l'axe de circulation entre Sinja et Dullu, encore aujourd'hui qualifié de « Voie Royale » (*rāj mārg*)[410]. Plusieurs vestiges archéologiques attestent cependant de l'importance de la zone de Gelā. Parmi ces artefacts se trouve une inscription sur un rocher en caractères *rañjana* et *devanāgarī* inscrite sous le règne Pṛthvīmalla par un certain Jagatisimha (KLK32)[411], plusieurs piliers mémoriels et un stūpa (KLK33), un *pañcadeval* (KLK28) ainsi que des fontaines (KLK29, 31, 34).

Le règne des Khaśa Malla sur les régions du Tibet sud-occidental ne fait aucun doute dans les sources tibétaines[412], pour qui ces rois appartiennent à des lignées de Purang. Ces lignées sont nommées *lde*, de Cāpilla à Aśoka Calla, puis *smal* ou *rmal*. La chronique rédigée en 1368 ou 1369[413] par l'abbé du monastère de Sakya (Shigatse, Tibet), Sönam Gyaltsen (bSod-nams rgyal-mtshan, 1312-1375), clôt la partie sur la « Maison Royale de Ya-rtse/Seṃjā » de la manière suivante :

> Ces lignées royales résidant dans la [partie] supérieure [*stod*, i. e. occidentale] [du Tibet] [ont] été décrites [ici] dans une forme abrégée [extraite] de la Chronique (Yigtshang)[414].

Ce texte, le *Miroir Illuminant les Généalogies Royales* (*rgyal-rabs gsal-ba'i me-long*), est rédigé par un contemporain de Pṛthvīmalla. Les deux hommes ont pu être en contact, à

[406] Cf. entre autres Sørensen 1994, pp. 459-460, n. 1703 et Vitali 1996.
[407] Ce point de vue est douteux puisque les Khaśa Malla ne semblent plus exercer de pouvoir sur Guge après la seconde guerre contre Gunthang en 1252-3 (cf. *supra*, Ch. 2).
[408] Tucci 1956, p. 66. Cf. *supra* Ch. 2.
[409] Tucci 1956, p. 48 ; Lecomte-Tilouine 2009a, p. 192 ; Pant 2009, pp. 318-319. Cf. *Infra*.
[410] Tucci 1956, p. 111.
[411] Tucci 1956, p. 43 ; Adhikary 1988, pp. xix-xxx.
[412] Pour L. Petech, seul Nāgarāja et Cāpilla ont pu régner sur Guge (Petech 1988, p. 393).
[413] Sørensen 1994, p. 32.
[414] Sørensen 1994, p. 464.

l'instar de Buton Rinchen Drup (Bu-ston Rin-chen 'Grub, 1290-1364), abbé du monastère Sakya (sa skya) de Shalu (Zhwa-lu, Shigatse, Tibet) et de Puṇyamalla qui sont en relation épistolaire entre 1333 et 1340[415].

La théorie des capitales septentrionales privilégie donc les sources tibétaines qui situent les lieux de pouvoir entre Purang et Ya-rtse/Seṃjā. Les cités de Tsaparang (Guge) et de Purang ont pu opérer comme centres religieux, administratifs et politiques, comme cela est clairement attesté à partir du XIV[e] siècle. Le manque de données archéologiques empêche cependant d'élaborer la chronologie de ces centres urbains et de dépasser ainsi les lacunes des données littéraires. La question du rapport entre les empereurs Khaśa Malla et le sud-ouest tibétain sera également abordée du point de vue des productions artistiques dans le Chapitre 12.

10.1.b. Des capitales saisonnières

Selon les sources épigraphiques népalaises, deux lieux se partagent le titre de capitale de l'empire Khaśa Malla : Dullu et Sinja. Dullu, la plus australe, est considérée comme la capitale d'hiver et Sinja comme celle d'été. Les inscriptions retrouvées dans l'ouest du Népal et au Kumaon, qu'elles soient sur pierre ou sur des plaques de cuivre (Skt. *tāmrapātra*), mentionnent tantôt Dullu, tantôt Sinja. À cet égard, l'une des premières inscriptions attribuables à un souverain Khaśa Malla est celle sur plaque de cuivre émise par Krācalla en 1223 et installée à Baleshwar (Kumaon, état d'Uttarakhand)[416]. L'édit rappelle la conquête de la ville de Kārtipura (Kārttikeyapur, capitale du royaume Katyuri du Kumaon) par Krācalla. Le document est réalisé au mois de Paush (décembre-janvier), dans ce que Maheshwar P. Joshi traduit directement par « la ville prospère près de Dūlū »[417]. Or aucune mention n'est faite du nom Dūlū. Les termes sanskrits sont en fait : « […] *vaiśvānara kṣetre stadanu samīpa vaśita kaṭike likhitaṁ* », que Marie Lecomte-Tilouine traduit par « écrit dans le camp militaire dans le territoire des flammes (*vaiśvānara kṣetre*)[418] ». Je reviendrai plus loin sur ce « territoire des flammes » et me contenterai pour l'instant d'évaluer la notion de capitale double partagée entre Dullu et Sinja au gré des saisons.

Cinquante ans après Krācalla, en 1271, c'est au tour de son fils, Aśokacalla, d'émettre une inscription sur cuivre, probablement doré, comme le suggère Mahes Raj Pant[419]. Il y est

[415] Petech 1988, pp. 95-97 ; Sørensen 1994, pp. 463-464 ; Vitali 1990, p. 102.
[416] Atkinson 1884, pp. 511-519 ; Joshi 2009, pp. 236-238.
[417] Joshi 2009, p. 338.
[418] Lecomte-Tilouine 2009e, p. 255.
[419] Pant 2009, p. 314.

écrit que le roi, nommé Akṣayamalladeva mais identifié comme étant Aśokacalla par M. R. Pant, « vit dans la ville de Sijā et commande [depuis] le lieu de pèlerinage nommé Durlabhapīṭa[420] ». Durlabhapīṭa signifie « le lieu (siège) difficile à atteindre » et fait probablement allusion au site des flammes sacrées de Dullu (cf. *infra*). M. R. Pant propose de voir dans le nom Durlabhapīṭa une version sanskritisée de Dullu[421]. Une variante du toponyme, semblable à celle de Durlabhapīṭa, est inscrite sur une sculpture d'orant royal de Sirasthan (DLK15-19). Le terme employé est « Dulaṅgha ». On trouve également « Śrīdurllaṅghyanagare » (dans la Glorieuse Ville de Durllaṅghya) sur une inscription publiée par Y. Naraharinath[422]. Comme on le verra plus loin, un auteur français du XVIII^e^ siècle en proposera une étymologie différente.

Les inscriptions népalaises ne font pas uniquement mention de Dullu, ou Durllaṅgha. La ville de Sinja est également indiquée comme lieu de résidence royale. Le Kīrtikhamba de Pṛthvīmalla (1357) indique que Nāgarāja, venant de Khari (Taklakot) et devenu souverain de Jāva (« *jāveśvaratām agāt* »), a construit (litt. faire, produire, Skt. *kṛ*) une résidence (*sthiti*) à Seṃjā (*Seṃjāpuryāṃ*)[423]. Cet énoncé évoque le souvenir de la fondation de la ville de Sinja, qui se situerait alors près de deux siècles avant Pṛthvīmalla, au début du XII^e^ siècle. L'identification de Nāgarāja comme le bâtisseur de Sinja (et de fait le *terminus post quem* du site) peut s'inscrire dans le programme de légitimation politique de Pṛthvīmalla, qui se place dans la continuité des dynasties qui l'ont précédé tout en marquant sa propre identité[424]. La mention de Seṃjāpuryāṃ n'est pas anodine : elle montre que ceux qui peuvent lire le pilier de Dullu savent où se trouve la ville, ce qu'elle représente et peut-être même son histoire. La récitation des généalogies (Skt. *vaṃśāvalī*) est une activité encore pratiquée de nos jours par les bardes *huḍke* du Népal occidental. Le mélange de faits historiques et d'inventions de circonstance est récurrent dans cette tradition orale probablement aussi ancienne que celle des inscriptions généalogiques[425]. Les intentions politiques des compositeurs au service des rois et des familles de haute caste sont manifestes ; ils leur attribuent des origines mythico-historiques, la destruction de

[420] *Ibid.*

[421] Pant 2009, p. 321.

[422] Naraharinath 1956, 2.1, pp. 69-72 ; Pandey 1997, p. 542 ; Lecomte-Tilouine 2009e, p. 258 ; Sharma 2012, p. 34.

[423] Le texte de la ligne 34 (deuxième partie du douzième *śloka*) du Kīrtikhamba est le suivant : « *tena śrī śrīnāgarājena seṃjāpuryāṃ sthiti[ḥ] kṛtā* || ». Adhikari 1997, p. 186 et Pant 2009, p. 318. Javā est le nom d'un affluent de la rivière Tila et est aujourd'hui connu sous les noms de Juwan Nadi (ou Chaudhabise). Javan est également un nom de famille que l'on retrouve sur un stūpa daté de 1501 à Michagaon (JUM04-10 et 11).

[424] Le phénomène est également observable dans la vallée de Kathmandou. Cf. Regmi 1983.

[425] Lecomte-Tilouine 2006, 2009c et 2009d.

nombreux ennemis, etc.[426]. Il est donc difficile, en l'absence de données archéologiques à ce sujet, d'évaluer la véracité de la fondation de Sinja au début du XII^e^ siècle. Une inscription sur cuivre datée de 1356 rapporte des donations de terres par l'empereur Pṛthvīmalla[427]. Le texte est rédigé en sanskrit et en proto-pahari par un certain Śivadeva depuis la ville de Seṃjā. Il est évident que Śivadeva est un lettré au service du roi et qu'il devait être une des personnes en charge de l'administration du territoire. Ce type d'individu devait se trouver au cœur du pouvoir ; il devait prendre rapidement acte des décisions notariales et les mettre en forme. La rédaction de l'édit à Sinja induit qu'il s'agit d'un lieu d'où des actes administratifs peuvent être émis.

En dehors du contexte ouest-népalais, l'inscription gravée sous le règne d'Aśokacalla (ou Aśokacalladeva) de Bodhgaya ne fait état ni de Sinja ni de Dullu mais fait référence à des marqueurs culturels et géographiques. Cette inscription déjà mentionnée précédemment date de 1278. Aśokacalladeva y est nommé : « empereur (*rājādhirāja*) du pays Khaśa des collines Sapādalakṣa »[428].

Luciano Petech identifie Dullu comme la capitale estivale et Sinja comme la capitale hivernale[429]. Si la saisonnalité des sites de capitales est connue ailleurs dans l'Himalaya[430], aucun argument n'est cependant avancé pour justifier cette séduisante théorie. De plus, outre le confort des empereurs, la saisonnalité régit également l'organisation des activités économiques, pastorales et agricoles[431]. Les empereurs sont aussi des individus religieux. Leur participation à des rituels et pèlerinages (attestée dans la vallée de Kathmandou aux XIII^e^ et XIV^e^ siècles, cf. Ch. 12) est soumises à des calendriers religieux particuliers. L'ensemble de ces facteurs contribue à expliquer la mobilité des souverains et le fait que ces derniers aient plusieurs lieux de résidence mais que ces résidences n'étaient pas occupées uniquement en fonction des températures mais également d'activités économiques et culturelles.

[426] Les généalogies peuvent notamment être utilisées pour affermir l'appartenance à une caste. Cela est par exemple le cas dans une généalogie du XIX^e^ siècle, où une famille (Deuba) est explicitement définie comme n'appartenant pas à la caste des *matwāli*, les buveurs d'alcool (Lecomte-Tilouine 2006, p. 18).

[427] G. Tucci lit la date de 1298, qu'il traduit logiquement en EC 1376. Cette date placerait l'inscription sous le règne d'Abhayamalla, le petit-fils de Pṛthvīmalla. La date correcte est SS 1276 (EC 1356). Tucci 1956, pp. 112-113 ; Adhikary 1997 [1988], p. xxiii-xv.

[428] « *Sapādalakṣaśikharikhasadeśarājādhirājaśrīmadaśokacalladeva* » (Pant 2009 : 300-301).

[429] Petech, 1988, pp. 371-372.

[430] Regmi 1960, p. 169, n. 22 ; 1961, pp. 197, 236 ; Petech 1984, p. 26.

[431] Fisher 1986 ; Bishop 1991.

10.1.c. Dullu comme centre du pouvoir

Une théorie alternative avancée par M. Lecomte-Tilouine émet l'opinion que les « rois de Ya-rtse étaient peut-être les souverains de Dullu et non de Sinja, ou du moins des deux endroits[432] ». Cet avis est fondé sur certains des documents déjà évoqués ainsi que sur le contexte religieux pour proposer Dullu comme site principal de la royauté. Le « territoire des flammes » (Skt. *vaiśvānara kṣetre*) et les flammes elles-mêmes (Skt. *jvalā*) sont en effet évoqués dans les premières inscriptions Khaśa Malla, respectivement en 1223[433] et en 1266[434]. Une autre source historique invoquée par M. Lecomte-Tilouine est un passage de la biographie de Marlungpa (*Mar lung pa rnam thar*) rédigé entre 1241 et 1292[435]. Le passage en question relate la rencontre de Marlungpa avec un roi de Yatse qui s'apprête alors à mener une campagne militaire au sud du Tibet occidental. Marlungpa met en garde le roi belliqueux et le prévient de la rudesse du climat qu'il devra affronter. Un des arguments avancés par M. Lecomte-Tilouine est le témoignage de Marlungpa qui décrit le roi de Yatse comme « vêtu de coton blanc » et « friand de riz blanc et d'oranges »[436]. Compte-tenu de la période de rédaction du Marlungpa Namtar, dans la seconde moitié du XIII^e^ siècle, il est possible d'identifier le roi en question comme un des rois Malla portant encore le nom dynastique de Calla (entre le début du XII^e^ et la fin du XIII^e^ siècle). Il s'agit très probablement de l'empereur Krācalla, qui mène une seconde guerre contre Gungthang vers 1252-3. Aujourd'hui encore les orangers sont cultivés à Dullu et le riz qui y pousse est blanc, alors que celui de la région de Jumla est un riz rouge. De même, le climat de Jumla n'autorise pas la culture d'orangers mais plutôt celle de pêchers et d'abricotiers[437]. D'après M. Lecomte-Tilouine le vêtement en « coton blanc » évoqué dans le *Namtar* identifie des personnes vivant au sud de Sinja, étant donné que la région de Jumla est froide en hiver (quelques chutes de neige occasionnelles peuvent en effet recouvrir ses vallées).

Le « territoire des flammes », également connu sous le nom de Pañcakośī, les « Cinq Temples » ou « Cinq Rivières », pour ne citer que quelques interprétations locales[438], est également un lieu de pèlerinage dont l'importance à la période médiévale sera explorée plus loin.

[432] Lecomte-Tilouine 2009e, p. 255.

[433] Inscription de Krācalla de 1223. Cf. Atkinson 1884, Vol. 2 Part. 2, p. 516 ; Lecomte-Tilouine 2009e, pp. 254-255 ; Pant 2009, p. 293, n. 3 ; Joshi 2009, pp. 335-338.

[434] Inscription lacunaire de 1266, retrouvée à Sīrasthan et publiée par Y. Naraharinath. Cf. Naraharinath 1956, 2.1, p. 219 ; Sharma 2012, p. 40-41.

[435] Lecomte-Tilouine 2009e, p. 255 ; Vitali 1996, p. 589.

[436] Passage originel traduit dans Vitali 1996, n. 783.

[437] Aujourd'hui majoritaires, les pommiers ont été introduits dans les années 1950 et proviennent du Kumaon (Bishop 1990).

[438] Lecomte-Tilouine 2009e, pp. 255-256.

Dullu, située sur le sommet d'une colline de plus de deux kilomètres de longueur du sud au nord, se trouve au centre de ces sites à la flamme. Comme l'a admirablement relevé M. Lecomte-Tilouine dans son étude sur la Pañcakośī[439], le réseau de flammes forme une géographie sacrée à plusieurs niveaux : c'est tout d'abord un espace marqué par le démembrement localisé du corps de Satī Devī, de Kāma ou du serpent Nahuṣa (cf. *infra*). Les flammes marquent les lieux où les membres de ces personnages sont tombés et lient ainsi les sites à des mythologies connues dans l'ensemble du monde hindouisé. Un cercle symbolique de mort est également généré par les lieux de crémation (alimentés par les flammes sacrées) et les rivières qui y sont associées. En tant que *locus sanctus* le territoire des flammes est parsemé de temples et de terres données aux ascètes (Nāth et Sannyasī) et aux Brahmanes par les rois. Le choix de l'installation d'une cité d'importance royale à Dullu est sans nul doute lié à la topographie générale et à l'originalité d'un terroir ponctué de flammes naturelles. M. Lecomte-Tilouine suggère par conséquent que la protection symbolique offerte par ces sites pourrait expliquer l'absence de fortifications de la capitale Dullu[440]. Cependant la région de Dullu n'a jamais fait l'objet de fouilles archéologiques et D. R. Sharma signale la présence localisée de remparts[441].

10.1.d Résumé

Les trois théories concernant la ou les capitales Khaśa Malla ont été brièvement résumées dans ces lignes. Selon la première les capitales sont à situer vers le nord, entre Sinja et Guge-Purang. La seconde est la plus représentée dans les publications. Selon elle les capitales sont saisonnières : Sinja en été, Dullu en hiver. La troisième hypothèse, la plus récente, désigne Dullu comme le centre principal du pouvoir des rois Khaśa Malla, avec Sinja comme résidence des princes[442]. Notons ici qu'aucun des textes relevés n'emploie de termes faisant clairement référence à une « capitale » tels que *rājadhāni* ou *rājadhānikā*. À la place sont utilisés les termes de « résidence » (*sthiti*), « camp militaire » et « ville » (*nagara* et *puri*). Revenons un instant à l'inscription sur cuivre d'Akṣayamalladeva (Aśokacalla, vers 1255-1280) qui permet peut-être d'éclairer l'organisation du pouvoir entre les villes de Dullu et de Sinja. Il y est en effet indiqué qu'Akṣayamalladeva « vit dans la ville de Sijā et commande [depuis] le lieu de pèlerinage nommé Durlabhapīṭa ». Sinja serait donc le lieu de résidence du souverain et le centre d'exercice du pouvoir politique et religieux serait à Dullu.

[439] Lecomte-Tilouine 2009e.
[440] Lecomte-Tilouine 2009e, p. 257 ; 2011, p. 116.
[441] Sharma 2012, pp. 34-35.
[442] Lecomte-Tilouine 2004, p. 70 et suiv.

Sinja et Dullu sont virtuellement en compétition pour le titre de capitale principale de l'empire Khaśa Malla. La rivalité entre les deux villes est encore perceptible actuellement, comme dans le proverbe populaire «Sinja le marché, Dullu la grande[443] ». L'actuel bourg de Sinja est également nommé Hatsinja. Le toponyme rappelle le rôle de place commerciale (*hat*) de ce qui devait être l'une des dernières agglomérations d'importance avant les marches tibétaines. Une autre anecdote contemporaine rapportée par M. Lecomte-Tilouine est l'histoire des deux lions sculptés de Dullu[444]. L'un de ces lions, cimenté sur un piédestal moderne et placé devant l'ancien palais royal, est identifié comme le lion de Dullu (DLK29-01, Fig. 10.1). Un autre lion (DLK29-03, Fig. 10.2), de dimensions semblables mais de style différent, est placé non loin des temples de Vijaya Bhagvati (DLK29-02, Pl. 4.10) : c'est le lion de Sinja. Il est dit que le lion de Sinja est venu combattre celui de Dullu, qui remporta la victoire, comme le montre l'état d'endommagement et de négligence du lion perdant. La concurrence entre les deux villes a dû s'exacerber à partir de l'écroulement de l'empire Khaśa Malla, à la fin du XIV^e^ siècle, et s'amplifier vers 1620, date à laquelle est signé un traité instaurant la délimitation des territoires des rois Dulāl (lignée Rāskoṭi régnant sur la région de Dullu-Manma) et ceux des rois Julāl ou Kalyāla de Jumla[445]. À cette époque la capitale du royaume de Jumla n'est probablement plus à Sinja. On a vu (Ch. 2) que durant le règne double de Medini Varmā et de Balirāja (entre 1393 et 1404), les inscriptions font référence aux sites de Sinja et de Jumla. La localisation de la Jumla de l'inscription de 1404 est encore à élucider mais il pourrait s'agir de Sundargaon ou de Chhinasim (moderne Kalanga Bazar). Cette dernière est clairement indiquée dans les inscriptions de Bhānā Śāhī (r. 1529-1582). Les capitales auraient ainsi changé trois fois de localisation avec tout d'abord Sinja et Dullu pendant la période impériale Khaśa Malla, puis Sinja et Jumla suivies par Chhinasim sous la dynastie Kalyāl. Chhinasim conservera son statut de chef-lieu administratif jusqu'à aujourd'hui. Ces éléments montrent le caractère hautement mobile des souverains et mène à repenser le concept de capitale comme une entité mouvante : la capitale est avant tout le lieu où se trouve l'empereur ou le roi.

Si Sinja et Dullu sont a posteriori perçues comme rivales sur les plans économique et politique, elles n'en apparaissent pas moins comme des centres de pouvoir jumeaux et complémentaires. Ce lien entre les deux lieux de pouvoir est physiquement retraçable par l'archéologie. Un continuum architectural, constitué principalement de fontaines, de temples *deval* et de piliers mémoriels, est en effet observable entre Dullu et Sinja, le long de la « Voie Royale » (*rāj*

[443] « Sinjā hāṭ, Dullu virāṭ » (Lecomte-Tilouine 2009e, p. 254).
[444] Lecomte-Tilouine 2009e, p. 255.
[445] Pandey 1997, p. 196 ; Sharma 1972, p. 62 et suiv.

mārg). Le concept de Voie Royale n'est à ma connaissance pas fondé sur les sources écrites mais plutôt sur une interprétation émique et logique du terrain. L'idée est pertinente, étant donné le nombre d'artefacts et de sites jalonnant un axe de circulation éminemment important. La jonction entre les deux centres politiques se fait, depuis le sud, en suivant la crête de Dullu sur une vingtaine de kilomètres. Il faut ensuite passer un massif, le Haudi Lek, qui barre le paysage d'est en ouest. Après cela la piste redescend sur Gela (KLK33) et remonte la rivière Tila en passant par Chilkaya (KLK25). L'accès à Sinja se poursuit ensuite le long de la rivière éponyme. La longueur totale de cette Voie Royale est d'environ 80 kilomètres, parcourables en trois à cinq jours.

De nombreux arguments sont avancés de part et d'autre depuis les années 1950 et l'on a déjà constaté que les données archéologiques sont pour l'instant exclues de la discussion. Cet état de fait est dû à diverses raisons, tels que la relative jeunesse de la discipline au Népal et le manque d'intérêt notoire des autorités nationales (Department of Archaeology). Le site potentiel de la forteresse de Dullu, le Dullu Garhi[446], n'a malheureusement pas pu faire l'objet d'un relevé topographique, par manque de temps. Le site de Sahubada (SIJ40, 41), identifiable à la Sinja/Yatse médiévale, a en revanche pu faire l'objet d'une étude plus approfondie. L'analyse de ce site sera suivie par celle de la région de Dullu, et principalement des sites de flammes sacrées. Les données archéologiques seront mises en parallèle avec les généalogies de lignées (Skt. *vaṃśāvalī*) et les sources épigraphiques à notre disposition. Certains de ces documents ont été composés bien après la période Khaśa Malla. Qu'ils soient oraux ou écrits, notre corpus présentent des éléments relatifs à l'ère impériale mais encore d'avantage pour la période Kalyāl et Dulāl, c'est-à-dire la période des rois de Jumla et de Dullu-Raskoṭ qui succèdent aux Khaśa Malla. À ce titre, une intéressante inscription de 1673, déjà évoquée précédemment (Ch. 8), célèbre la fin de la construction du palais royal de Sudarshan Śāhī (r. 1665-1673). Le texte fait mention de l'installation d'un « pilier de victoire » en bois et de sa décoration par des « officiers experts ». L'inscription continue en fournissant les détails techniques et financiers de la construction. Le détail des individus mis à contribution est évocateur de la diversité de populations de la région :

> The total expenses required to meet the construction of the palace was what was paid to different groups of workers, e.g. Rs. 6.000|- for the Khasas; Rs. 3,000|- for the Jadyas (Bhotias[447])…….25 masons were employed to lay the bricks, 40 men were to lift stone pieces from the mines and about a thousand labourers were to carry stones and timbers

[446] Sharma 2012, p. 64-66.

[447] Jadya (ou Jad) et Bhotia sont des synonymes de personnes de culture tibétaine. Sur les Jad, cf. Ch. 4.

> and render similar duties without receiving any wages. The heads of labour gangs were to receive 7 rupees each, and all of them were paid Rs. 140|- plus 52 (*Thān*) cloths. The masons working on earth and clay were paid in total Rs. 800|- and each above Rs. 441- plus 15 x 20 pieces of cloths. Those who were not paid wages obtained in all Rs. 1400 plus 260 blankets, 140 sheep, ……
>
> Two hundred Brahmans who performed the sacrificial ceremony were awarded Rs. 200 plus 32 than cloths worth Rs. 69|- plus 9 items of fur coloured pieces of cloth worth Rs. 15|-, a colt priced Rs. 10|- in addition to 6 x 28 1/2 pounds of Ghee. 16 blankets, 32 sheep—paddy worth Rs. 44, banners and flags of 10 *thān* (pieces) of cloths and costing Rs. 50|-. Rings and bangles priced from Rs. 18 to Rs. 200, 4 horses and 15 colts were given as special gifts to experienced brick masons, the carpenters' share was Rs. 22 plus 9 *thān* clothes. The overall charge for the building was Rs. 7500 and 84 *maunds*[448] of iron[449].

Les matériaux employés pour la construction sont la pierre, le bois, la terre et l'argile, le métal et la brique. Il est étonnant de retrouver la brique dans cette liste, sachant que la région de Jumla n'a présentement aucune production de ce type pour des raisons géologiques. Les près de trois tonnes de fer ont pu servir à la fabrication de certains outils, de chevrons de porte et d'agrafes métalliques aidant à maintenir les blocs maçonnés entre eux, comme c'est le cas sur les temples *deval*. Ch. 4. La terre a sans doute été utilisée pour la maçonnerie et l'argile pour des enduits de façade et l'isolation des toitures.

10.2. Sinja (Sahubada)

Sahubada est une localité située à l'est du village moderne de Hatsinja (Fig. 10.3 et 10.4). La topographie générale du site est constituée par un verrou dont les flancs nord-ouest, nord et est sont par endroits impraticables. À l'est, au bas du massif, la rivière Jaljala rejoint la rivière Nadi venant du nord-est. Depuis Hatsinja, deux chemins permettent d'accéder au col menant à Sahubada et à la vallée de la Jaljala. Une fois la côte passée, l'espace se répartit entre une zone relativement plane au sud et le massif d'un verrou au nord. Au sud-ouest, au milieu des champs de Sera, se trouve une inscription de Ripumalla en caractères tibétains et en *devanāgarī* (SIJ40, Fig. 7)[450]. Le secteur nord-est est plus accidenté. Le relief augmente au fur et

[448] Environ 37 kg.

[449] Regmi 1961, pp. 7-8.

[450] Le texte rend hommage au roi ou prince (*bhūbhuj*) Ripumalla, et mentionne sa reine.
1. *Oṃ maṇi padme hum || ri pu [malla] … (tibétain)* 2. *… ripumalla rājaranī(ti)… lekośa* 3. *… likhapitā 1 nir-jitāhitapakṣeṇa ripumallenabhūbhu* 4. *sādhanījinakatvā…ripumalla cirajya || lekanathapadadhyānalavu* 5.

à mesure que l'on progresse vers le sommet d'un éperon rocheux longitudinal et orienté sud-est/nord-ouest. L'éperon se compose de plusieurs zones caractéristiques (Fig. 10.5). Au sud-est se trouve le secteur du temple de Kanakāsundarī (SIJ02) et, au nord-ouest de ce dernier, le secteur qui sera ici nommé le « Palais aux Cinquante-Deux Chambres » (SIJ41)[451]. Au nord du site du « Palais », de l'autre côté de la rivière Sinja, se trouve une grotte contenant des *tsha-tsha* et nommée Lamagupha (SIJ39, cf. Ch. 9.2., Fig. 9.5). La sortie nord du village de Hatsinja comporte trois piliers mémoriels réunis à un croisement de chemins (SIJ24). Des vestiges de fontaine en pierre sont également relevés à Dhobighat (SIJ45), au sud-est de Sahubada.

Les différents artefacts du site de Sahubada (SIJ02, 37, 40 et 41) et ceux des alentours directs (SIJ24, 39 et 45) sont des marqueurs essentiels du paysage archéologique. L'étude de la relation entre ces faits permet d'esquisser une meilleure compréhension de ce à quoi l'une des hypothétiques capitales Khaśa Malla pouvait ressembler. Il ne fait aucun doute dans l'esprit des habitants que le site de Sahubada, également connu sous le nom de Lāmāthaḍa, est en effet la capitale, ou du moins l'une des capitales des empereurs Khaśa Malla. De l'avis général il s'agit de la résidence d'été des souverains. Les traditions locales ont également donné leurs propres interprétations des lieux et de leur histoire. Les Khaśa Malla auraient notamment divisé le territoire en cinq zones correspondant à cinq occupations[452]. Il est également dit que les rois possédaient une ménagerie et que les représentations d'oiseaux visibles sur des linteaux ou des fenêtres modernes en bois en sont une évocation[453].

10.2.a. Le site du « Palais aux Cinquante-Deux Chambres »

10.2.a.i. Origine du terme « Palais aux Cinquante-Deux Motifs »

L'emploi du terme de « Palais aux Cinquante-Deux Motifs », dont il sera fait usage dans ces lignes, mérite quelques éclaircissements. J'ai eu l'opportunité en 2018 de visiter l'ensemble du site en compagnie de divers locaux. Parmi eux figure M. Yuddha Nanda Kafle, prêtre en charge du temple de Kanakāsundarī au moment de notre visite. Y assistaient également MM. Gopi et Dharma Sikarmi, cousins sculpteurs sur bois de Hatsinja. Ces derniers m'ont mentionné

ratnatrayāmidhā || *likhitāripumallena vi… sarvāth sādhanī* | Transcription personnelle complétée par celle de S. M. Adhikary (Adhikary 1997, pp. xiii-xiv).

[451] Une différence de numérotation pour un seul site est observée afin de respecter l'inventaire originel de D. Baudais dans lequel figure le site de Kanakāsundarī (SIJ02) mais pas le reste.

[452] Les informations que nous avons pu réunir ne concernent que quatre zones : Sera, est en charge du stockage des denrées, Raikar des taxes, Guthi de la gestion des terrains appartenant à des temples ou à d'autres structures publiques, et Jagir des travaux (manuels).

[453] Propos recueillis auprès de Tanjan (Tara Jang) Hamal de Haṭsinja (mai 2018).

l'existence d'un répertoire de cinquante-deux motifs (Ju. *dui bise bārha buttā*) qui constitue la base traditionnelle de la sculpture sur bois de la région (cf. Annexe 2).

La structure fouillée en 2000 par l'équipe du Pr. Chritopher Evans, sur laquelle je reviendrai plus particulièrement, est localement identifiée (probablement suite aux fouilles de 2000) comme le palais des empereurs Khaśa Malla. À ce titre il est dit que le palais était constitué de cinquante-deux chambres et que chacune était dédiée à l'un de ces motifs. Il s'agit probablement d'une conception récente. Parce qu'elle relie le passé à l'époque actuelle via une tradition artistique toujours dynamique, il a été décidé de formuler le néologisme de « Palais aux Cinquante-Deux Motifs ».

10.2.a.ii. Présentation générale du site de Sahubada

L'éperon de Sahubada est l'unique site historique de la Karnali ayant fait l'objet de fouilles archéologiques. Ces recherches ont été menées en octobre 2000 sous la direction du Pr. Christopher Evans, directeur exécutif de la Cambridge Archaeological Unit (University of Cambridge). Les fouilles n'ont malheureusement duré que quelques jours (entre une et deux semaines), en raison du contexte politique d'insurrection maoïste et de dissensions au sein de la communauté locale[454]. L'équipe de Cambridge a néanmoins pu ouvrir plusieurs tranchées de sondage concentrées sur la zone dite du « palais ». Ces tranchées ont permis d'identifier douze faits archéologiques numérotés 1 à 12[455]. Comme le rappelle C. Evans, la nature acide du sol, caractéristique des sites de montagnes, empêche la conservation du bois et des ossements. Les artefacts excavés en 2000 consistent donc essentiellement en tessons de céramiques (345 pièces, réparties en quatre types de matériaux, cf. Ch. 9, Fig. 9.3),

Mon relevé général (Fig. 10.5) est basé sur une prospection pédestre du site et présente certaines divergences par rapport à ce qui a pu être relevé par C. Evans. Les deux études sont séparées par près de deux décennies. Hormis des sondages archéologiques pratiqués par S. M. Joshi en 1970[456], le site ne semble pas être perturbé outre mesure par des activités anthropiques

[454] Evans et al. 2003, p. 15. D'après les personnes interrogées en 2014 et 2018, les anciens de Haṭsinja craignaient que les archéologues ne mettent au jour des objets en or et qu'ils ne les emportent avec eux. Toujours du point de vue local, les recherches ont été perçues comme intrusives et non préparées en amont par les autorités népalaises en charge. Souvent évoqué, ce fait révèle la distance entre le pouvoir central de (représenté par le DoA) et les communautés locales. Le rapport est à bien des égards vécu comme une relation de force imposée par une entité étrangère sur les autorités vernaculaires. Les anciens avaient en quelque sorte vu juste puisque les quelques objets trouvés ont été ramenés à .

[455] Evans et al., op. cit., p. 17.

[456] Joshi 1971 ; Evans 2003, pp. 15, 24, 25 et 32.

volontaires. Les bioturbations, l'érosion naturelle et l'exposition des vestiges découverts en 2000 ont cependant pu modifier la physionomie de structures à peine visibles en surface.

Sept zones (Z) ont été identifiées. Elles sont distinguées par des lettres et nommées en fonction de leur topographie et/ou des structures (S) qu'elles comportent. Ces zones sont, du nord-ouest au sud-est :

Zone A : « Secteur des gardes ». Il s'agit d'un secteur comprenant deux terrasses et ne comportant aucun vestige visible. D'après les locaux cet espace était jadis dévolu aux gardes (*senā*) du palais royal.

Zone B : Secteur de la tour. Cette zone comporte deux structures visibles. La structure 1 est située au centre d'un monticule (Fig. 10.8 et 10.9). De nombreux blocs de pierre sommairement taillés sont répandus sur un espace d'environ 90m^2 et suggèrent l'existence d'une construction circulaire ou quadrangulaire de plus de deux étages. La structure 2 est un mur de 3m de longueur et de 45cm d'épaisseur. La face extérieure du mur est directement à l'aplomb de la pente sud-ouest de l'éperon (Fig. 10.7).

Zone C : Les quartiers royaux ou « Palais aux Cinquante-Deux Chambres ». La terrasse de cette zone comporte une aire plane et surélevée d'environ 120m^2 au nord-est (S3). Directement au sud-ouest de S3 se trouvent deux terrasses étagées. La terrasse inférieure est marquée par un mur de 2m de longueur et de 40cm d'épaisseur orienté sud-ouest/nord-est (S4). La structure 5 est plus complexe (Fig. 10.10, 10.11, 10.12 et 10.13). Il s'agit de la zone d'investigation principale des fouilles de 1970 et de 2000. C. Evans relève une structure contenant un minimum de onze pièces avec des murs d'une épaisseur moyenne de 40cm (Fig. 10.10 et 10.11)[457]. Le bâtiment est orienté sud-ouest/nord-est et occupe ainsi presque entièrement la largeur de l'éperon. Un axe de circulation est identifié au nord-est. Ce passage est délimité par trois murets situés à l'aplomb de la pente et permet également d'accéder à la plateforme S3.

Zone D : Le « Propylée ». Les zone C et D sont séparées par deux levées de terre parallèles et barrant l'éperon dans sa largeur (S6, Fig. 10.14 et 10.15). Le dénivelé moyen entre les crêtes et le fossé central est d'environ 2 m. La structure 7 présente un espace carré central avec une ouverture au sud-est (Fig. 10.16). Dans l'axe de la « porte » se trouve un passage rectiligne orienté nord-ouest/sud-est (S8). Les deux structures semblent contemporaines et leurs élévations sont dans les deux cas marquées en

[457] Evans et al., op. cit. : 17-18.

coupe par un profil en A suggérant l'effondrement d'une construction plus élevée. La topographie et l'organisation de S8 nous ont menés à temporairement identifier un propylée menant à un bâtiment défensif (tour) ou religieux (S7).

Zone E : La « Salle d'Audiences ». Cette zone consiste en une large plateforme accueillant aujourd'hui un héliport simplement marqué par des pierres. Les angles est et sud de la plateforme comportent deux sections de murs (S9 et S10, Fig. 10.17). Le mur S10 forme un angle droit. L'épaisseur général de ce mur est de 55cm. La partie visible de S9 est dans l'axe du mur nord-est/sud-ouest de S9 et semble appartenir à la même construction. Le terme de « Salle d'Audiences » est anecdotique et dû à la localisation des structures S9 et S10 qui infèrent l'existence d'un bâtiment relativement large d'environ 10 X 18 m.

Zone F : La « Porte Malla ». Il s'agit d'une vaste zone plane par laquelle se fait l'accès aux zones précédemment évoquées ainsi qu'au temple de Kanakāsundarī. La structure S11 (Fig. 10.18) est uniquement visible en coupe en raison du creusement et de l'aplanissement du terrain pour accueillir un réservoir d'eau moderne. C. Evans identifie la structure 7 de son relevé comme une maçonnerie en blocs constituant probablement un angle de mur. Les blocs en question sont les plus larges et les mieux taillés du site (environs 50 cm de longueur X 15 cm d'épaisseur). Il pourrait également s'agir de marches d'escalier. S12 décrit une structure carrée que la simple prospection pédestre ne permet pas de décrire plus avant (Fig. 10.19). C. Evans aurait également dégagé une « porte Malla » (Malla Gateway) dans cette zone mais elle n'est pas précisément indiquée sur le plan publié en 2003. Au sud-est se trouve un bâtiment moderne destiné à l'accueil des dévots (*dharmaśālā*, S13). Un poteau en bois installé à proximité sert à attacher les animaux assignés aux sacrifices.

Zone G : Temple de Kanakāsundarī (SIJ02). L'accès au temple de Kanakāsundarī se fait par un petit pont en bois surplombant un fossé d'une profondeur générale de 2 m (S14). Le temple (S16, 10.20) est bâti sur un promontoire de 25 x 20 m. Le pourtour du massif est ponctué par trois niveaux de terrasses. Le temple se trouve au centre d'un espace clos formé par un bâtiment quadrangulaire de 13 X 15 m (Fig. 10.34). Les quatre ailes de ce bâtiment comportent différentes pièces de stockage et de rituel. Chaque angle comporte une chapelle dédiée au culte d'une divinité : Lāmā (nord), Jālapā (est), Nārāyaṇa (sud) et Kālikā (ouest). Le temple de Kanakāsundarī est un bâtiment de plan carré à deux étages, couvert par un toit à quatre pans. De nombreux éléments sculptés et visiblement anciens sont placés tout autour du temple

ou utilisés en remploi dans la construction. Le promontoire du temple est interrompu au sud-est par un fossé orienté sud-ouest/nord-est (S18, Fig. 10.21). Le fossé est franchi par une bande de terre menant à une zone plane clôturant l'éperon de Sahubada. Un creusement récemment effectué sur cette terrasse pour construire un lieu de repos pour pèlerins (*dharmaśālā*, S19) a mis au jour un groupe de sculptures en pierre (cf. *infra*).

Ce rapide aperçu des zones et des structures de l'éperon de Sahubada révèle un élément notoire qui est la présence de zones de terrasses aménagées ainsi que de trois fossés (S6, S14 et S18). Les creusements délimitent quatre espaces dont on ne peut pour l'instant que conjecturer la nature. Le site est uniquement accessible par la zone F, dite de la « Porte Malla ». Le bâtiment que nous nommerons temporairement « Salle d'Audience » (S9 et S10) marque le début du continuum structurel du secteur nord-ouest. Les structures S9 et S10 correspondent probablement à un large bâtiment public précédant des quartiers royaux. L'identification d'une salle d'audience et/ou, d'une salle de réunion semble justifiée par les dimensions estimées (10 X 18 m) et la localisation centrale de l'édifice, dans la partie la plus directement accessible du site[458].

10.2.a.iii. Le « Palais aux Cinquante-Deux Chambres »

Le quartier nord-ouest (zones A, B et C) est ainsi défendu par un large fossé (S6, Fig. 10.22) précédé par le « propylée » (S8, Fig. 10.23). Ce dernier arrangement semble opérer comme une structure défensive, à l'image des portes de cités antiques et médiévales fouillées en Inde (Fig. 10. 24 et 10.25). Les portes évoquées créent un passage étroit entouré de fortifications, permettant d'attaquer les assaillants sur leurs flancs[459]. La fonction de la structure quadrangulaire située à l'extrémité nord-ouest du propylée (S7) reste inconnue. Il peut s'agir d'un corps de garde, voire d'un édifice non militaire. L'identification d'un espace religieux est pour l'instant indémontrable. L'orientation au sud-est n'est observée sur aucun temple inventorié, les directions privilégiées étant le nord et le sud.

Les deux levées de terre parallèles au fossé S6 comportent un étroit chemin de ronde. Il

[458] Par ailleurs, des textes théoriques prescriptifs comme le *Dharmasūtra* d'Āpastambha (2.25) indiquent que « devant la résidence [du roi] est la loge, qui est connue comme la Salle d'Audience. Au sud du fort se trouve la salle de réunion avec des portes au sud et au nord afin que l'on puisse voir ce qui se passe à l'intérieur et à l'extérieur ». Olivelle 1999, p. 68. Cette description évoque à certains égards la disposition de la « Salle d'Audience » par rapport au reste du site.

[459] Schlingloff 2013, pp. 72 et suiv.

est actuellement impossible de se prononcer sur la présence ou non d'un muret ou d'une palissade en bois. Cette dernière option semble la plus plausible dans la partie nord-ouest, étant donné que la largeur du chemin de ronde ne dépasse pas 80 cm[460]. Les structures S6 et S8 semblent fonctionner comme des lieux de contrôle de la circulation vers des espaces jugés importants tels que des quartiers d'habitation (le « Palais »). Les zones en question et le temple de Kanakāsundarī sont les plus facilement défendables du site. Il est donc vraisemblable que la structure fouillée par C. Evans constitue une partie d'un complexe d'habitations destinées à des personnages importants (Fig. 10.10 et 10.11). L'archéologue britannique mentionne des descriptions de palais royaux publiées par Ram Niwas Pandey[461]. Il est question d'un « palais à quatre étages et aux murs blanchis à la chaux »[462]. Ces descriptions font en fait partie des premières lignes d'inscriptions sur cuivre de la période post-Khaśa Malla datées de 1393 et de 1404 et décrivant Sinja et Jumla. Les deux inscriptions font état de donations de terres faites par le roi Medinī Varmā (r. 1393-1404)[463], puis par celui-ci et Balirāja (son successeur, r. 1400-1445). Elles commencent respectivement de la manière suivante :

> Dans la meilleure des villes nommée l'illustre Sijā, qui est plaisante pour les chants des femmes sur les toits en terrasses des palais blanchis à la chaux abondant en bonne fortune, dont [les palais] contiennent quatre halls [et ont été construits d'après les plans] Svastika et Nandyāvarta […][464].

Et

> Dans la meilleure des villes Svarṇgrāma, dans la glorieuse Jumlā, qui est plaisante pour les chants des femmes sur les toits en terrasses des palais blanchis à la chaux

[460] L'*Arthaśāstra* de Kauṭilīya (IIIe siècle AEC) préconise de ceindre les cités de trois fossés défensifs (*parikhā* ou *khātād*). Ces fossés devraient avoir une profondeur comprise entre « une fois-et-demi et trois-quarts » de leur largeur et être « couverts de cailloux ou de briques ». D'après Dieter Schlingloff le ratio entre la largeur des fossés et leur profondeur est vérifié par l'archéologie. Le même texte indique que la terre dégagée lors du creusement des fossés doit être utilisée pour ériger un rempart (*vapra*). Ces remparts pouvaient également recevoir un mur sommital en bois ou en pierre (Schlingloff 2013 : 59 et suiv.).

[461] Evans et al., op. cit., p. 35.

[462] Pandey 1997, pp. 139, 144 et 676. Relevons au passage que R. N. Pandey traduit le terme sanskrit *sudhāvala* par « white-washed moon-complexioned ». *Sudhāvala* peut également être traduit par « enceinte (*vala*) blanchie à la chaux (*sudhā*) ». M. R. Pant (2009, pp. 302-304) publie les deux inscriptions avec le terme « *sudhadhavala* », traduit par « palais blanchi à la chaux ».

[463] Le nom de ce roi est également orthographié Medinīvrahma et Medanivrahma. Ce roi est le seigneur de la valllée de la Sinja et de Jumla. Il apparaît dans plusieurs généalogies de lignages comme l'un des fils de Malaivam (Malaya Varmā). Il installe Balirāja dans la vallée de la Tila et pour un temps les deux personnages règnent conjointement sur la région.

[464] Pant 2009, pp. 302-303.

abondant en bonne fortune, dont [les palais] contiennent quatre halls [et ont été construits d'après les plans] Svastika et Nandyāvarta […][465].

Les eulogies indiquent dans les deux cas que ces palais comportent des « halls », ou « quatre corps de logis (*śālā*)[466] » et sont construits selon les prescriptions des plans s*vastika* et *nandyāvarta*.

C. Evans formule plusieurs arguments et contre-arguments pour identifier ou non le site comme celui du palais ou de la capitale des Khaśa Malla. Il est par ailleurs de l'avis que le bâtiment en question (S5) ne devait pas dépasser deux étages (Fig. 10.11). Ce fait est pour l'instant invérifiable et ne tient visiblement pas compte de la probable existence d'étages en bois. Par ailleurs, la pertinence d'une comparaison entre une description littéraire inscrite dans un contexte panégyrique et des faits archéologiques peut se révéler hasardeuse. À cet égard, la traduction peut porter à confusion. En effet, les considérations de C. Evans se fondent sur les travaux de R. N. Pandey qui traduit le terme *śālā* en « étage ». Or il peut également être question de corps de logis ou d'ailes. Les inscriptions de 1393 et de 1404 font état de non pas un, mais de plusieurs palais. Comme l'indique C. Evans lui-même, le site aurait connu deux périodes de construction. Ces phases sont basées sur deux datations au radiocarbone (C14) et ont fourni les dates suivantes : 1270-1420 et 1650-1810. Il est donc laborieux d'évaluer, dans l'état actuel de nos connaissances, à quelles périodes le bâtiment en question a effectivement été construit et l'évolution de son plan et de son élévation.

10.2.a.iv. Mobilier archéologique

En ce qui concerne le mobilier découvert en fouille, C. Evans et son équipe ont mis au jour 345 tessons de céramiques, répartis en quatre types (numérotés A à D, Ch. 9). Certains tessons présentent des décors géométriques (Fig. 9.3). Les autres artefacts consistent en : un bracelet en verre (complet), sept fragments du même type d'objet et un fragment d'anneau en verre, un coquillage cauri, trois objets en fer dont un poinçon ou une pointe de flèche et trois *tsha-tsha* (Fig. 10.26). Deux des *tsha-tsha*, no. 2 et no. 3, correspondent respectivement aux types VI et XI de la présente étude (Fig. 9.7 et 9.8). Le *tsha-tsha* no. 2 provient sans doute de la grotte de Lamagupha (SIJ39). Les *tsha-tsha* de type XII ont été répertoriés à la grotte de Syaule (SIJ46), située à une dizaine de kilomètres à l'est de Sahubada.

[465] Pant 2009, pp. 303-304.

[466] M. R. Pant traduit *śālā* par l'anglais « hall » (Pant 2009, pp. 302-304). Je suis ici la traduction de Bruno Dagens qui propose, dans le cadre de son étude du *Mayamata*, le terme de « corps de logis » (Dagens 1976, p. 26).

La chronologie des artefacts découverts lors des fouilles de 2000 est limitée par l'absence de datations par thermoluminescence des céramiques. Les *tsha-tsha* appartiennent pour leur part à des typologies répandues entre le Ladakh et Lhasa et sont datables entre le XII^e^ et le XIV^e^ siècle[467].

10.2.a.v. Architecture palatiale : sources épigraphiques et faits archéologiques

Revenons sur la mention des plans *svastika* et *nandyāvarta* qui commanderaient la conception des palais de Sinja et de Jumla. Les plans *svastika* et *nandyāvarta* font partie des huit schémas organisationnels commandant l'agencement de villages idéaux. Ils sont notamment décrits dans des traités d'art et d'architecture (*Śilpaśāstra*) tels que le *Mayamata* et le *Mānasāra* (env. V^e^-X^e^ siècle). Ces principes directeurs sont également appliqués en architecture. Ainsi le plan *svastika* est celui « qui correspond à la résidence des rois » et le village *nandyāvarta* est apte à recevoir la « résidence des dieux des brahmanes »[468]. Le texte du *Mānasāra* prescrit que le village *nandyāvarta* doit comporter une, trois, cinq ou sept larges rues (*rathya*)[469], et que « dans la partie de Varuṇa (ouest) doit se trouver l'Empereur ; cette règle fait référence au palais ; de la même façon le palais royal peut être situé dans (la partie) Mitra (ouest), dans la partie Jayanta (nord-est) ou Rudrajaya (nord-ouest) ; dans les mêmes parties doivent également se trouver les maisons de la classe des guerriers[470] ». Le village *svastika* a des rues organisées sur le motif du même nom[471], avec huit portes. Les palais royaux peuvent y être bâtis « dans la partie centrale des quatre points cardinaux ou aux points intermédiaires ; ils peuvent aussi être construits […] au milieu des quatre parcelles[472] ». Appliqué à l'architecture, le plan *nandyāvarta* décrit une maison à six étages, un bâtiment construit sur un axe sud-est, qui doit avoir des portes sur toutes les façades sauf à l'ouest ou un pavillon à trente-six colonnes[473].

Le *Mayamata* définit les maisons à quatre corps de logis (*catuśśāla*) comme appartenant à cinq catégories, dont les formes *svastika* et *nandyāvarta*[474]. Il existe cinq types de plan

[467] Kunsang Namgyal Lama, communication personnelle.
[468] Acharya 1946a, pp. 64 et suiv.
[469] Acharya, op. cit., p. 73, v.192-193.
[470] Acharya, op. cit., p. 74, v. 223-225.
[471] Acharya, op. cit., p. 81, v. 333-336.
[472] Acharya, op. cit., p. 83, v. 366-368.
[473] Respectivement d'après les textes du *Mānasāra*, de la *Bṛhat Saṁhitā* et du *Suprabhedāgama*. Cf. Acharya 1946a, p. 388, v. 255 ; 1946b, pp. 256-257.
[474] Dagens 1976, p. 26. Ce texte mentionne également les palais *svastika* et *nandyāvarta* mais se limite à leur simple énumération.

nandyāvarta et le plan *svastika* peut également avoir plusieurs variantes[475]. Tous deux concernent des maisons comportant un préau central entouré de corps de logis. Dans le cas des maisons *nandyāvarta* il est précisé que les toits sont en terrasse. Un point essentiel, fréquemment rappelé aux architectes, est le parallèle entre la maison de l'homme et la maison des dieux : « l'homme avisé doit la disposer comme un temple[476] ».

Un relevé fait par C. Evans et son équipe restitue de manière approximative la morphologie des bâtiments excavés (S5, Fig. 10.11). Les archéologues proposent une succession d'édifices générant quatre toits-terrasses. La terrasse la plus élevée se trouve sur un bâtiment à deux étages situé à l'extrémité nord-est. Cette reconstitution correspond à l'architecture domestique vernaculaire encore pratiquée de nos jours. Elle donne également une profondeur exceptionnelle à l'ouverture des textes mentionnés plus haut : « Dans la meilleure des villes nommée l'illustre Sijā, qui est plaisante pour les chants des femmes sur les toits en terrasses des palais blanchis à la chaux ». Ces chants, ce sont ceux des *maṅglyāri*, des femmes « instruites ». Leurs chants, les *maṅgal* (de *maṅgala*, « auspicieux »), sont principalement exécutés lors des festivals religieux et des mariages et, qui plus est, sur les toits-terrasses des maisons (Fig. 10.28)[477]. Il ne s'agit donc pas seulement d'une formule normée (qui réapparait dans un édit de 1422[478]) mais de faits culturels authentiques.

La forme *nandyāvarta*, que Robert Beer traduit par « boucle du bonheur »[479], est une version élaborée du motif de *svastika* dont une variante est le *śrīvatsa* bouddhique (Fig. 10.29). L'identification de tels principes directeurs dans le plan du « palais » de Sahubada/Sinja est pour l'instant impossible. Les murs relevés par C. Evans ne permettent pas d'inférer que ces modèles canoniques aient été suivis. Par ailleurs, il semble évident que la maison du roi devait être une version plus grande et plus élaborée que la maison vernaculaire typique. Or l'architecture domestique contemporaine est largement adaptive (du fait, en partie, de la topographie) et l'on imagine difficilement la mise en place d'ordonnances telle que celle commandant l'absence de fenêtres à l'ouest. Bien que les inscriptions citées plus haut fassent référence aux plans *nandyāvarta* et *svastika* uniquement dans le cas des palais, un point commun apparaît entre le plan urbain *nandyāvarta* et l'interprétation émique du site. La zone A, à l'extrémité nord-ouest du site, est localement identifiée comme le secteur des gardes (*senā*). De même, le bâtiment dit

[475] Dagens, op. cit., pp. 52-62.
[476] Dagens, op. cit., p. 60.
[477] G. Campbell indique que les *maṅgal*, récitées en langue jumli, seraient semblables, sur le plan structurel, à des chants tibétains. Cf. Campbell 1978, pp. 219-220, 234-235, 246 et 251 ; Yasuno 2018.
[478] Pant 2009, pp. 306-307.
[479] Beer 1999, p. 176.

du « palais » est également situé dans la partie nord-ouest de l'éperon. Ces éléments concordent avec la prescription du *Mānasāra* déjà relevée plus haut qui indique que « dans la partie de Varuṇa (ouest) doit se trouver l'Empereur ; cette règle fait référence au palais ; de la même façon le palais royal peut être situé dans (la partie) Mitra (ouest), dans la partie Jayanta (nord-est) ou Rudrajaya (nord-ouest) ; dans les mêmes parties doivent également se trouver les maisons de la classe des guerriers ». Faut-il dès lors interpréter la fonction supposée de cette partie du site comme l'application fidèle d'un texte sanskrit ? L'éperon de Sahubada restreint les possibilités d'agencement et est naturellement orienté nord-ouest/sud-est, ce qui fait apparaître le facteur topographique comme la principale contrainte d'aménagement du site.

La forteresse d'Ajayamerukot (DDL18, Fig. 10.30 et 10.31), dans le district de Dadeldhura, est également bâtie sur un éperon rocheux orienté nord-est/sud-ouest. Une inscription daterait l'édification du « château » dans le dernier quart du XIV^e^ siècle[480]. Il s'agit d'un site de la dynastie Raika (ou Rainka) de Doti pour lequel j'ai pu relever au moins deux phases d'occupation indiquées par des remplois architecturaux. Les bâtiments sont placés sur toute la longueur de l'éperon. La structure S7, au centre, apparaît comme un édifice d'importance marqué par une porte saillante. La partie sud-est est semblable à la zone nord-ouest de Sahubada/Sinja : il s'agit d'une terrasse terminale dont l'élévation est inférieure par rapport à celle de l'espace précédant. Un mur (S10) distingue cette zone du reste, localement connue pour le tunnel creusé dans la montagne et permettant d'accéder à la rivière en contrebas[481]. L'interprétation locale de cet espace est qu'il s'agit du quartier des esclaves, et non de celui des guerriers, comme c'est le cas à Sahubada/Sinja. La pertinence de ce raisonnement est pour l'instant invérifiable mais démontre que des topographies semblables peuvent trouver des explications sensiblement différentes mais également valides en l'absence de recherches archéologiques.

La référence aux modèles *nandyāvarta* et *svastika* n'est pour l'instant guère concordante avec le plan de la structure S5 de Sahubada. Dans ces conditions, que signifie l'usage de telles références culturelles ? L'emploi de la terminologie « sanskritisante » indique que les individus en charge de la rédaction des édits royaux étaient au fait, au moins en partie, des textes canoniques d'art, d'urbanisme et d'architecture indiens que sont les *Śilpaśāstra*. De telles connaissances ont pu être apportées par des lettrés originaires du sous-continent, dont le souvenir est conservé dans certains documents. L'inscription de Krācalla de 1223 faisait déjà l'élogieuse mention d'un brahmane bengalais nommé Rudra Bhaṭṭa Nārāyaṇa[482]. Ce dernier est versé dans

[480] Pandey 1997, p. 677.
[481] Ce tunnel est également mentionné par R. N. Pandey (1997).
[482] Joshi 2009, pp. 335-338.

diverses disciplines : logique, poésie, tantrisme, astrologie, etc. Il fait certainement partie de la cour du roi, qui le protège et rétribue ses services par des dons de terres. En 1255 un érudit (pandit) Kashmiri du nom d'Abhayayī fait également partie de la cour d'Aśokacalla[483]. Dans la plupart des inscriptions connues et publiées à ce jour, le langage savant exprimé en sanskrit ou en proto-pahāṛī est formulé par des Jaisī (Joisī ou Joshi) ou des Lekhaka[484]. Les Jaisī du Népal occidental font partie de la caste des Brahmanes même si le terme *lekhaka* semble d'avantage faire référence à une occupation professionnelle, celle de scribe, qu'à une caste en tant que telle[485]. Ces scribes rédigent des actes administratifs dont le contenu consiste largement en hommages emphatiques du souverain mais dont les ultimes bénéficiaires sont les Brahmanes. Medinī Varmā, appartient à la seconde génération de rois de la période post-impériale. Le recours à une élite intellectuelle faisant usage d'un langage aussi lettré constitue donc encore, entre le XIV^e^ et le XV^e^ siècle, un faire-valoir culturel instrumentalisé dans l'affirmation politique de tel ou tel souverain et des individus de statut supérieur.

Ces considérations démontrent que la structure S5 de Sahubada ne correspond pas, dans l'état actuel de nos connaissances, à un bâtiment de plan *nandyāvarta* ni *svastika*. S'agit-il alors seulement de métaphores littéraires établissant le prestige du roi Medinī Varmā ou bien faut-il chercher ailleurs pour trouver de tels plans ?

10.2.b. Le temple de Kanakāsundarī

La zone G (SIJ02) comporte le temple de Kanakāsundarī (SIJ02.01, S14). Un fossé (S18) sépare l'édifice d'une autre terrasse au sud-est. Ensemble, ces deux espaces constituent un second pôle d'occupation majeure par rapport au reste du site. Je décrirai dans un premier temps le complexe du temple, à priori récent, avant de passer au matériel archéologique conservé dans ce complexe et aux sculptures découvertes il y a peu sur la terrasse sud-est. L'aspect religieux du site sera ensuite mis en relation avec l'architecture.

10.2.b.i. Architecture du temple

L'ensemble du complexe de Kanakāsundarī était en reconstruction lors du relevé de 2018. Bien que les bâtiments ne présentent aucun problème structurel, un budget de 38 lakhs

[483] Inscription de Bodhgaya de LS 51 (Vidyavinoda 1914 ; Pant 2009, p. 310).
[484] Adhikari 1997, pp. 85-86, n. 3. Comme le note M. R. Pant les Jaisī constituent 90 % des donataires des inscriptions (Pant 2009).
[485] Visvanathan 2014.

(l'équivalent, en 2019, de 30 300 euros) a été alloué par le DoA pour le démantèlement et la reconstruction intégrale. Bien que discutable, surtout dans le contexte d'abandon général de la plupart des monuments patrimoniaux de la région, cette dépense a néanmoins permis de financer la fabrication de nouvelles sculptures ornementales et ainsi de soutenir la perpétuation des arts locaux. La description suivante est principalement fondée sur des observations faites en 2014.

Le plan général du temple évoque un édifice d'aspect foncièrement défensif (Fig. 10.33). En dehors de la porte principale et d'une porte d'accès menant à une cuisine, aucune autre ouverture n'est pratiquée dans la maçonnerie des murs extérieurs. Le bâtiment d'enceinte mesure 13 X 15 m et l'épaisseur des murs est d'environ 60 cm. Dans l'espace central se trouve une petite cour occupée au milieu par le temple de Kanakāsundarī (Fig. 10.32). L'accès à la cour se fait par le nord-ouest. Le bâtiment d'enceinte et le temple central sont couverts par des toits à deux pentes en tôle ondulée. Les murs sont tous élevés avec un appareillage en pierres grossièrement taillées liées par un mortier de terre. Des chaînages en bois sont placés dans la longueur des murs. L'élévation générale est relativement basse, avec un niveau unique de 2 m de haut. Les angles de l'enceinte contiennent chacun une chapelle signalée par un toit plus élevé que les corps de bâtiments centraux (cf. *infra*). Entre les chapelles se trouvent des pièces rectangulaires servant de cuisine, de lieu d'accueil ou de pièces de stockage.

Le temple central, dédié à Kanakāsundarī, est orienté au nord-ouest et mesure 3 X 3 m. Son élévation totale est de 5,2 m jusqu'à la pointe faitière. Ce bâtiment semble avoir un étage et demi. Une marche de 50 cm de haut fait le tour du temple et permet notamment de poser des objets divers et variés. Le complexe fait en effet office de musée sans en être un. De nombreux artefacts datant visiblement de la période médiévale sont placés ici et là et peuvent être remployés dans la maçonnerie. C'est le cas d'un magnifique pilier sculpté qui est réutilisé comme linteau du temple central (SIJ02-01.02, Fig. 10.36, Pl. 8.26).

L'aile nord-ouest comporte trois piliers en bois. La partie médiane du pilier le plus au sud est sculptée (Fig. 10.37). Un orant est représenté avec les mains jointes et une tête vaguement évoquée par une forme en goutte d'eau. Au-dessous se trouve un vase en ronde-bosse. Le motif du vase représenté dans la masse d'un pilier de soutien est répandu sur les temples oraculaires de la Karnali (temple de Lāmā à Lekphur (SIJ43), temple de Tharpa (MUG16), etc.). De petits aisseliers décoratifs placés aux angles du temple central reprennent ce modèle. Des versions semblables, toujours en bois, sont également observables dans le district de Baitadi, à Dehimandu (BTD02) et à Tripurasundari (BTD06). Il s'agit du développement du thème du

« vase plein » (Skt. *pūrṇaghaṭa*), qui est un motif décoratif répandu dans l'architecture médiévale du sous-continent indien[486]. Dans la région de Sinja le vase (Skt. *kalaśa*) fait partie des cinquante-deux motifs de la sculpture vernaculaire sous le nom de Kalasyā. À ce titre il est employé comme symbole auspicieux (cf. Annexe 2).

Le plan général du complexe ne semble pas correspondre au motif du *nandyāvarta*. Il est possible en revanche de visualiser un *svastika* en considérant les salles rectangulaires comme les branches externes du motif. Ces branches seraient unies ensemble par une croix centrale qui passerait au milieu du temple central. Cet exercice de visualisation fonctionne approximativement de manière schématique mais il reste indémontrable sur le terrain. À ce titre, le motif *svastika* comme principe directeur de l'architecture n'est observable que sur un site indien, à Sirpur, dans l'état de Chhattisgarh. Un monastère bouddhiste des environs du VII^e^ siècle y présente l'organisation habituelle avec une cour centrale entourée de cellules de moines. La vision (en plan) d'un *svastika* est créée par l'agencement de longs couloirs entre les ailes du bâtiment (Fig. 10.35)[487].

10.2.b.ii. Artefacts médiévaux du temple de Kanakāsundarī

De nombreux artefacts datables de la période médiévale sont regroupés dans l'enceinte du temple. D'autres éléments sont regroupés au bord du chemin de Sahubada. L'inventaire de ces objets est le suivant :

8 lions en pierre : un couple de lions mâles est placé devant le temple de Kanakāsundarī (SIJ02-02 et 04, Fig. 10.38 et 10.39). Il s'agit des seules sculptures de ce type qui ne présentent aucun dommage. Les autres lions (Fig. 10.40) sont tous sévèrement endommagés et il est fréquent que seule la partie inférieure ou supérieure subsiste. Une grande sculpture de lion mesurant 130cm de haut (SIJ02-09) a plus récemment servi d'inspiration pour la sculpture de deux lions en bois quasiment identiques mais de taille inférieure. Un lion en pierre à peine dégrossi est également brisé (SIJ02-10),

2 éléments de fronton (Skt. *śukanāsikā*) de temple *deval* ornés de rosettes (SIJ02-16 et 18). Ces éléments font partie des plus finement exécutés de la Karnali,

[486] L'emploi du motif du « vase plein », avec des gerbes de végétation et de joyaux en dépassant est traçable à partir du IV^e^ siècle dans l'architecture Gupta. Dans l'ouest du Népal, c'est probablement vers le X^e^-XII^e^ siècle, sur le site d'Asigram (DDL06) que le vase fait son apparition.
[487] Huntington 1985, pp. 418-419.

2 pointes sommitales (Skt. *stūpi*) de temples (SIJ02-14 et 15) et 1 disque à oves (Skt. *āmalaka*),

Une paire de montants de porte de temple *deval* (SIJ20 et 21),

Un fragment de pilier de section octogonale et circulaire (SIJ02-22),

Un linteau orné de bas-reliefs historiés (SIJ02-01.01, Fig. 10.41 et 10.42),

Un pilier mémoriel avec une représentation de *stūpa* remployé comme linteau du temple central (SIJ02-01.02, Fig. 10.36),

Un disque en pierre de 40cm de diamètre avec une rosette centrale (SIJ02-06),

2 bouches de fontaine (SIJ02-12 et 13, Fig. 10.48),

Une stèle sculptée de motifs géométriques et d'un motif anthropomorphe (SIJ02-17, Fig. 10.44 et 10.45).

Cet état des lieux révèle que le site contenait au moins deux temples *deval*, signalés par les deux pointes sommitales en pierre (Skt. *stūpi*). Un fragment architectural présentant des motifs floraux et un degré d'exécution unique pour la région (SIJ02-19) a pu être placé sur la façade de l'un de ces temples.

La morphologie du linteau SIJ02-01.01 suggère qu'il s'agissait d'un élément plus long (Fig. 10.41 et 10.42). Deux scènes y sont décrites. À gauche, dans la partie qui devait être au centre du linteau, deux personnages sont représentés assis, les jambes allongées. Il semble s'agir de femmes, chacune tenant une main derrière le cou de l'autre. Les mains libres sont jointes au milieu, paume contre paume. Il pourrait s'agir d'un jeu de main. À droite, un individu se tient debout et semble jouer d'un tambour *mādal*[488]. Sa tête est tournée vers la droite, où se déroule une scène étrange. Un individu est représenté allongé à l'horizontale. Au-dessus et en-dessous de lui se trouvent des formes circulaires étagées sur deux niveaux. Au registre inférieur se trouvent également des lignes courbes et parallèles. Deux ou trois autres personnes sont représentées tout à droite. Elles se tiennent debout et sont vêtues de longues tuniques. La personne de gauche a les mains jointes sur la poitrine. Il est également possible qu'elle soit en train de manipuler des cymbales *tinchu*[489]. Les autres gestuelles ne sont pas claires. L'ensemble évoque une scène de funérailles, avec un musicien et des parents du défunt accompagnant la cérémonie. L'horizontalité du « défunt » et les formes circulaires représentant sans doute des bûches de

[488] D'après l'ethnomusicologue Franck Bernède, il pourrait s'agir d'une variante locale de *mādal* dont le fût ramassé le rapproche des modèles utilisés de nos jours par les populations nomades Raute. Communication personnelle du 16 mars 2019.

[489] Également d'après F. Bernède, communication personnelle.

bois suggèrent cette identification. Dans ce cas les lignes courbes du registre inférieur représenteraient des flammes. Sur le plan technique, et si l'identification est correcte, le sculpteur a évoqué la structure funéraire à la fois par le haut et de côté. S'il s'agit bien d'une scène de bûcher funéraire, la question se pose alors de l'identité du défunt. Sur ce sujet le prêtre interrogé en 2018 (Mr. Yuddha Nanda Kafle, également mentionné plus bas) proposait de lire, de gauche à droite : « un couple, un musicien, Viṣṇu sur le serpent Śeṣa et deux chefs militaires (*senāpati*) ». Dans son explication de la scène de droite M. Kafle indiquait que Viṣṇu était à voir comme une représentation du roi. L'identification de Viṣṇu et du serpent Śeṣa est discutable. Cependant, compte-tenu des atours (musicien, chefs militaires ou parents) disposés autour du « bûcher », il serait alors très probable que le personnage à l'horizontale représente une figure royale.

Une seconde identification, bien différente de la première, peut également être avancée. La *Généalogie des Rois Samāla*[490] évoque en effet l'histoire de la femme d'un certain Dase Damāi qui décapita, grilla et mangea la vache d'un dénommé Deu Mala Caṃ. Apprenant le sacrilège, Deu Mala Caṃ « construisit un bûcher à trois étages, y mit le feu, attrapa la femme de Dase Damāi et la fit brûler [jusqu'à] ce qu'elle fut réduite en cendres[491] ». La présence du musicien central pourrait donc fonctionner à la manière d'un rébus. La représentation d'un joueur de tambour *mādal* signifie, pour les personnes à qui les bas-reliefs sont donnés à voir, qu'il s'agit d'une personne de la caste des tailleurs-musiciens (Damāi). Le bûcher serait alors celui de la femme ayant commis l'un des pires crimes de la loi hindoue : le meurtre (et la consommation) d'une vache[492]. Cette lecture iconographique postule implicitement que le public, majoritairement analphabète, connaît l'histoire qui est dépeinte ou qu'il se la fait expliquer (avec ces conséquences funestes). La datation du bas-relief n'est pas évidente. La spirale incisée tout à gauche est identique à celles que l'on retrouve sur les temples et réservoirs à eau du XIII^e^-XVI^e^ siècle. Mais la spirale est un motif simple qui a pu perdurer bien après les Khaśa Malla.

[490] *Samāla Rājāko Vaṃśāvalī*, Va. 47. La lignée Samāla est affiliée à différents souverains mythiques et historiques de la Karnali. Leur pouvoir s'étendait principalement sur la région de Jajarkot. Une autre généalogie, la *Samālavaṃśāvalī* (Va. 25), a également été publiée par Y. Naraharinath (Naraharinath 1955, 1, pp. 68-69).

[491] Bhattarai 1974, p. 54. D'après la traduction française transmise par M. Lecomte-Tilouine.

[492] La *Manusmṛti* élève la vache au même niveau que le soleil, la lune, le feu et les Brahmanes (*Manusmṛti* 4.39 ; 4.48 ; 4.142 ; 5.95, etc.). Le meurtre d'une vache n'est cependant pas puni par des mutilations physiques. Le coupable doit cependant dormir dans l'étable de la vache en question, partager la vie d'un troupeau, se laver avec de l'urine (de vache), etc. durant trois mois (11.108-116). Un autre traité juridique, le *Dharmasūtra de Gautama,* considère le meurtre de la vache comme un des péchés secondaires entraînant l'exclusion de la caste (21.11). Ce crime est égal à celui du meurtre d'une personne de la caste Vaiśya pour lequel le châtiment (Skt. *prāyaścitta*) consiste en trois années d'abstinence et la donation de cent vaches et d'un taureau (21.15-18). Cf. Olivelle 1999, pp. 115-116.

Du côté de la source généalogique, l'histoire est située à l'époque de Deu Mala Caṃ. Caṃ est visiblement une déformation de « Cãd (ou Cand) ṭhakuri de Simtā », que l'on retrouve plus haut dans le texte de la *Généalogie des Rois Samāla*. Les « Cand ṭhakuri » sont vraisemblablement issus d'une lignée originaire du nord-ouest de l'Inde. Il s'agit également du patronyme des rois de la dynastie Chand, que l'on trouve au Kumaon à partir du XI^e^ siècle[493]. Les informations fournies par la chronique généalogique ne permettent pas de préciser l'horizon chronologique du meurtre de la vache.

Le bas-relief du linteau sculpté peut donc représenter le bûcher funéraire d'un personnage important tel qu'un roi ou, selon la seconde proposition, celui d'une personne coupable d'un crime. Dans le second cas l'évocation d'un fait historique ou d'une légende servirait d'illustration des peines potentiellement applicables. Cet hapax iconographique est similaire à une scène de bûcher représentée au bas d'un aisselier sculpté du temple de Hari Śaṅkar à Patan (début XVIII^e^ siècle). Deux personnages armés conduisent un jeune homme sur un bûcher (Fig. 10.43). La scène fait partie d'un ensemble exceptionnel de représentations placées au bas des vingt aisseliers du temple de Viṣṇu. Les sculptures présentent des mutilations infligées à des jeunes hommes ou des jeunes femmes. Le positionnement, à la vue de tous, là où se trouvent souvent des scènes érotiques ou des divinités, indique clairement le rôle didactique de ces images.

Le pilier en pierre SIJ02-01.02 qui sert de linteau à la porte du temple central a été modifié pour convenir à cet usage (Fig. 10.36, Pl. 8.26). Les artisans ont sculpté l'objet sur son côté gauche afin de créer un arc. Les franges de cet arc ont ensuite été décorées de motifs circulaires. À en juger par l'état d'usure générale, cette intervention semble avoir été réalisée à une époque ancienne. La stèle originelle présente pour sa part la représentation d'un stūpa identique à celui que l'on retrouve sur l'une des faces du Kīrtikhamba de Dullu et qui date de 1357 (cf. Ch. 8). Le mantra *Oṃ maṇi padme hūṃ* y est également inscrit en *rañjana*, ce qui incite à postuler que le pilier de Sinja est contemporain de celui de Dullu et qu'il a pu contenir un autre édit généalogique (Skt. *praśasti*) de Pṛthvīmalla. Le contenu de l'inscription est malheureusement perdu en raison de l'érosion de la stèle et des manipulations de remploi postérieures. Il est notable que l'objet a perdu de son importance historique pour être ainsi employé. Il ne semble cependant pas que le texte originel ait été délibérément endommagé.

[493] Les Chand exercent leur pouvoir sur la région en tant que vassaux des Khaśa Malla jusque dans les années 1370 (Handa 2002). La situation change avec l'affaiblissement du pouvoir central Khaśa Malla. Les Chand s'affirment alors comme les souverains du Kumaon jusqu'au XVIII^e^ siècle.

La figure anthropomorphe en bas-relief sur la stèle SIJ02-17 (Fig. 10.44 et 10.45) est identifiée comme la représentation de la déesse Kālikā. Le personnage représenté porte un vêtement long serré à la taille et ses deux mains semblent reposer sur les hanches. Un symbole cruciforme est gravé en-dessous de l'individu.

En 2016, des travaux de terrassement pratiqués sur la terrasse sud-est de la zone G ont mis au jour cinq sculptures en pierre (S19). Malgré de longues discussions avec la police et les autorités locales, je n'ai malheureusement pas pu prendre de photographies de ces objets. D'après mes notes de terrain les sculptures consistent en :

> 1 fragment de buste féminin à la poitrine opulente en pierre blanche de type marbre. Env. 6 cm.
>
> 1 fragment de buste masculin. Env. 6 cm.
>
> 1 fragment de partie inférieure de Bouddha faisant sans doute le geste de méditation (*dhyāna mudrā*). Sous le Bouddha se trouve une base simple ornée d'une frise avec deux losanges et un cercle central. La pierre est noire et finement polie. Env. 5 cm.
>
> 1 fragment de partie gauche de sculpture. Sur la droite on distingue une partie d'auréole. À gauche se tient un personnage non-identifié. Le visage évoque ceux de Kakrevihar. Dans le coin inférieur droit se trouve un tenon cassé. Pierre bleue-grise.
>
> 1 sculpture de Viṣṇu sur le serpent Śeṣa. Lakṣmī est à gauche et masse les pieds de Viṣṇu. Pierre bleue-grise. Certaines textures sont rendues par des stries entrecroisées identiques à celles du Varāha de Tripurasundari.

Le dernier objet (SIJ02-23, Fig. 10.46) est l'une des rares sculptures de la région à représenter Śeṣasāyin. P. R. Sharma en a relevé deux exemplaires à Baijnāth (également appelé Vaidanāth, district d'Achham, Fig. 10.47)[494]. Les stries relevées et le traitement général observables sur le Śeṣasāyin de Sahubada sont identiques à celles que l'on retrouve en effet sur le Varāha de Tripurasundari (BTD06-01). D'autres sculptures de Baijnāth, dont une Cāmuṇḍā et un fragment de Sītā accompagnée de Rāma et de Lakṣmaṇa[495], partagent les mêmes caractéristiques stylistiques. Ces observations font apparaître la circulation des artistes ou, à tout le moins, des productions artistiques religieuses. Malgré l'absence de parallèles stylistiques datés, je propose de dater les sculptures de Baijnāth et de Sahubada de la période située entre les XI^e^ et XV^e^ siècle[496].

[494] Sharma 1972, p. 75.

[495] P. R. Sharma propose d'identifier le personnage central comme étant Lakṣmī (Sharma 1972, p. 76). Or l'individu se tenant au dernier plan tient clairement un arc dans sa main gauche, identifiant ainsi Lakṣmaṇa, le frère de Rāma. Cette disposition est classique de la thématique du trio vishnouite. D. R. Sharma avance la même identification que son homonyme (Sharma 2012, pp. 219-221).

[496] D'après D. R. Sharma les sculptures de Baijnath (Vaidhanāth) sont toutes attribuables au XII^e^ siècle (Sharma 2012, pp. 214-222).

Hayami Yasuno indique qu'une sculpture anthropomorphique en bronze d'une trentaine de centimètres était jadis installée dans le temple de Kanakāsundarī. C'est le dénommé Lāmā qui, d'après les sources orales, aurait trouvé l'image de la déesse, quelque part sur l'éperon rocheux, sous le règne de Jitārimalla[497]. La sculpture a malheureusement été dérobée en juin 1982[498].

Les deux bouches en forme de tête de makara stylisé (SIJ02-12 et 13, Fig. 10.48) doivent provenir d'une seule et même fontaine. L'existence d'une telle installation sur le site est également confirmée par la découverte de fragments de canalisations en terre-cuite (SIJ02-24, Fig. 10.49). Ce type de vestige est fréquemment trouvé par les locaux lors de creusements effectués sur l'éperon ou suite à l'érosion du flanc de la colline.

10.2.b.iii. La légende de Kanakāsundarī et le maṇḍala architectural

Le temple de Kanakāsundarī est desservi par des Brahmanes de différents villages alentour. Les informations présentées ici ont été collectées en mai 2018 auprès de Mr. Yuddha Nanda Kafle (53 ans). Le lignage Kafle fournit la majeure partie des prêtres du temple. Ils auraient initialement migré à Sinja depuis le Kumaon, suite à l'invasion de la région par Krācalla, c'est-à-dire vers 1223. D'après M. Kafle, cette migration vers l'est, volontaire ou forcée, aurait conduit à des donations de terres par le roi. Si une partie importante des Kafle a par la suite émigré vers Kathmandou et le reste du Népal, le lignage est encore rattaché au village de Deharpata, dans la vallée de la Sinja. La charge de prêtre (*pūjārī*) alterne entre les hommes de la lignée. La personne dont c'est le tour occupe la charge pendant un mois et une nouvelle génération de prêtres est instaurée tous les douze ou quinze ans. Les autres spécialistes en charge du temple sont les « responsables » *mālik* (originaires de Ludku et de Laharja) et les serviteurs *bhakta* de Lekhpur[499]. L'histoire de la déesse Kanakāsundarī est ainsi contée par Mr. Kafle :

[497] Yasuno 2018, pp. 249-250. Il ne semble pas s'agir du Jitārimalla de la fin du XIII^e^ siècle, mais d'un souverain plus tardif. Cf. *infra*.

[498] « People also say that the bronze image was so elaborate that local blacksmiths could not have made its like and that it had been discovered in the ground of the spur. […] When I asked if they would purchase a new bronze image, they said that the old image was *sakkali* (genuine) and possessed the spirit of Kanaksundari but that a new one would be a forgery (*nakkali*). The lost *murti* was her physical embodiment but is not considered as the divinity itself. In fact, people do not feel the need to have an image in order to worship Kanaksundari ». Yasuno 2018, p. 246.

[499] Yasuno 2018, pp. 246-248.

> Il y a longtemps le roi avait un serviteur en charge des cuisines. Chaque jour ce serviteur donnait un peu de riz à une pauvre femme, et ce avant le roi. Ce dernier se rendit un jour compte qu'il n'était pas servi en premier. Il pensa qu'il s'agissait du cuisinier qui se servait. Le cuisinier apprit les suspicions du roi et, de peur que celui-ci ne se mette en colère, il lui expliqua qu'une femme venait mendier sa nourriture. Le roi décida d'en avoir le cœur net. Le jour suivant il se cacha pour observer la scène par lui-même. Voyant la femme recevant de la nourriture avant lui, le roi fut pris de colère et voulu la saisir. Mais la femme se transforma en pierre et à partir de ce moment tout commença à aller mal dans le royaume. On fit construire un temple pour y mettre un terme. C'est parce que la femme était nourrie en riz cru brisé (*kanikā*), que son nom est Kanakāsundarī[500].

La légende de Kanakāsundarī produit une explication étymologique intéressante. Selon cette version, le nom Kanakāsundarī est à comprendre comme « La Belle (du/au) Riz Cru Pilé ». D'après une autre lecture, Kanakāsundarī est construit sur « or » (Skt. *kanaka*) et « belle » (Skt. *sundarī*) : « Belle comme l'Or ». L'étymologie émique, relatée par un brahmane au fait du sens sanskrit « originel », développe une polysémie qui permet d'inscrire une histoire mythique dans le paysage local. Le lieu de culte devient également le centre d'une géographie divine plus vaste en incluant Kanakāsundarī comme l'aînée des « Neuf Durgā » (*Nau Durgā*). La liste locale de ces Neuf Durgā (ou Neuf Bhāvanī) est la suivante : Kanakāsundarī, Tripurasundarī, Jālapā, Mālikā, Baḍimālikā, Jayā, Bijayā, Kaumārī et Kālikā[501]. Elles sont considérées comme les sœurs des Douze Frères Maṣṭā, qui constituent un groupe de divinités locales sur lequel j'aurai l'occasion de revenir au chapitre suivant. Une seconde légende associée au temple de Kanakāsundarī identifie le lieu comme un *Śakti Pīṭha*, un « lieu d'énergie ». À l'instar des Pañcakośī de Dullu (cf. *infra*), une partie du corps de Satī serait tombée à l'emplacement actuel du temple de Kanakāsundarī.

Le complexe religieux est donc occupé en son centre par Kanakāsundarī, l'une des Neuf Durgā. Quatre chapelles sont également disposées aux angles de l'enceinte. Au nord se trouve le dieu Lāmā, à l'est Jālapā, au sud Nārāyaṇa (ou Thakurjyu[502]) et à l'ouest Kālikā. Kālikā et Jālapā sont, nous l'avons vu, des sœurs cadettes de Kanakāsundarī[503]. Je n'ai pas pu voir les représentations de ces divinités ni de celle de Nārāyaṇa (Viṣṇu). Le dieu Lāmā, également appelé Lāmā Viṣṇu, est localement célèbre pour diverses raisons. Sa geste (Pa.1) est racontée lors

[500] Une variante de cette histoire est publiée par H. Yasuno (Yasuno 2018, pp. 248-249).
[501] H. Yasuno relève une version différente, d'après laquelle la déesse n'est localement pas considérée comme une des Neuf Sœurs mais que cela est seulement le cas ailleurs (Yasuno 2018, p. 245).
[502] Yasuno, op. cit., p. 246.
[503] G. Campbell note par ailleurs que les Frères Maṣṭā et les Neuf Bhāvanī sont indissociablement nommés par les termes *bhāi* (petit frère) et *bahini* (petite sœur). Campbell 1987, p. 322.

de la transe de certains médiums[504]. Un épisode célèbre de son épopée figure également dans deux généalogies des souverains de Jumla (*Jumaleśvaravaṃśāvalī*, Va. 30 et 31)[505]. Selon les versions l'histoire se déroule sous le règne du roi mythique de Jumla, Jvālāṃdharī, ou d'un autre roi nommé Jitārimalla. Les généalogies de Jumla présentent une discussion entre le roi et Lāmā jouant au *copiḍā* (?). L'action se passe vraisemblablement au palais du roi. Au cours de la partie, Lāmā est pris d'un fou rire qui surprend le roi. Ce dernier lui demande des explications et Lāmā raconte l'histoire d'une danseuse du roi du Kumaon qui perdit son vêtement lors d'une représentation. Le roi envoie des émissaires auprès de son homologue kumaoni afin de s'assurer de la véracité de ses dires. Sur le chemin du retour, les deux hommes tombent dans un précipice mais sont sauvés par Lāmā. Le roi ne croit pas au sauvetage héroïque de ces hommes par Lāmā. Il finit toutefois par se laisser convaincre que Lāmā n'avait en aucun moment failli à sa parole. Profitant d'avoir un tel faiseur de prodiges sous la main, il lui demande de démontrer ses pouvoirs. Lāmā s'y résout et fait surgir, à « Sijā Lāmā Thāḍā », une fontaine d'huile et une fontaine de lait. Le roi insiste ensuite pour que Lāmā exécute ce qui semble être un rituel nommé *virang*. Ce « rituel » déclenche un tremblement de terre qui détruit « le temple Vijayā et le palais de Lāmathāḍā construits par le roi Jvālāṃdharī[506] ».

Lāmā est communément reconnu comme un dieu oraculaire d'origine tibétaine (« je suis un lāmā de Bhota (Tibet)[507] »). Son temple est situé à Lekhpur, à quelques heures de marche à l'est de Sinja. Le dieu est également personnifié, comme tout dieu incarné (Ju. *autine deutā*), par un médium *dhāmī*[508]. Dans le contexte de Sahubada cependant, Lāmā est également considéré comme une divinité cachée (Ju. *guptī deutā*). Il est alors représenté par plusieurs *tsha-tsha* provenant de la « Grotte de Lāmā » (Lāmāgupha, SIJ39)[509]. Ce dieu est donc polymorphe. Outre ses qualités de héros venant au secours des habitants du pays, il est également un dieu destructeur capable de ruiner une capitale royale. Incarné par un médium lors de séances de possession, il est aussi figuré par des représentations matérielles. Le lien entre ce personnage légendaire, d'origine tibétaine, et la royauté de Sinja, est évident de par les faits relevés mais également de par son influence sur la toponymie locale. Il y a la « Grotte de Lāmā » (Lamagupha) et le « palais de Lāmathāḍā construits par le roi Jvālāṃdharī ».

[504] Unbescheid 1987 ; Campbell 1978, pp. 328 et suiv.

[505] Naraharinath 1955, 1, pp. 107-109, 111-113.

[506] D'après la traduction française d'une des *Jumaleśvaravaṃśāvalī* (Va.30) par M. Lecomte-Tilouine.

[507] Va. 30.

[508] Cf. Ch. suivant.

[509] Les *tsha-tsha* en question étaient préservés dans la chapelle du dieu mais ont été volés lors du récent démantèlement du temple.

10.2.c. La destruction du site de Sinja

10.2.c.i. Le pouvoir destructeur du dieu Lāmā

Comme on l'a vu, la destruction du site est évoquée dans plusieurs sources locales. L'un des points communs entre ces sources est la responsabilité de Lāmā. Dans la *Jumaleśvaravaṃśāvalī* (Va. 30 et 31), c'est une action nommée *vīrang*, exécutée sur la demande du roi Jvālāṃdharī, qui cause un tremblement de terre :

> [Le roi parle à Lāmā] « Fais *vīrang* Lāmājyu ». Il répondit « Je ne fais pas *vīrang* ». Pendant un mois le lāmā resta sans rien faire. Puis, comme le roi le harcelait, le *lāmājyu* parla. « Je suis resté ici votre serviteur par l'effet de l'ascèse du roi Jvālandharī[510], après l'avènement du *vīrang* le pays cessera d'exister. Pardon si je le détruis ». [Le roi] dit « Si alors que tu fais *vīrang* notre pays s'en va, qu'il s'en aille. Tu dois le faire ». […] Le *lāmā* parla : « Faites sortir la population de votre pays ». « Soit », dit le *rājā,* et il fit sortir tout le monde et le *lāmā* pendant six *ghaḍi* provoqua un tremblement de terre dans le pays et le temple Vijayā et le palais de Lāmāthaḍa construits par le roi Jvālandharī s'écroulèrent. Les déesses Śrīkānakā Sundarī et Śrītripurā Sundarī se transformèrent en éclairs et s'envolèrent. Du ciel tombèrent sur terre deux tigres (ou lions) noirs. Le pays des Sijāpati fut ruiné. Le roi, le peuple, tous moururent. Le *lāmā*, Paḍyā de Lupa, Piyāra de Thupa alla faire le *darśan* de Šrīmānasarovar Kailāsa Gaurī Devī. Il se tient caché là en ascèse. Voici la coutume des Sijāpati[511].

Le *vīrang* en question pourrait correspondre à la démonstration de pouvoir (Ju. *bhit*) qui est encore pratiquée actuellement par les médiums (*dhāmī*) de la Karnali[512]. Dans la geste du dieu Lāmā (Pa. 1), ce dernier fait « trembler Bijaya Mandir » (« *bijaya mandira hallaya* ») et Lāmā Thāṛo (Lāmāthaḍa) :

> « Fais quelque chose de mauvais », dit (le roi).
> Alors je fis trembler le temple de Bijaya [Bijaya Mandir]
> Et les lions en pierre *jhujhaya*.
> Je fis trembler Lāmā Thāṛo.
> Médiocre était le royaume
> (et) le roi Jālandhari[513].

[510] L'identité de Jvālandharī est également discutée plus loin dans le contexte du Territoire des Flammes de Dullu.
[511] *Jumaleśvaravaṃśāvalī*, Va. 30. D'après la traduction faite par M. Lecomte-Tilouine.
[512] Cette épreuve témoigne du pouvoir des médiums, qui sont alors capables de faits extraordinaires. Shrestha-Schipper 2003. Cf. chapitre suivant.
[513] Unbescheid 1987, pp. 67-68.

Il s'agit là aussi d'une démonstration de pouvoir faite à la demande du roi, et ce malgré les mises en garde émises par Lāmā. Le lien entre les pouvoirs surnaturels du personnage et le tremblement de terre est absent d'une variante locale publiée par H. Yasuno :

> *À l'époque du roi Jitari Malla il y eut un tremblement de terre qui dura six heures. C'était comme si la terre et les cieux étaient renversés. [La déesse] Tripurasundarī s'en alla à Tibrikot mais Kanakāsundarī s'enterra dans la terre.*
> *Un moine tibétain, Lāmā, résidait au palais de Jitari Malla à ce moment-là et montra à la population ses pouvoirs d'amener de la nourriture et la bonne aussi bien que la mauvaise fortune. C'est ce même Lama qui essaya de garder Kanakāsundarī à cet endroit. On dit que Lāmā trouva également sa mūrti […]. Il construisit un temple pour elle*[514].

Le mythème de la destruction de Sinja diffère sur la chronologie des évènements, qui se déroulent soit sous le règne du roi Jvālāṃdharī (Pa. 1 et Va. 31), soit sous celui du roi Vimarīmalla (Va. 30) ou Jitārimalla (Va. 30 et la légende citée ci-dessus). Jvālāṃdharī, le « Porteur de la Flamme », est un personnage mythique très présent dans les généalogies de la région. Son identité exacte reste mystérieuse. Il est mentionné dans plusieurs *vaṃśāvalī* (Va. 7, 10, 14, 21, 30 et 48), bien qu'il demeure impossible d'identifier un personnage historique précis. Il est communément considéré comme le bâtisseur des monuments les plus importants de Sinja : le temple de Vijayā et le palais de Lāmāthaḍa. Deux Jitārimalla sont connus des sources épigraphiques : le premier est un empereur Khaśa Malla, fils d'Aśokachalla, qui règne à la fin du XIII^e^ siècle[515], le second est un souverain de Jumla du début du XV^e^ siècle[516]. L'unique date connue pour le dernier Jitārimalla est 1422. Or R. N. Pandey indique que Bālirāja règne sur Jumla de 1404 à 1445[517]. Si l'assertion de R. N. Pandey est exacte, nous sommes forcés d'identifier le Jitārimalla du XV^e^ siècle comme un souverain contemporain de Bālirāja et partageant le pouvoir avec celui-ci sur la région de Sinja-Jumla, ou comme Bālirāja lui-même. Nous ne disposons en revanche d'aucune information concernant Vimarīmalla.

[514] Yasuno 2018 : 249. Traduction libre depuis l'anglais.
[515] Sharma 1972, p. 35.
[516] Pant 2009, pp. 306-307.
[517] Pandey 1997 : 191-192.

10.2.c.i. Le tremblement de terre de 1505

Bien que discordantes sur le plan chronologique, les sources s'accordent toutes sur la cause sismique de la destruction du palais royal de Sinja. C. Evans propose, sur la base des deux datations effectuées au radiocarbone, que la structure fouillée (notre « Palais aux Cinquante-Deux Chambres ») a connu deux phases d'aménagement : 1270-1420 et 1650-1810[518]. Ce phasage reste temporaire en raison du nombre limité de datations. Il n'en délimite pas moins des horizons chronologiques correspondant *grosso modo* à la période impériale Khaśa Malla et à la période des rois Kalyāla de Jumla.

David Jackson a livré une courte mais précieuse étude des sources historiques indiennes et tibétaines faisant référence à un important tremblement de terre. L'événement, survenu le 6 juin 1505, est ressenti dans l'ensemble de l'Himalaya central[519]. Un témoignage du sud-ouest du Tibet indique que des éclairs auraient précédé les secousses, qui s'étalèrent sur presque deux jours. Les régions les plus affectées sont Guge, Purang, le « pays de Mon » (les zones de collines occupées par des non-Tibétains, au sud de Guge-Purang, autrement dit le Népal occidental) et le Mustang. La biographie de 'Jam-dbyangs rin-chen rgyal-mtshan de Glo bo (Mustang) précise que « de nombreux monastères et des résidences de rois (Tib. *rgyal sa*) s'effondrèrent au sol[520] ». Le début du XVI^e^ siècle coïncide dans la région de Jumla avec un vide épigraphique très prononcé. Un édit sur plaque de cuivre de 1498 du roi Vivoṣarāraj (Viśeṣarāja) n'est suivi par un autre édit daté qu'en 1529 (inscription du roi Bānā Śāhī). Nous avons donc un intervalle de 31 années[521] après lequel les inscriptions des rois locaux sont émises depuis Chhinasim (moderne Kalanga Bazar) et Tiprikot (moderne Tarakot, Dolpo). La consultation des généalogies de lignées révèle également de nombreuses discordances concernant les successions royales. Ces irrégularités concernent les noms des souverains et leur ordre et concordent avec la période du tremblement de terre de 1505 et les quelques décennies qui suivent.

Deux types de hiatus sont ainsi décelables : l'un concerne les sources épigraphiques et l'autre les données archéologiques sur l'architecture du « palais ». Les documents historiques mentionnés par D. Jackson s'accordent sur l'occurrence d'un tremblement de terre destructeur ayant eu lieu en 1505. La puissance de ce tremblement de terre a récemment été estimée à une magnitude de 8,2 (Mw)[522]. Cet événement a clairement marqué la mémoire collective puisqu'il

[518] Evans et al., pp. 32-34.
[519] Jackson 2002. Ce tremblement de terre de juin 1505 a précédé d'un mois un autre séisme ressenti à Kaboul. Il apparaît que les deux évènements ont parfois été confondus en un seul par certains chroniqueurs.
[520] Jackson, op. cit., p. 152.
[521] Et non pas 39, comme indiqué par R. N. Pandey (Pandey 1997, pp. 193-194).
[522] Rajendran & Rajendran 2011.

figure dans les légendes locales[523]. Le tremblement de terre y est en général associé à la démonstration de pouvoir de l'une des divinités principales du panthéon local, le dieu Lāmā. Dans cette perspective il apparaît pertinent d'avancer le tremblement de terre du 6 juin 1505 comme la cause de destruction possible du site de l'ancienne Sinja.

10.2.d. Résumé

L'étude du site de Sahubada démontre qu'il s'agit bien d'un lieu de pouvoir, ou au moins d'un site d'importance stratégique. L'organisation spatiale et les vestiges archéologiques démontrent l'existence d'un complexe résidentiel dont l'importance locale est indéniable. La morphologie exceptionnelle du lieu, sur un éperon facilement défendable, a commandé la conception même du site. Des structures ont été mises en place afin de contrôler la circulation (le « propylée », les fossés de douves, etc.). Trois bâtiments d'importance ont été identifiés avec le « Palais au Cinquante-Deux Motifs », la « Salle d'Audiences » et le temple de Kanakāsundarī. Ce dernier est conçu sur un modèle défensif évoquant certaines prescriptions textuelles des *Śilpaśāstra* que l'on retrouve également mentionnées dans l'épigraphie locale. Le mobilier archéologique découvert lors des fouilles de C. Evans en 2000 et pendant des aménagements en 2016 témoigne de la présence d'objets de prestige d'origines diverses. Ces artefacts consistent principalement en de petites sculptures en pierre facilement transportables.

L'analyse a également relevé que les indices matériels (le remploi du pilier SIJ02-01.02 comme linteau, les datations C14 de C. Evans, les étapes de construction du bâtiment S5) et épigraphiques témoignent de deux faits : premièrement que le site semble avoir connu au moins deux phases d'aménagement et, deuxièmement, qu'un événement destructeur identifiable avec le tremblement de terre de 1505 a eu lieu. Par conséquent le tremblement de terre de 1505 peut être proposé comme marquant le début de la seconde phase d'aménagement du site, avec la reconstruction de certains monuments et le remploi d'éléments antérieurs dans l'architecture. La conjonction des sources orales, épigraphiques et matérielles, constitue un faisceau d'indices qui laissent peu de doute sur l'identification du site de Sahubada comme la Sinja médiévale des empereurs Khaśa Malla. Une enquête archéologique étendue à l'ensemble du site permettra néanmoins de mieux comprendre ses phases d'occupation et de destruction et de dégager un plan général plus précis. Il sera par exemple intéressant de voir si un bâtiment suivant le plan *svastika* ou *nandyāvarta* a en effet existé et si le temple de Kanakāsundarī est à identifier comme

[523] D'autres tremblements de terre auraient touché l'Himalaya central en 1255, 1344 et 1433 (Chanchani 2019, p. 178). Mais leur impact dans le bassin de la Karnali n'est pas aussi fermement attesté que celui de 1505, qui est ressenti du Tibet occidental au Mustang.

l'un des anciens palais royaux. Dans le cas contraire, le temple actuel en question pourrait être identifié avec celui de Vijayā, évoqué dans plusieurs sources orales et qui est aussi détruit par le pouvoir de Lāmā. On peut également suggérer d'identifier ce temple de Vijayā (la Victorieuse, Durgā) avec l'actuel Vijaya Bhagvati de Dullu où se trouvent deux temples médiévaux *deval* (DLK29). Dans cette perspective le récit mythique du tremblement de terre évoquerait la destruction de Sinja et de Dullu. Après la période impériale les rois Kalyāl éditent leurs inscriptions depuis Sinja jusqu'à Viśeṣarāja (inscription de 1498). À partir de 1529, sous le règne de Bhānā Śāhī (r. 1529-1582) le centre du pouvoir du royaume de Jumla se déplace à Chhinasim et Tiprikot. Ce changement peut donc s'expliquer en partie par la catastrophe naturelle de 1505. Le site de Sahubada-Sinja sera néanmoins réaménagé plus tardivement. On sait en l'occurrence que le roi Kalyāl Suratha Śāhī (r. 1719-1769) installe sa capitale à Sinja, ce qui pourrait correspondre à la seconde phase d'aménagement du « palais », datée entre 1650 et 1810. En tout état de cause, d'avantage de recherches *in situ* et de datations au radiocarbone sont nécessaires afin de confirmer les phases d'occupation proposées par C. Evans.

10.3. Dullu

Cette partie exposera tout d'abord le patrimoine archéologique de Dullu et de ses environs immédiats, avant de décrire celui de cinq sites religieux majeurs, faisant partie de l'espace de la Pañcakośī. Cette géographie définit un espace déjà mentionné comme le Territoire des Flammes (*vaiśvānara kṣetre*) qui attirait et attire encore un pèlerinage religieux. La mythologie de ces lieux sera présentée après l'inventaire matériel. Enfin, une carte européenne de la région sera commentée. Ce document date de la fin du XVIII^{e} siècle et offre un aperçu de la première approche « scientifique » du Territoire des Flammes.

10.3.a. Le Territoire des Flammes : archéologie des sites de la Pañcakośī de Dullu

La région de Dullu a fait l'objet d'un rapide inventaire archéologique des vestiges visibles en surface (Fig. 10.50). L'étude d'une partie des sites du réseau de la Pañcakośī permet de reconstituer le paysage architectural et artistique régional et de mesurer l'importance de Dullu comme centre de pèlerinage. L'attention sera portée sur les sites de Pādukāsthān,

Nābhisthān, Sīrasthān, Lalāṭ et Dhuleśvar. Il s'agit de sites connus pour leurs flammes naturelles, en activité ou non. Ces lieux sont parmi les plus récurrents dans les mythes locaux concernant le territoire de la Pañcakośī, le « territoire des cinq flammes ». Je présenterai d'abord un résumé du patrimoine archéologique médiéval de Dullu, avant de dresser l'inventaire des sculptures relevées. Les sites de la Pañcakośī ont fait l'objet de nombreux remaniements architecturaux. L'influence du style néwar est très perceptible, principalement sur la toiture des bâtiments qui emploient de petits aisseliers en bois pour soutenir des toits saillants étagés. Seuls les temples de Pādukāsthān et de Lalāṭ présentent un plan et une élévation d'époque médiévale. Même si la flamme naturelle y est aujourd'hui éteinte, il n'a pas été permis de relever les mesures du temple de Pādukā ni d'en faire un examen approfondi. Le plan qui en est présenté demeure donc approximatif.

10.3.a.i. Dullu et ses environs

Située au cœur du district de Dailekh, l'agglomération moderne de Dullu s'étend sur une ligne de crête orientée sud-nord (Fig. 10.50). Plusieurs rivières parcourent l'aval du massif en l'encerclant. Il s'agit au nord-ouest de la Paduka Khola, qui coule de l'est vers l'ouest pour rejoindre la Karnali qui forme une limite naturelle occidentale avec le district d'Achham. À l'est se trouve la Chhamghat Khola, qui descend du nord vers le sud avant de s'incurver pour devenir la Lohore Khola, qui se jette finalement dans la Karnali.

La colline de Dullu est parsemée de nombreux sites comportant essentiellement des piliers mémoriels, des fontaines et des temples. Ils sont ici succinctement évoqués afin de présenter le cadre archéologique général. Depuis Nābhisthān, à l'est de Dullu, un chemin mène au groupe de sept piliers qui ont donné le nom de Satkhamba à la localité (DLK19). Les piliers ont été arrangés en ligne au bord du chemin après le passage de Marc Gaborieau en 1969 (Fig. 8.1 et 8.2). D'après certains locaux l'arrangement aurait été fait par Yogi Naraharinath. Leur décor orfévré en fait des pièces uniques pour la région, de par la densité des motifs et leur qualité d'exécution[524]. Six des piliers comportent des inscriptions datées comprises entre 1334 et 1342. Ils appartiennent tous au type de pilier D (cf. Ch. 8). En continuant vers le nord, vers Dullu, le chemin passe devant un réservoir, localement connu sous le nom de Patharnauli (« réservoir en pierre »), bâti en 1354 par un ministre de l'empereur Pṛthvīmalla, nommé Devavarmā (DLK16,

[524] Ces artefacts sont plus précisément décrits dans le Ch. (chapitre de description du corpus archéologique).

cf. Ch. 6)[525]. Un second réservoir, le Koparnauli (« réservoir en cuivre »), se trouve à quelques mètres à l'est, à côté d'une stèle inscrite du *mantra* bouddhiste *Oṁ mani padme huṁ* en caractères tibétains (DLK17). Dans la partie sud du bazar de Dullu se trouve un alignement de huit piliers mémoriels parmi lesquels se trouve le Kīrtikhamba érigé en 1357 par l'empereur Pṛthvīmalla (env. 1338-1358). Le pilier est inscrit en *devanāgarī* sur les deux faces (DLK26-01, Fig. 2.4 et 2.5). Dans la partie supérieure de chaque face est incisé un *stūpa* au-dessous duquel est inscrit le mantra *Oṁ mani padme huṁ* en caractères *rañjana*.

Plus au nord, le site du Dharma Gaddi (« trône de la loi », DLK20, Fig. 10.51) comporte plusieurs sculptures en ronde-bosse et en haut-relief d'affiliations bouddhistes et hindouistes. Signalons quelques divinités bouddhistes : un Buddha (DLK20-05, Fig. 10.52), un Ṣaḍakṣarī Lokeśvara (DLK20-02), et la tête d'un potentiel Avalokiteśvara (DLK20-09, Fig. 10.53, volé en 2003). Une autre sculpture, également identifiée comme Avalokiteśvara est placée dans une niche (DLK20-07, Fig. 10.54). Le visage du personnage, assis en « position d'aise royale » sur une colonne, a été volontairement endommagé. Toutes les sculptures bouddhistes relevées présentent des marques de vandalisme iconoclaste, un fait sur lequel je reviendrai plus loin. L'état du buste dit « d'Avalokiteśvara » et de l'Avalokiteśvara assis sur la colonne tendrait par conséquent à y identifier des personnages bouddhistes. La présence du bouddhisme en ce lieu est également attestée par une stèle inscrite mais illisible décorée d'un *stūpa* incisé en partie supérieure (DLK20-01, Pl. 8.7). Une stèle de Viṣṇu et Lakṣmī ne présente quant à elle aucune marque de vandalisme (DLK20-06, Fig. 10.55).

Les environs directs de Dullu ne comptent que deux temples *deval* tenant encore debout (Vijaya Bhagvati, DLK29, Pl. 4.10). Les autres sont situés plus au nord, à Rawatkot (DLK28, Pl. 4.8 et 4.9), Chhadane (DLK30) et Lamji (DLK32, Fig. 4.11). À l'est de Dullu, sur une colline jumelle, le bazar de Dailekh et ses environs constitue un second ensemble de sites archéologiques. Cette zone comporte notamment l'impressionnant complexe de Bhurti (DLK01, Pl. 4.1), qui compte 23 temples *deval* et une fontaine.

[525] L'inscription sur le linteau du réservoir (Skt. *vāpi*) indique que celui-ci est doté de cinq *caitya* (stūpa). Un seul *stūpa* est aujourd'hui en place. Il doit s'agir de l'élément central, qui devait être entouré par quatre autres, comme c'est le cas au-dessus de la fontaine de Bigare (JUM01, Fig. 7.6, Pl. 7.1). La même année, le donateur Devavarmā commissionne la construction d'un autre réservoir à Kuchigaon (Achham). Il est encore mentionné dans une inscription de 1358. Cf. Adhikary 1988, p. Xxviii ; Pant 2009, pp. 301-302 ; Sharma 2012, p. 230-231.

10.3.a.ii. Pādukāsthān (DLK27)

Pādukāsthān (ou Pādukā) est situé au nord-ouest de Dullu, sur la rive sud de la rivière éponyme (Pādukā Khola). Le site comporte plusieurs bâtiments d'époque récente, à l'exception du temple de la flamme (DLK27-07), et de nombreux artefacts en pierre sont disposés par groupe sur l'ensemble du site. Neuf zones ont été délimitées, du nord vers le sud (Fig. 10.56):

Temple de Bhairam (DLK27-01) : À l'extrémité sud du complexe se trouve une bâtisse en béton nommée Temple de Bhairam. Les trois pièces du temple contiennent des sculptures en pierre placées sans hiérarchie apparente (Fig. 10.57). L'inventaire des sculptures compte treize œuvres : un orant ou disciple du Buddha (DLK27-01.01), deux Śiva « Kiranteśvar » (DLK27-01.02), un Śiva (DLK27-01.03), un tigre ou lion (DLK27-01.04), deux Sūrya (DLK27-01.05 et 06), trois Viṣṇu dont deux sur Garuda (DLK27-01.07, 12 et 13) et un Gaṇeśa (DLK27-01.10).

« Zone des piliers » (DLK27-02) : Directement au nord, sur une terrasse inférieure, sont installés des piliers mémoriels en pierre, au nombre de neuf (DLK27-02.01, 02, 04, 05, 06, 07, 08, 11 et 12) ainsi que quelques éléments d'architecture (Fig. 10.67). Deux linteaux de temples sont ornés d'un bas-relief central représentant Gaṇeśa (DLK27-02,16 et 17). Le linteau DLK27-02.17 comporte une inscription en *devanāgarī* datée de SS 1384 (1462 EC, Fig. 10.74). Signalons également une stèle avec un personnage masculin central bedonnant, assis les mains jointes sur le torse et encadré par deux autres individus de taille plus réduite (DLK27-02.03). Celui de droite se tient sur un pied dans une position de danse ou de yoga. Au nord-ouest de ce secteur se trouvent une multitude de monticules de pierre et de terre qui sont les tumuli funéraires, ou *samādhi,* des anciens desservants du site.

Petite cellule « Kuwa » (DLK27-05) : Un petit chemin descend depuis la terrasse des piliers et longe une cellule en pierres sèches comportant des remplois d'éléments architecturaux (Fig. 10.59 et 10.92).

« Zone des sculptures » (DLK27-04) : Une fois la cellule DLK27-05 passée, on accède à une large terrasse avec à l'est un arbre entouré d'une plateforme faite de remplois et entourée d'une multitude de sculptures et de fragments architecturaux (Fig. 10.60). Les principaux artefacts comprennent : deux piliers mémoriels (DLK27-04.01 et 02), un Viṣṇu et Lakṣmī sur Garuda (DLK27-04.03), deux lions ou tigres (DLK27-04.10 et 11), deux fragments de sculptures de Jina (DLK27-04.12 et 14), un Sūrya debout (DLK27-04.13), un Buddha brisé (DLK27-04.15), une inscription datée de SS 1221 (1299 EC, DLK27-04.16) et un Nandi (DLK27-04.17).

Maison du Foyer (DLK27-06) : À l'ouest de la zone des sculptures se trouve un bâtiment à colonnade contenant un foyer de renoncement, d'où l'appellation de Dhuni Ghar, la Maison du Foyer. À l'intérieur ont été installés deux linteaux de temple ornés de volutes en bas-relief et un pilier (DLK27-06.01, Fig. 10.61). Ce dernier élément est couronné d'un disque à oves semblable à ceux des temples *deval*. La couleur noire de l'objet lui vaut le nom de Kalo Bir, le Héros Noir.

Groupe d'artefacts ouest (DLK27-09) : Une plateforme avec des sculptures et d'autres éléments d'architecture est aménagée quelques mètres derrière le Dhuni Ghar. On y trouve notamment une stèle avec un bas-relief de Gaṇeśa (DLK27-09.01) et plusieurs éléments d'architecture religieuse (*stūpi*, linteaux, etc.).

Chapelle de Ganeśa (DLK27-03) : Une cellule en pierres sèches constituée de quelques éléments de remploi est aménagée sur le flanc de la terrasse au nord de la Maison du Foyer (Fig. 10.62). La chapelle est orientée au nord et abrite une sculpture en haut-relief de Gaṇeśa (DLK27-03.01).

Temple de la Flamme (DLK27-07) : Voir *infra*.

Bâtiment en ruine (DLK27-10) : À quelques mètres à l'est du temple de la flamme se trouve le mur d'un ancien bâtiment (Fig. 10.63). Environ 2 m d'élévation sur 1 m de largeur dépassent d'une terrasse à moitié emportée par la rivière.

L'inventaire des sculptures représentant des divinités ou leurs véhicules comprend 77 pièces (Fig. 10.136). Sur ce total, seules trois sculptures sont d'affiliation bouddhiste. Il s'agit premièrement d'un Buddha sculpté dans la niche en bas-relief d'un pilier mémoriel datable du règne d'Aśokacalla (env. 1255-1280, DLK27-02.04, 196 X 45 X 46 cm, Fig. 10.64 et 10.65). Le Buddha fait la *bhūmisparśamudrā* et est encadré par les piliers architecturés de la niche. Une inscription de cinq lignes est incisée au-dessus et indique : « Hommage à Bouddha. Longue vie au glorieux Aśokacalla. Le temple de Saŭna Kārkī et Sāūkā Karkyāni »[526].

Un second Buddha assis et exécutant la *bhūmisparśamudrā* est conservé dans la « zone des sculptures » (55 X 40 X 11 cm, DLK27-04.15, Fig. 10.66). La partie supérieure de la sculpture est perdue. La troisième sculpture représente un orant debout avec les mains jointes (75 X 35 cm, DLK27-01.01, Fig. 10.67). Elle est temporairement identifiée comme d'affiliation bouddhiste en raison de la coiffe en petite boules à l'image de celles d'un Buddha. Le front est enveloppé par un bandeau à décor de volutes. La gestuelle (Skt. *añjalimudrā*) n'est cependant

[526] « *Oṃ namo budhāyeḥ | śrīasokaccalladevasc-iraṃjayatuḥ | saŭna kārkī sāūkā karkyāniko devalaḥ* ». Cf. aussi Adhikary 1997, p. x ; Pant 2009, p. 317 ; Sharma 2012, pp. 72-74.

pas celle d'un Buddha et il s'agirait donc plutôt d'un disciple de ce dernier, tel que Śāriputra ou Maudgalyāyana, que l'on voit fréquemment représentés debout, sur des stèles de ce type dans la vallée de Kathmandou. La ceinture ornée de volutes et les bracelets du personnage peuvent également identifier un donateur (royal ?) s'étant fait représenter avec la coiffure du Bouddha. Cette sculpture est presque identique à celle d'un autre orant relevé sur le site voisin de Nābhisthān (DLK15-19, Fig. 10.100) et qui, comme on le verra plus loin, pourrait être datée du XIII^e^-XIV^e^ siècle.

L'artefact DLK27-04.12 (Fig. 10.68) est une stèle sculptée en haut-relief présentant le buste et le visage de ce qui a été identifié comme un Jina[527]. Le personnage a la même coiffe que celle visible sur la stèle de l'orant royal ou du disciple du Buddha mentionné à l'instant. Le bord gauche de la stèle présente des traces de décor de volutes. Des caractères *devanāgarī* très érodés sont inscrits sur le côté gauche. D'après Mohanprasadh Khanal l'inscription est datée de 1214 (EC)[528]. D. R. Sharma doute de cette lecture et considère que la sculpture est datable de la fin du XII^e^ siècle. Toutefois cet auteur se base sur un rapprochement stylistique intenable avec une sculpture de temple publiée par Kanti Prasad Nautiyal[529]. Comme ce dernier l'indique il s'agit d'un style datable du XII^e^-XIII^e^ siècle et attribuable aux artistes de l'école artistique Māru-Gurjara, que l'on retrouve également à l'œuvre au temple de Kakrevihar (SRK02). Or l'élément en question, provenant de Dwarahat dans le Kumaon (Uttarkhand) présente un Jina assis en position du lotus et aucune ressemblance stylistique n'est observable entre les deux représentations. Une autre sculpture (DLK27-04.14, Fig. 10.69) identifie clairement un Jina. Sur cette image également endommagée, seule la partie inférieure d'un personnage debout et nu (le sexe visible) est conservée.

La sculpture de disciple du Buddha ou d'orant royal présentait un personnage vêtu d'une longue robe. Cet attribut vestimentaire se retrouve sur l'une des sculptures préservées dans le temple de Bhairam (80 X 40 cm, DLK27-01.02, Fig. 10.70). L'individu a une tête ovale et deux mains qui semblent saisir un arc à droite et un objet allongé (une flèche ?) à gauche. Il paraît évident, à en juger par la forme de l'objet, qu'il s'agit d'un remploi d'élément de maçonnerie de temple *deval.* L'iconographie évoque une autre sculpture se trouvant également dans le temple de Bhairam (DLK27-01.11, 27 X 20 cm, Fig. 10.71). Le personnage représenté se tient debout, bedonnant, avec un arc et une massue dans le dos. M. Lecomte-Tilouine rapporte qu'il est localement identifié sous le nom de Kiranteśvar, le Seigneur des Kīrat[530]. Il est possible que

[527] Sharma 2012, pp. 84-85.
[528] Khanal 1998, cité dans Sharma 2012, p. 84.
[529] Nautiyal 1969, p. 186.
[530] Lecomte-Tilouine 2009 (DVD).

la première sculpture représente le même personnage, qui tient également un arc et un objet long mais n'a pas l'embonpoint de Kiranteśvar.

Le culte du dieu Śiva est indiqué sur le site par la présence de 19 *liṅga*, 16 *yoni* et 6 Nandi (le véhicule de Śiva). À cela s'ajoute une stèle représentant le dieu assis en *lalitāsana* sur une sorte d'estrade en saillie et soutenue par Nandi, dépeint de face (DLK27-01.03, Fig. 10.72). Trois des quatre mains manipulent le tambour-sablier (Skt. *damaru*), le trident (Skt. *triśūla*) et un cobra à trois têtes. La main inférieure gauche repose sur le genou gauche. Le haut de la stèle est triangulaire. Les formes lisses et le traitement sobre de la composition dégagent une impression de simplicité maitrisée et rarement égalée dans la région. Une autre sculpture pourrait également représenter Śiva mais à part le trident brandi en main droite le reste des attributs demeure indiscernable sous l'épaisse croûte d'enduits rituels (DLK27-01.09, Fig. 10.73).

Gaṇeśa est figuré sur deux linteaux (DLK27-02,16 et DLK27-02,17, Fig. 10.74), dont un daté de 1462 (SS 1384). On en trouve également une magnifique représentation en haut-relief, installée dans une petite chapelle non loin de la rivière et du temple de la flamme (DLK27-03.01, 30 X 45 cm, Fig. 10.75). Les reliefs sont précis et fermes, à la manière des sculptures des écoles Māru-Gurjara. La partie inférieure de la stèle est laissée lisse.

La statuaire vishnouite est représentée par quatre sculptures en haut-relief. Sur l'une d'entre elles, au sommet en « anse de panier » et à moitié recouverte d'enduits, Viṣṇu est debout et semble brandir la conque (DLK27-01.13, Fig. 10.76). Le dieu est dépeint sur deux autre sculptures, assis sur son véhicule, Garuḍa (DLK27-01.12, 52 X 35 cm, Fig. 10.77 et DLK27-01.07, 34 X 30 cm). La seconde sculpture (DLK27-01.07, Fig. 10.77) est la seule à pouvoir être commentée. Viṣṇu s'y trouve assis en *lalitāsana* sur un lotus simplement évoqué par une rangée de pétales. Les quatre mains du dieu tiennent la massue, le disque, l'arc et la conque, ses attributs classiques. Au registre inférieur, un Garuḍa aux ailes déployées est encadré par deux dévots, sans doute les donateurs. Les volumes de la sculpture sont massifs et insistent peu sur les détails d'ornementation. Les dévots sont représentés avec peu d'attention, avec des visages rappelant vaguement les traits aux yeux allongés de certaines sculptures de Kakrevihar (Fig. 12.11). Le bloc est de forme quadrangulaire. D. R. Sharma date cette sculpture du XV^e^ siècle bien qu'aucun élément stylistique ne permette de le confirmer[531]. Le couple Viṣṇu- Lakṣmī figure sur une stèle à pointe triangulaire (DLK27-04.03, 67 X 39 cm, Fig. 10.78). Viṣṇu a quatre bras. Il tient en main la massue, la conque et le disque. Le quatrième bras passe derrière Lakṣmī et l'on distingue les doigts d'une main qui enlace la déesse sur son côté gauche. La jambe

[531] Sharma 2012, p. 87. La problématique datation de l'art de la Karnali est discutée dans un chapitre suivant.

gauche disparaît derrière la jambe droite de Lakṣmī. Cette dernière a deux mains réunies en *añjalimudrā*. Les deux dieux sont coiffés de couronnes rappelant les couvre-chefs actuellement portés en Himachal Pradesh, sorte de képi en feutre, décoré ici de trois triangles. Le Garuḍa placé au registre inférieur est des plus étrange. Il se tient debout, les bras écartés. Les ailes apparaissent au niveau des jambes. Le visage est circulaire avec un triangle en guise de bec.

Une inscription sur plaque de pierre déjà mentionnée plus haut est datée de SS 1221 (1299 EC, DLK27-04.16, Fig. 10.79). Le texte est le suivant : « *Oṁ sa ta budha śrī ājita malla rāja paribāra śvī(sic. śrī)jayatu śrīnāth rāut śake 1221* ». Le commanditaire, Śrināth Rāut, souhaite longue vie au roi Ājitamalla, que D. R. Sharma identifie avec Ādityamalla[532]. Ce dernier ne semble régner que plus tard, probablement entre 1316 et 1328. Avant cela c'est son cousin, Ripumalla qui est au pouvoir (r. 1312-1316). Il semble que les deux personnages se soient disputés le trône et que Ripumalla soit parvenu à ses fins, pour un bref instant, avant d'être remplacé par Ādityamalla. Ādityamalla est en exil forcé au monastère de Sakya, où il séjourne pendant 17 années[533], après quoi il est clairement de retour au pouvoir en 1316. Si l'inscription de Pādukā date bel et bien du règne d'Ādityamalla (orthographié « *Ājitamalla* »), elle est alors réalisée lors de la dernière année de la première partie de son règne, juste avant son exil monastique au Tibet.

Les piliers mémoriels sont au nombre de onze sur le site de Pādukāsthān. Il est à noter que Pādukā est le seul site à la flamme où se trouvent des piliers mémoriels[534]. Le pilier de Saŭna Kārkī et Sāūkā Karkyāni, daté du règne d'Aśokacalla (env. 1255-1280) est un hapax iconographique (Fig. 10.64 et 10.65). Six autres piliers sont à relever pour leurs représentations de guerriers, dont cinq fantassins et un cavalier. Ce dernier (DLK27-02.06, Fig. 10.81) est identifié par l'inscription suivante : « *Oṁ svastī sīdhe rāutko vīrakhambha* » (« le pilier de héros de Sīdhe Rāut »[535]). Le guerrier, représenté en bas-relief dans une niche au-dessus de l'inscription, chevauche un cheval lourdement caparaçonné. Il porte un bouclier circulaire à cercles concentriques et brandit une épée. La même posture martiale est également visible sur les cinq autres piliers (DLK27-02.01 ; DLK27-02.02 ; DLK27-02.05 ; DLK27-02.08 ; DLK27-04.01, Fig.10.82 à 86). Les boucliers circulaires, identiques à ceux du cavalier, se retrouvent sur trois guerriers (Fig. 10.83, 10.84 et 10.85). Dans les deux autres cas (DLK27-02.01 ; DLK27-04.01) il s'agit de boucliers rectangulaires évoquant les *scuta* des guerriers romains (Fig. 10.82 et

[532] Sharma 2012, p. 86.

[533] Vitali 1996, p. 457 ; Douglas 2004.

[534] Hormis une colonne de temple retrouvée non loin du complexe de Sīrasthān et qui a été remployé comme pilier mémoriel portant l'image d'un couple (DLK13-01.01, Pl. 8.5).

[535] D. R. Sharma lit « *Sikai Rāutko* » (Sharma 2012, pp. 75-77). Cf. également Pokharel 2011, p. 102.

10.86). Tous les personnages sont casqués. Les heaumes sont dans trois cas surmontés de toupets de plumes ou de lanières. Nous verrons plus loin les diverses influences identifiables sur ces représentations.

En ce qui concerne l'architecture médiévale, le temple à la flamme est l'unique bâtiment encore visible (DLK27-07, Fig. 10.87). Le mur sud du temple est adossé contre une terrasse. À quelques mètres au nord se trouve le lit de la rivière. Le bâtiment présente une structure centrale carrée, avec des portes aménagées à l'ouest et au nord. Les murs présentent des plinthes de façade. La structure médiévale originelle est encerclée par un second mur d'époque plus récente (Fig. 10.88). Un espace d'une cinquantaine de centimètres est ménagé entre les deux maçonneries. Au centre du plan est creusée une cavité de près d'un mètre de profondeur avec des marches en briques aménagées en carrés de taille décroissante vers le fond (Fig. 10.89). C'est ici que sortait la flamme de Pādukā. Cinq *liṅga* et quatre *yoni* sont placés sur le bord sud de la cavité. À quelques mètres à l'est de ce temple se trouve un pan de mur en pierre du même type que ceux du temple à la flamme. De nombreux vestiges architecturaux d'époque médiévale sont dispersés alentour, traces d'un catastrophique débordement de la rivière qui eut lieu en 1979[536].

L'inventaire des éléments architecturaux révèle un NMI de 37 temples *deval* et de deux *stūpa* (Fig. 10.136). Ce dernier chiffre est en partie dû à la présence de deux « parasols » (Skt. *chattra*) en pierre qui devaient chacun coiffer le haut d'un stūpa. Quatre petits « édicules » en forme de templions ou de pavillons et mesurant en général une vingtaine de centimètres de haut ont également été retrouvés. Il s'agit certainement d'*ex-voto* installés à défaut d'un véritable temple. Des objets identiques sont également présents au site de Dhuleśvar (DLK33).

10.3.a.iii. Nābhisthān (DLK15)

Le site de Nābhisthān se trouve sur la rive sud de la rivière Nabhi. Le complexe compte deux temples aux flammes encore actives : la « flamme principale » (*baḍijvālā*) et la « flamme d'Indra » (Fig. 10.94 et 10.95). Ces bâtiments, construits sur le modèle des temples néwars à toits multiples et à péristyle n'ont d'anciens que leurs cadres de portes ornés de bas-reliefs de volutes. La partie centrale du linteau du temple de la « flamme d'Indra » (DLK15-01, Fig. 10.96) comporte une rosette entourée de part et d'autre d'une colonne. Ce temple est orienté au sud. Celui de la « flamme principale » (DLK15-02, Fig. 10.97) est orienté à l'est et un bas-relief de Gaṇeśa en décor le linteau de porte (Fig. 10.98). On retrouve les mêmes types de jambages

[536] Lecomte-Tilouine 2009e, p. 256, n. 17.

et de linteaux sur des temples *deval* de la période médiévale, et notamment au complexe Pañca-deval de Lamji (DLK23-03, Fig. 4.5 et 4.6).

Dans un temple dédié à Śiva et Parvati se trouve une stèle à pointe triangulaire du couple Viṣṇu et Lakṣmī (DLK15-03, 48 X 35 cm, Fig. 10.99). La sculpture est, à quelques exceptions près, en tous points identique à celle précédemment vue à Pādukā (DLK27-04.03, Fig. 10.78) : la déesse tient dans son bras droit levé un lotus, le pied gauche de Viṣṇu est visible à droite de ceux de Lakṣmī et les couronnes des deux divinités ont une fleur sommitale.

Une autre stèle à pointe triangulaire représente un personnage masculin se tenant debout et unissant ses mains en *añjalimudrā* (DLK15-19, 60 X 27 cm, Fig. 10.100). Les yeux clos, le visage transmet une impression de sérénité dévotionnelle. Le front est ceint d'un bandeau tressé. L'individu est vêtu d'une robe longue. Je n'ai pas pu observer personnellement la sculpture mais il apparaît sur les photographies publiées par Prayag Raj Sharma qu'une inscription se trouve sur la partie gauche de la stèle. Cet auteur propose de lire « *dulaṅgha puri apāḍo rājñui*… », qu'il traduit par « roi… de la cité de Dullu »[537]. Dilli Raj Sharma considère qu'il s'agit d'un roi en raison du bandeau frontal qu'il interprète comme un turban.

10.3.a.iv. Sīrasthān (DLK13)

Situé en aval de Nābhisthān, sur la rive droite de la rivière Nabhi et à 60 mètres de sa confluence avec la Chhamghate, le site de Sīrasthān comporte un temple à la flamme encore active (Fig. 10.101 et 10.102). Comme à Nābhisthān, ce bâtiment et tous ceux alentours sont de facture plus ou moins récente (sans toutefois faire usage du béton). Le temple de la flamme est orienté au sud-sud-ouest, vers la Nabhi Khola (Fig. 10.103). Il a été remanié durant les dernières décennies. Un cliché de M. Gaborieau pris en 1969 montre que la façade nord était fissurée et que la structure s'effondrait vers l'ouest (Fig. 10.104). Le mur en pierre a des plinthes similaires à celles du temple de la flamme de Pādukāsthān. Une toiture en tuiles de style néwar fait le tour du temple et laisse émerger au centre une lanterne en pierre carrée, également recouverte d'un toit à quatre pans en tuiles. Sur le faîte est placé un couronnement de temple *deval* avec deux disques à oves (Skt. *āmalaka*) et une pointe sommitale en pierre (Skt. *stūpi*). Les deux niveaux de toiture et le couronnement en pierre ont probablement été installés lors d'une phase de reconstruction antérieure : les deux disques en pierre sont habituellement séparés par un axe central circulaire, absent sur la photo.

[537] Sharma 1972, Pl. XV. D. R. Sharma ne mentionne pas l'inscription. Les dimensions qu'il indique (H : 19 cm) sont inexactes (Sharma 2012, p. 70).

Le cadre de porte en pierre doit être d'époque ancienne (Fig. 10.106). La partie centrale du linteau comporte un Gaṇeśa encadré par deux piliers. La moulure du linteau forme un ressaut au-dessus de la tête du dieu. Sur ce ressaut est sculptée une pointe de temple d'où, de part et d'autre sort une volute se terminant part trois pointes. Ce linteau est identique à celui présent hors contexte à Pādukāsthān (DLK27.02-16).

À l'intérieur, quasiment dans l'axe de la porte, se trouve la flamme naturelle, abritée dans une petite niche contre le mur nord. À droite de la flamme, une stèle historiée unique en son genre représente un personnage masculin assis sur un trône aux pieds ouvragés (DLK13-02.01, 60 X 40 cm, Fig. 10.108). L'individu a le pied gauche posé au sol et la jambe droite croisée passée sur la jambe gauche. Un dhoti avec des lignes de motifs circulaires recouvre ses jambes. Les hanches sont représentées de profil, mais le torse, nu, est de face. La main gauche est ramenée sur le torse. Le bras droit est plié, le poing vers le haut. Il est impossible d'identifier la gestuelle exacte. Le visage montré de profil laisse voir une oreille ornée d'un anneau simple et large. La coiffure est arrangée en une sorte de chignon occipital (Fig. 10.109, un turban pour D. R. Sharma[538]). En arrière-plan est un halo émanant de l'individu. En face du personnage, à sa droite, se tient un individu très semblable mais à moitié moins grand que le premier. Il est également assis sur un fauteuil et ses deux mains font le signe de salutation (Skt. *añjalimudrā*). Il porte aussi un chignon mais l'oreille visible (la droite) ne semble pas percée par un anneau. Le haut de la stèle est triangulaire.

P. R. Sharma ne se prononce pas sur l'identification des personnages[539]. M. Lecomte-Tilouine signale en 2009 que la sculpture est localement appelée « la statue du guru » et qu'il s'agit probablement d'un Nāth yogi[540]. D. R. Sharma semble ignorer ce fait puisqu'il indique en 2012 que le personnage en question doit être un roi[541]. Cependant de nombreux éléments iconographiques permettent de confirmer les dires de M. Lecomte-Tilouine, à commencer par l'absence de cordon sacré (Skt. *yajñopavītam*, Nep. *janai*) sur les deux personnages. Ce symbole d'appartenance à la vie rituelle hindoue n'est pas porté par les Nāth yogi. Par ailleurs, la boucle d'oreille du personnage de gauche ne consiste qu'en un simple anneau, alors que celles visibles par exemple sur les orants de Nābhisthān (DLK15-19, Fig. 10.100) et de Pādukāsthān (DLK27-01.01, Fig. 10.67) sont plus élaborées. L'individu de gauche, également assis sur un fauteuil, pourrait alors être un élève n'ayant pas encore complété sa formation de yogi. Or, d'après M. P. Joshi « dans la tradition indienne aucun disciple ne saurait être montré assis sur

[538] Sharma 2012, p. 67.
[539] Sharma 1972, Pl. XVIII.
[540] Lecomte-Tilouine 2009 (DVD).
[541] Sharma 2012, p. 67.

un siège surélevé aux côtés de son guru »[542]. Le personnage n'a ni boucles d'oreilles ni cordon sacré.

Véronique Bouillier a étudié l'organisation du monastère de Kānphaṭā yogis de Caughera, dans le district de Dang (env. 100 km à l'est de Surkhet). Elle relève plusieurs rites d'initiation par lesquels passent certains yogis. Le premier rite, l'*updeśi* (« du sanscrit *upadeś*, « enseignement, instruction » »[543]), consiste à révéler un mantra au novice. D'après V. Bouillier cette étape de l'initiation implique six officiants, chacun assis sur un trône (*gaddi*). Durant la seconde initiation, nommée « *ṭupi katne* (« couper la mèche »), ou encore *nād line* (« prendre le sifflet ») »[544], le jeune initié reçoit un sifflet (*nād*) qu'il portera dorénavant attaché autour du cou par un cordon de laine noir et, après s'être fait raser le crâne par un barbier, se fait couper sa mèche *tupi*. L'officiant en charge de couper la mèche est un guru différent de celui du rite de l'*updeśi* et la cérémonie n'implique pas d'autres personnes[545]. Les oreilles sont percées lors du troisième rite d'initiation, dit « *kān cheṛne* (« percer les oreilles »). L'initié a également le crâne préalablement rasé, et l'incision des oreilles est faite par un yogi « expérimenté »[546].

Il est donc possible de suggérer, malgré les remarques de M. P. Joshi, que la stèle de Sīrasthān puisse représenter une scène d'initiation rituelle d'un jeune homme par un aîné (*pīr*, mot d'origine persane signifiant « vieillard, aîné », employé pour désigner le chef d'un monastère de yogis[547]) de la secte Nāth des Kānphaṭā yogis, les yogis « aux oreilles fendues »[548]. Les travaux de V. Bouillier concernent des pratiques observées dans la seconde moitié du XX^e^ siècle. Les rites d'initiation ayant sans aucun doute évolué au cours du temps, il sera donc prudent de ne pas forcer l'identification d'un rite en particulier, mais de temporairement proposer que le personnage de droite est un guru qui est peut-être en train de donner un sifflet *nād* à son initié. La sculpture est difficile à dater mais la patine suggère que l'objet a au moins plusieurs siècles. Une datation approximative, bien que ne reposant que sur des critères relatifs, la situerait vers le XIV^e^-XVI^e^ siècle.

Lors de son passage sur place en 1969, M. Gaborieau a pu photographier plusieurs sculptures aujourd'hui disparues (volées ou gardées secrètes par crainte des vols). Parmi ces objets, dont certains ont été publiés dans l'ouvrage de P. R. Sharma, on peut signaler une petite

[542] Joshi 1989b, p. 268.
[543] Bouillier 1997, p. 146.
[544] Bouillier, op. cit., p. 151.
[545] Bouillier, op. cit. p. 152.
[546] *Ibid*.
[547] Bouillier, op. cit., p. 7.
[548] Bouillier, op. cit. p. 152.

sculpture en pierre du Buddha (DLK13-04, env. 10 X 8 cm, Fig. 10.110), trois sculptures en métal repoussé et une stèle en pierre du couple Śiva-Pārvatī. Les sculptures en métal représentent probablement Vasundharā (DLK13-05, Fig. 10.111), Mañjuśrī (DLK13-06, Fig. 10.112) et Mahākāla (DLK13-07, Fig. 10.113). La facture est néware, des environs du XVII^e^ siècle. La stèle d'Umāmaheśvara (Śiva-Pārvatī, DLK13-02.02, Fig. 10.115) est unique pour la région. Elle présente le couple dans sa posture habituelle, avec Pārvatī assise sur la jambe gauche repliée de Śiva. Au registre inférieur on distingue deux donateurs, le taureau de Śiva, Cāmuṇḍā dansante et le lion, véhicule de la déesse. Le matériau semble être de très grande qualité. La couronne de Śiva, les proportions des personnages et le traitement général de l'œuvre évoquent l'art Māru-Gurjara du Rajasthan des XI^e^-XII^e^ siècles. Une sculpture en grès originaire du Rajasthan (env. X^e^ siècle) et conservée au Virginia Museum of Fine Arts présente les mêmes traits stylistiques (Fig. 10.116)[549]. Une stèle similaire à celle de Sīrasthān a également été relevée par M. Gaborieau sur le site de Dhuleśvar (cf. *infra*). Une autre sculpture en pierre photographiée par M. Gaborieau représente une divinité féminine debout tenant dans chacune de ses mains ce qui ressemble à un pot (DLK13-08, Fig. 10.114). La pierre est travaillée dans un style foncièrement différent de ceux observés jusqu'à présent. La déesse a des formes trapues et peu de détails sont apportés. Ses ornements, boucles d'oreilles, collier et ceinture, sont tous réalisés en motifs circulaires.

Les artefacts dispersés sur l'ensemble du site sont disposé sur de petits autels. Les pointes de temples *deval* sont parfois remployées comme *liṅga*. Le décompte des éléments d'architecture donne un NMI de quatre temples *deval* qui devaient environner le temple à la flamme.

10.3.a.v. Lalāṭ (DLK14)

À moins d'un kilomètre au sud de Sīrasthān, sur la rive droite de la Chhamghat Khola, se trouve le temple de Lalāṭ, aussi appelé Lalāṭeśvar (Fig. 10.117). Le plan rectangulaire (5 X 5,60 m, Pl. 4.7) est orienté au nord. Le montant de la porte gauche a disparu (Fig. 10.118). Celui de droite est identique à ceux des temples *deval* de la région de Dullu et de Dailekh. Le linteau est simple, avec seulement quelques moulures et un rectangle central saillant laissé vierge. À l'intérieur, seul un pilier soutient encore le dôme en lanterne. Les trois autres piliers sont allongés le long des murs (Fig. 10.119). Le dôme montre des signes d'affaissement dans l'angle sud-est. En clef de voûte se trouve une dalle sculptée d'une rosette, à l'identique de celles de tous les temples *deval* de la Karnali (Fig. 10.120). Une petite fenêtre rectangulaire de 15 X 30 cm

[549] Publiée dans Dye 2001, pp. 148-149.

est aménagée au centre du mur est, du côté de la rivière Chhamghat. Une niche de la même dimension est située dans le mur ouest. La couverture du bâtiment est réalisée par gradins de lauses quadrangulaires épaisses et soigneusement découpées. Le premier étage de lauses empilées est surmonté par un massif cube maçonné, pareillement couvert de lauses et un second cube sommital couronné par cinq gradins de lauses.

Le temple ne présente aucune trace d'utilisation récente et le sol est recouvert de terre charriée depuis les champs de riz alentour.

10.3.a.vi. Dhuleśvar (DLK33)

Dhuleśvar (DLK33) est le site le plus central de la Pañcakośī (Fig. 10.121). Il se trouve en partie nord de la longue colline de Dullu, sur un promontoire orienté est-ouest. Les *samādhi* des anciens yogis en charge du site bornent le complexe à l'est et à l'ouest. Trois bâtiments en briques constituent les principaux centres d'intérêt du lieu : il s'agit de la maison de la flamme (*dhunighar*), du temple de Dhuleśvar (DLK33-01, Fig. 10.122) et d'un petit temple dédié à Śiva (Mahādev, DLK33-02). Le temple de Dhuleśvar ne contient pas de flamme mais une cavité dans le sol d'où sort un souffle de vent (Fig. 10.123). Ce souffle est utilisé pour allumer le feu brahmanique[550]. Le bâtiment est entièrement construit en briques et si son élévation reprend celle des temples de Nābhisthān et de Sīrasthān, aucun élément architectural d'époque médiévale n'est décelable dans la maçonnerie. Les quelques artefacts relevés sur le site indiquent un NMI de deux temples *deval* (Fig. 10.136).

L'essentiel du mobilier archéologique consiste actuellement en une dizaine de sculptures de lions et de taureaux et un Buddha faisant la *bhūmisparśamudrā* (DLK33-05, Fig. 10.124). À l'instar des autres sculptures de Buddha déjà mentionnées, cet objet a également été la cible de vandalisme : la tête a été coupée pour être plus tard remplacée par un visage en pierre de facture comparativement grossière et disproportionnée. Une autre sculpture représente Umāmaheśvara (DLK33-01.01, Fig. 10.125). Il est probable que la très similaire stèle de Sīrasthān (Fig. 10.115) a servi de modèle à l'artiste, comme on peut le voir dans la reprise des coiffes, notamment celle, très atypique, de Pārvatī, en U inversé.

[550] M. Lecomte-Tilouine 2009e et communication personnelle.

L'inventaire du patrimoine des sites de la Pañcakośī révèle un premier fait essentiel, qui est la dimension majeure, du point de vue archéologique, du site de Pādukāsthān. Une estimation préliminaire (qui reste à vérifier par la fouille archéologique) indique qu'un nombre minimum de 37 temples *deval* s'y dressaient. C'est également le seul site à la flamme (aujourd'hui éteinte) où des individus se sont fait ériger des piliers mémoriels, probablement pour marquer leur passage sur place, pour commémorer leur incinération sur place, ou, dans le cas de guerriers qui ont pu périr au combat, loin des flammes salvatrices de Dullu, pour les rendre présents en un lieu aussi sacré.

À ce titre, les piliers de héros (Skt. *vīrastambha*) de Pādukāsthān comportent des éléments iconographiques riches de renseignements sur une partie du public visitant les sites de la Pañcakośī. On a précédemment évoqué la morphologie des boucliers, qui sont ronds (DLK27-02.02 ; DLK27-02.05 ; DLK27-02.06 ; DLK27-02.08, Fig. 10.83, 10.84 et 10.85) ou rectangulaires (DLK27-02.01 ; DLK27-04.02, Fig. 10.82 et 10.86). Des boucliers ronds très semblables sont attestés au Tibet. Ils sont plats ou convexes et réalisés en cuir de rhinocéros (Tib. *ko phub*, importés d'Inde) ou en rotin (Tib. *sba phub*, fabriqués au Tibet)[551]. Ceux représentés sur les piliers correspondent au type en rotin, convexe ou plat, que l'on retrouve au Tibet occidental. Le monastère de Phyang au Ladakh (XVI^e^ siècle) préserve également plusieurs exemplaires de boucliers qui proviendraient d'une attaque de troupes mongoles (Hor). Un de ces boucliers, de type plat, se trouve aujourd'hui au Metropolitan Museum of Art de New York (Fig. 10.127)[552]. Le type convexe est aussi représenté dans les collections de cette institution avec un objet datable entre le XV^e^ et le XVIII^e^ siècle (Fig. 10.128) et sur une peinture murale du monastère de Shalu datable du XIV^e^ siècle (Fig. 10.129). Le rotin est enroulé autour d'une âme circulaire et lié à d'autres cercles de plus en plus petits jusqu'à un umbo central en métal. Des lancettes en fer rayonnent de l'umbo central des boucliers plats, ce qui permet de rigidifier l'ensemble. Les boucliers rectangulaires portés par deux fantassins (DLK27-02.01 ; DLK27-04.02) sont plus énigmatiques. Donald J. La Rocca indique que les boucliers tibétains sont invariablement ronds[553]. Or des pétroglyphes relevés sur le site de Thakhampa Ri, au Tibet occidental (près de Ruthok, au nord de Tsaparang, province de Ngari, Tibet), représentent des personnages se faisant face et brandissant des boucliers rectangulaires marqués de lignes horizontales (Fig.

[551] LaRocca 2006, p. 92.
[552] Lo Bue 1994, p. 60, Fig. 19. Un exemple de bouclier plat provenant de Tsaparang (ancienne capitale du royaume de Guge) est également conservé au Palais de Norbulinkha à Lhasa (LaRocca 2006).
[553] LaRocca 2006, p. 96.

10.130). John Vincent Bellezza date l'ensemble des pétroglyphes de la première moitié du millénaire mais cette datation ne repose pour ainsi dire que sur l'instinct de l'auteur et reste purement indicative[554]. Bien que difficilement datables, les pétroglyphes attestent néanmoins de l'usage de boucliers rectangulaire dans l'ouest du Tibet et les bas-reliefs de Pādukāsthān élargissent la zone d'emploi de ce type d'objet à la région de la Karnali.

Les casques à fleurons visibles sur les piliers DLK27-02.02, DLK27-02.06 et DLK27-02.08 relèvent également de l'attirail du guerrier tibétain. Un des plus anciens heaumes de ce type est datable entre le VIII^e^ et le X^e^ siècle (Fig. 10.131). Ces casques tibétains sont constitués de lamelles de fer rivetées. En ce qui concerne les armes, le cavalier (DLK27-02.06, Fig. 10.81) et deux autres fantassins (DLK27-02.01 ; DLK27-04.02, Fig. 10.82 et 10.86), tous deux protégés par des boucliers rectangulaires, brandissent des épées longues et rectilignes. Ces armes peuvent être rapprochées de celles photographiées à Dullu par M. Gaborieau (Fig. 10.132) et celles, identiques, retrouvées emmurées avec des pots en céramique et en métal dans les tours des temples *deval* de Dewal Hat (BTD03-17 ; BTD03-18 et BTD03-19, Fig. 10.133). Dans les deux cas la lame (à double tranchant) et la poignée (garde, fusée et pommeau) sont réalisées en fer[555]. Trois autres fantassins figurés sur les piliers de Pādukāsthān (DLK27-02.02 ; DLK27-02.05 et DLK27-02.08, Fig. 10.83, 10.85 et 10.85) sont armés de lames courtes et droites. Il est probablement question des dagues à double tranchant nommées *jamdhar kaṭārī*, (Nep. « dague cruciforme ») et répertoriées par Alan (?) Egerton of Tatton comme un type d'armes népalaises (gorkhali ?)[556]. Les individus pour lesquels ces piliers ont été dressés sont identifiés par de courtes inscriptions mentionnant leurs noms, tous d'origine khaśa (ou pahari) : Bhāte, Chanda

---

[554] Bellezza 2013. Je reviendrai sur le site de Thakhampa Ri au chapitre suivant par rapport à d'autres pétroglyphes en lien avec des représentations de spécialistes du culte oraculaire.

[555] Des épées rectilignes mais à un seul tranchant sont également mentionnées au Tibet au début du XX^e^ siècle par Laurence A. Waddell, médecin de l'expédition de Francis E. Younghusband (1903-4). Sa description, publiée en 1905 dans *Lhasa and its Mysteries*, indique :

> A few still wear iron helmets and cuirasses of the type familiar to us in medieval litterature, consisting of small, narrow, willow-like leaves about 1 ½ inch long, threaded with leather thongs. A few also wear coats of chain-mail. The iron helmet of the cavalry was distinguished from that of the infantry, who have a cock's feather, by a red tassel or peacock's feather on the top. The high officers sometimes clothe their horse in armours, a new set of which was captured. The clothing of the horses and saddlery of the leaders was artistic and full of color, with good carpet saddle cloth, throat-tassels, and massive bits and stirrup-irons, silver or gold inlaid, mostly from Derge in Eastern Tibet… The weapons of the Tibetan warrior are numerous and picturesque. On his back is slung a matchlock or a modern rifle ; in his hand he clutches a long spear ; from his belt hangs an ugly long sword, one-edged, with a straight heavy blade. Waddell 1905, pp. 168-169, cité dans LaRocca 2006, p. 4.

Voir aussi les photographies de guerriers publiées par le même L. A. Waddell (Fig. 10.134 et 10.135).

[556] Tatton 1896, Pl. IX.

Gāthyā, Visu, Sikai Rāut[557]. Leur équipement militaire unit ainsi les cultures tibétaines (casques et boucliers) et pahari (épées).

Les temples *deval* sont communément considérés comme servant le culte hindouiste. L'estimation de 37 temples de ce type sur le site de Pādukāsthān et les 67 sculptures d'affiliation hindouiste confirment la principale orientation religieuse de ce site (Fig. 10.136). Le constat est le même sur les sites de Dhuleśvar, Sīrasthān et Nābhisthān (le temple de Lalāṭ ne présente aucun élément architectural ni iconographique particulier). Le pilier érigé à Pādukā dans la deuxième moitié du XIII[e] siècle par Saŭna Kārkī et Sāūkā Karkyāni (DLK27-02.04) célèbre la construction de l'un de ces temples (« *deval* »). Ce fait suggère que les généreux commanditaires du pilier et du temple sont des membres de l'élite locale (Kārki est une fonction administrative élevée en charge des finances des subdivisions de l'empire ou du royaume[558]) et que cette élite se place sous la protection du Buddha, représenté dans une niche architecturée. Il est possible de se demander à qui était dédié le temple bâti par ces deux individus, compte tenu de l'appellation de *deval* employée dans la dédicace, des 19 *liṅga* et autres images de divinités hindouistes répertoriées sur l'ensemble du site. Il est donc probable qu'il s'agisse d'un temple de Śiva ou d'une autre divinité hindouiste. Dans ce cas le couple de donateurs apparait comme pluri-confessionnel, quand bien-même la distinction n'était pas forcément marquée ni ressentie entre les cultes. Le temple a également pu recueillir une représentation de Buddha. Le site en compte une seule (DLK27-04.15, Fig. 10.66), bien que ces objets soient facilement transportables et que ceux aujourd'hui présents à Sīrasthān, Dhuleśvar, Dullu Kālikā et Dharma Gaddi aient pu provenir d'ailleurs. Deux sculptures de Jina retrouvées à Pādukā attestent également de la présence de dévots jainas. La vocation du temple du couple Kārki reste inconnue mais rappelons-nous que de nombreux temples *deval* ont dû avoir un rôle mémoriel, ce qui n'est pas à exclure dans le cas présent.

Ces occurrences mineures (douze Buddha et deux Jina) infèrent cependant davantage le passage d'individus de ces confessions sur les sites de la Pañcakośī et à Dullu que l'existence de véritables lieux de cultes bouddhistes et jaïnas. Seuls quatre *stūpa* sont pour l'instant traçables dans la région de Dullu : deux à Pādukā, un à Baleśvar et un sur le réservoir à eau daté de 1354 (Patharnauli, DLK16-01, Pl. 6.8). Par ailleurs, les sculptures bouddhistes et jaïna sont toutes endommagées, contrairement à celles des divinités hindouistes. Les Buddha sont brisés

[557] Adhikary 1988, p. 26 ; Pokharel 2011, p. 102 ; Sharma 2012, pp. 75-77. Bishwo K. C. Pokharel et D. R. Sharma sont en désaccord sur la lecture des noms inscrits sur les piliers. La publication de B. K. C. Pokharel est compliquée par l'absence de localisation exacte des inscriptions. Je n'ai pour ma part pas eu le temps de nettoyer les inscriptions.

[558] Adhikary 1988, p. 70.

au niveau du torse ou du visage et les stèles de Jina sont cassées à mi-hauteur. Ces éléments indiquent clairement une phase locale d'iconoclasme dirigé contre le bouddhisme et le jaïnisme mais dont la date et les causes exactes restent à identifier. Un élément de dôme (Skt. *aṇḍa*, « œuf ») de *stūpa* remployé à Pādukā (Fig. 10.92) a une forme et un anneau saillant identiques à ceux des stūpa de Michagaon datés de SS 1404 (1482 EC) et SS 1423 (1501 EC) (Fig. 6.10 et 6.12). Cela permet de situer la construction du potentiel *stūpa* de Pādukāsthān vers la fin du XV^e^ siècle, et établit par conséquent le début du XVI^e^ siècle comme *terminus post quem* d'une persécution potentiellement violente des populations de confessions bouddhiste et jaïne, ou à tout le moins de certains de leurs symboles. Mais le vandalisme semble ne s'être focalisé que sur la statuaire et non sur l'architecture. Le réservoir de Patharnauli était originellement surmonté par cinq stūpa. Un seul d'entre eux subsiste aujourd'hui. Ce dernier étant intact, il semble douteux que l'absence des autres stūpa soit imputable à cette phase d'iconoclasme. Le démantèlement de ce type de structures suit en effet un processus continu jusqu'à nos jours, déjà évoqué auparavant (Ch. 6).

L'ensemble des sculptures de la région de Dullu présente une large gamme de styles artistiques. Des œuvres comme la sculpture d'Umāmaheśvara de Sīrasthān (DLK13-02.02, Fig. 10.114), le bodhisattva de Dharma Gaddi (DLK20-09, Fig. 10.53) ou le Gaṇeśa de Pādukāsthān (DLK25-03.01, Fig. 10.75) présentent un degré évident de connaissance des traités canoniques indiens (Skt. *śilpaśāstra*). Ces quelques sculptures sont datables entre le XII^e^ et le XV^e^ siècle. Qu'elles aient été acquises dans des ateliers d'artistes indiens (on pense ici aux artistes Māru-Gurjara du nord-ouest de l'Inde) et transportées sur place à l'occasion d'un pèlerinage du commanditaire est douteux, compte-tenu de la pierre utilisée qui semble être la même que celle des productions moins raffinées. Il est plus tangible d'y voir des productions d'artistes étrangers ayant opéré pour un temps dans la région de Dullu, dont le flux de pèlerins fournissait une clientèle régulière. La mobilité des artistes Māru-Gurjara est attestée au temple de Kakrevihar (SRK02, cf. Ch. 12) et à Champawat (Uttarakhand). Ces productions du XII^e^-XIII^e^ siècle sont imputables à des artistes itinérants originaires du Rajasthan et du Gujarat, et dont l'influence sur les arts de l'Uttarakhand est traçable dès le VII^e^ siècle[559]. Les architectes et artistes des écoles Māru-Gurjara furent invités à travailler sur les sites religieux de l'Himalaya central. Ils participèrent ainsi au développement de sites de pèlerinage tels que Jageswhar ou Kedarnath[560]. Un schéma similaire expliquerait la présence ponctuelle de sculptures d'un style aussi savant et

[559] Joshi 1986, p. 211 ; Chanchani 2014.
[560] Chanchani 2019.

dont les Buddha font également partie. L'origine exacte de ces artistes étrangers est difficilement identifiable, mais les indices stylistiques laissent peu de doute sur le fait qu'ils venaient probablement du nord et/ou du nord-ouest de l'Inde.

La présence d'une clientèle régulière et parfois fortunée a également permis à des ateliers de sculpteurs locaux de se développer et ainsi de formuler un style typique de Dullu. Ce style est visible sur plusieurs sculptures de la région (Fig. 10.72, 10.78, 10.100, etc.). Il est caractérisé par des représentations en haut-relief adossées à une stèle à pointe triangulaire. Le modelé est simple, sans le dynamisme des formes que l'on peut voir sur les productions des artistes étrangers mentionnées plus haut. Un thème de prédilection de cet atelier est le couple Viṣṇu et Lakṣmī, représenté à Nābhisthān (DLK15-03, Fig. 10.99), Pādukāsthān (DLK27-04.03, Fig. 10.78) et au Dharma Gaddi (DLK20-06, Fig. 10.55). Les trois sculptures sont identiques et évoquent une production quasi sérielle. La stèle dite « au yogi » de Sīrasthān (DLK13-02.01, Fig. 10.108) et celle à l'orant royal de Nābhisthān (DLK15-19, Fig. 10.100) font également partie de ce style temporairement qualifiable de « style de la Pañcakośī »[561]. Les protagonistes de ce style sont au courant des attributs physiques et matériels et des postures identifiant les grands dieux de l'hindouisme. Hormis les sculptures à stèle à pointe triangulaire, le reste du corpus présente un style différent pour chaque objet. Ces variations sont les témoins du recours à des artistes probablement locaux, n'ayant pas accès aux connaissances savantes des *śilpaśāstra* et provenant très probablement d'une autre tradition artistique comme la sculpture sur bois.

Comme on le verra le pèlerinage de la Pañcakośī a attiré des dévots de confession majoritairement hindouiste, mais également des bouddhistes et des jaïns. De nos jours la majorité des visiteurs viennent des districts d'Achham, de Doti, de Surkhet et de Bardiya[562]. À la période médiévale, la localisation de Dullu sur la voie commerciale entre l'Inde et le Tibet occidental a cependant dû attirer des individus de ces deux milieux culturels. Le jaïnisme n'est attesté nulle part ailleurs qu'à Pādukāsthān. Ce fait suppose le passage d'individus probablement étrangers à la Karnali, que des raisons économiques ou religieuses ont menés à Dullu.

L'inventaire archéologique révèle que, dans la région de la Pañcakośī, un nombre minimum de 51 temples *deval* ont dû s'élever sur les sites considérés. Seulement deux temples de ce type sont aujourd'hui en état (DLK29, Pl. 4.10). Les temples à la flamme n'ayant pas été

[561] Le thème du maître spirituel (*guru*) vénéré par un disciple ou un personnage royal est également connu dans la peinture Mughal du XVI^e^-XVI^e^ siècle. Cf. Losty 2018, pp. 86-87.
[562] Lecomte-Tilouine 2009e, p. 267.

remaniés sont aussi peu nombreux : on n'en compte que deux, contre quatre temples remaniés[563]. Les causes possibles de cette situation sont nombreuses. On a évoqué le tremblement de terre de juin 1505 comme responsable probable de la destruction du site de Sinja (cf. *supra*). Cet évènement peut également être avancé pour expliquer le démantèlement d'autant de temples et le remaniement de ceux à la flamme. Il s'agit dans ce cas de destructions dues à une catastrophe naturelle, suivie par la reconstruction des temples jugés les plus importants (ceux qui intéressent les dévots, c'est-à-dire les temples à la flamme). Un autre type de catastrophe naturelle est attesté à Pādukāsthān, où au moins un bâtiment médiéval situé au bord de la rivière a été emporté par une crue en 1979. Une autre cause peut être la désacralisation des temples accompagnée par leur démantèlement. En effet, le statut désacralisé des temples *deval* est général dans le bassin de la Karnali (un fait largement moins observé dans les régions plus à l'ouest). On sait grâce au pilier de Saŭna Kārkī et de Sāūkā Karkyāni que ce type de temple est érigé par des membres de l'élite, et notamment de l'élite locale. Il est donc possible de proposer qu'un évènement politique comme la chute d'un empire ou d'un royaume, soit accompagnée par la désacralisation de certains symboles du pouvoir et de ses élites. Dans les deux cas (destruction naturelle et désacralisation), la plupart des vestiges restant sont récupérés par les riverains pour être remployés dans la maçonnerie de constructions domestiques. Ne restent sur place que certains éléments du décor (jambages et linteaux de portes, pointes de couronnement, etc.) et les images des dieux.

10.3.b. De « l'endroit d'où sortent des cendres étincelantes ». La région de Dullu comme centre de pèlerinage

10.3.b.i. Mythologie du territoire des flammes

Les travaux de M. Lecomte-Tilouine ont révélé l'importance de Dullu, de la Pañcakośī et du territoire des flammes ainsi circonscrit dans le contexte régional mais également à l'échelle trans-himalayenne[564]. Le terme de Pañcakośī est communément employé pour évoquer cinq sites religieux contenant pour certains au moins un temple à la flamme (*jvālā*). L'étymologie de Pañcakośī, construite sur le terme *kośikā*, peut recouvrir différentes

[563] Un fait intéressant mérite d'être relevé. Les temples à la flamme qui ont été remaniés l'ont été, à l'exception de celui de Sīrasthān, avec de la brique plutôt que les pierres de taille qui devaient pourtant être récupérables sur les bâtiments d'origine. Ce fait peut s'expliquer diversement : il peut s'agir de choix esthétiques et/ou pratiques, les briques offrant la possibilité de construire des bâtiments plus larges et plus hauts mais aussi plus résiliants face aux tremblements de terre.

[564] Lecomte-Tilouine 2009e ; 2011 et 2016a.

acceptions : cinq pots à graines, cinq temples ou cinq *koś* (une unité de distance égale à environ quinze kilomètres et qui correspondrait à la circonférence du territoire des flammes)[565]. Les cinq sites en question sont ceux de Pādukāsthān, Sīrasthān, Nābhisthān, Dhuleśvar et Bhairavsthān (Fig. 10.137). D'autres sites, considérés comme secondaires, font également partie du territoire des flammes : Kotilā, Nāsikā, Lalāṭeśvar, Haṃsa Jvālā, etc. Des flammes naturelles y brûlent (sauf à Dhuleśvar, où il s'agit d'un souffle de vent), bien que dans certains cas la source de gaz s'y soit tarie. Différentes légendes expliquent l'origine de ces flammes, dont le point commun est que chacune marque l'emplacement où se trouve la partie d'un corps démembré. Une de ces légendes rapportées par M. Lecomte-Tilouine se fonde sur le mythe de Satī[566]. La déesse est amoureuse de Śiva mais son père Dakṣa s'oppose à cette union. Satī s'immole en réponse au refus de son père. Apprenant son décès Śiva massacre une partie de la cour de Dakṣa et récupère le corps en lambeau de sa bien-aimée. Il parcourt ensuite diverses contrées où tombent des parties du corps de Satī (Fig. 10.138). Ces lieux sont connus dans l'hindouisme sous le terme de *Śakti Pīṭha*, des « lieux d'énergie (ou de pouvoir) ». Cinquante-et-un *Śakti Pīṭha* sont dispersés sur le sous-continent indien. Chacun d'eux est identifié avec une partie du corps de la déesse. Il est dit, dans le contexte de la Pañcakośī de Dullu, que la tête (Skt. *sirā*) est tombée à Sīrasthān, le nombril (Skt. *nābhī*) à Nābhisthān, les pieds (Skt. *pādukā*) à Pādukāsthān et le reste du corps, réduit à l'état de poussière (Skt. *dhūli*), à Dhuleśvar. Par conséquent les flammes sont regardées comme une présentification de Satī (*jvālārupiṇī māhādevīśakti*) et, de fait, l'identification des sites de la Pañcakośī aux membres du corps de la déesse en fait un lieu singulier puisque l'essentiel de son corps y est réuni.

Une seconde interprétation aux nombreuses variantes rapporte que les flammes sont alimentées par la graisse d'un serpent, nommé Näus, Candrāvali ou Ardhulī selon les versions. Ce serpent (Skt. *nāga*) est assimilé à un roi qui aurait conquis le pays et qui aurait été vaincu par Arjuna, le héros mythique du Mahābhārata[567]. Dans une autre version le serpent Näus se retrouve condamné à résider sous terre par un poète (Skt. *ṛṣi*) et c'est sa graisse qui alimente les flammes. La résidence du serpent se trouve à Dhuleśvar et son « terrain de chasse » décrit un polygone borné par Jumla au nord-est, Jajarkot à l'est, Bāgeśvari (district de Banke, au sud de Surkhet) au sud, Cisāpānī (district de Banke) au sud-ouest et Dipayal

[565] Lecomte-Tilouine 2009e, pp. 255-256.
[566] Lecomte-Tilouine 2009e.
[567] Lecomte-Tilouine 2009e, pp. 259-263.

(district de Doti) à l'ouest. Comme le relève M. Lecomte-Tilouine ce territoire recouvre la partie centrale de l'empire Khaśa Malla (Fig. 10.139)[568].

Un troisième mythe lié à la Pañcakośī fait une fois encore appel à une histoire de Śiva et de son épouse. Le dieu est en méditation sur le mont Kailash. Indra, le roi des dieux, charge Kāma, le dieu de l'amour, d'instiller en lui la passion pour Pārvatī. Ce faisant Kāma réveille le dieu ascète en lui décochant une flèche. Dérangé pendant sa méditation, Śiva foudroie Kāma de son troisième œil. D'après les versions locales le corps de Kāma est enflammé et se retrouve dispersé aux quatre coins de l'Himalaya : les oreilles (Nep. *kān*) à Kangra (Himachal Pradesh), la bouche (Nep. *mukh*) à Muktinath et le reste (tête, nombril, etc.) à Dullu[569]. La géographie décrite par ce mythe correspond cette fois-ci au territoire de guerre (« war territory ») de l'empire Khaśa Malla[570]. Il demeure impossible d'affirmer que Kangra a, à un moment ou à un autre, fait partie de l'empire Khaśa Malla. Ce territoire est en fait suggéré par le fait que les empereurs Khaśa Malla semblent avoir eu des rois vassaux jusqu'en Himachal Pradesh[571]. Dans tous les cas la région passe sous la domination de Fīrūz Shāh et de sa dynastie turque des Tughlaq à partir des années 1360[572].

Ces différents discours sur l'origine des flammes de la Pañcakośī sont présents dans les traditions orales locales et dans un *Purāṇa* dédié à Agni, désigné par son épithète de Vaiśvānara. Le *Vaiśvānara Purāṇa* expose les mérites sotériologiques que présente le pèlerinage de la Pañcakośī et la nature hautement bénéfique de chacun de ses sites. La version publiée par Y. Naraharinath et partiellement traduite en anglais par M. Lecomte-Tilouine est datée de 1870[573]. Ce texte est très connu dans la région de Dullu et il est récité par les brahmanes lors de différents rituels. Les sites de la Pañcakośī y sont ainsi décrits :

> Dhuleśvar est la région centrale (*madhyapradeś*) du territoire des flammes (*jvālākṣetra*), où sont tous les dieux. À côté de la flamme Vaiśvānara qui offre la libération, se trouve Pādukā. Au nord de Pādukā coule la rivière Bhairavī qui absout les péchés. […] Sous Śivasthān se trouve la flamme appelée *amṛitjvālā* (« la flamme d'ambroisie »). Elle est divine et guérit de la lèpre (*mahārogi*). À cet endroit on peut voir la « flamme d'Indra » (*Indrajvālā*), qui est connue sur terre pour insuffler la sagesse et les pouvoirs. La « flamme de la déesse » (*Jvālādevi*) de Nābhisthān est réputée. En ce lieu tous les êtres

[568] Lecomte-Tilouine 2009e, pp. 263-264 ; 2011, p. 120.
[569] Lecomte-Tilouine 2016a, p. 346.
[570] Lecomte-Tilouine 2011, p. 121.
[571] Ch. Ch. 2 et Lecomte-Tilouine 2004.
[572] Cf. Ch. 2.
[573] Yogi Naraharinath, *Himavantkhanda*, Yogapracarini, Kashi, 1956 (VS 2013). Traduction publiée dans Lecomte-Tilouine 2009e.

vivants atteignent la libération et rejoignent Śiva. Sous Nābhisthān se trouve un précipice sacré (*pavitra bhīr*). Ceux qui commettent un suicide ici obtiennent la libération. À l'est du précipice, sur la rive de la rivière, se trouve Kedāreśvar. Ceux qui l'honorent ne renaissent pas. À l'est de Kedāreśvar et un peu au-dessous, se trouvent trois bassins (*kuṇḍa*) : le Brahma, le Visnu et le Śiva *kuṇḍa*, qui effacent le meurtre d'un brahmane.

Au bassin d'Agni (*Agnikuṇḍ*), on voit trois flammes : les offrandes *hovan*, la *pūjā* et les ablutions à ces flammes apportent la libération aux hommes. Pour compléter les fruits du pèlerinage, il est nécessaire de faire une offrande à Kṣetrapāl. Chaque pas depuis la maison pour le pèlerinage vers Vaiśvānara est équivalent aux fruits d'un sacrifice du cheval. Ceux qui font le pèlerinage à la Pañcakośī vers Vaiśvānara sont libérés de la dette envers leur père et mère aussi longtemps que la lune, le soleil et Indra perdurent. L'homme qui vénère ses ancêtres dans le territoire des flammes de Dullu garantit le passage [vers la libération] pour dix générations avant lui, dont lui-même, et pour dix générations après lui, dont lui-même. Ceux qui meurent en chutant, par bétail [?], en mangeant du poison, par morsure de serpent, obtiendront la libération en vénérant le territoire des flammes. Même les fourmis et les sauterelles, etc., trouvent la voie du paradis ici. Les ignorants de ce monde ne vont pas sur ce territoire, qui apporte « le passage » [vers la libération]. Toutes les castes peuvent faire le pèlerinage au territoire des flammes : brahmanes, kṣatriya, vaiśya, śūdra, caṇḍal[574].

Le pèlerinage de la Pañcakośī regroupe donc des éléments mythologiques divers autour de l'idée centrale du salut après la mort, permis par le miracle des flammes. L'inventaire archéologique révèle que des sculptures datées entre le XII^e^ et le XVI^e^ siècle sont attribuables à des artistes locaux et étrangers. De même des temples *deval*, qui sont attestés dans le bassin de la Karnali à partir du XIII^e^ siècle et des stūpa, qui le sont, eux, à partir du XIV^e^ siècle (cf. Ch. 4 et 6), ont été érigés sur les sites de la Pañcakośī. La période en question est celle de l'empire Khaśa Malla et des « Vingt-Deux Principautés » (Nep. *Bāise Rājya*). Les sites de

[574] Traduction en français d'après celle en anglais publiée dans Lecomte-Tilouine 2009e, p. 267.
Les vertus salvatrices des flammes rappellent la doctrine formulée au IX^e^ siècle par le théologien hindouiste Śaṅkara (Śaṅkarācārya) qui écrit sur la « Méditation sur les Cinq Feux » (Skt. *pañcāgni vidyā*) qui permet d'atteindre la « Voie du Nord », ou la « Voie des Flammes » (Alston 2004, Vol. 6, p. 31 et suiv.). Il développe le concept des Cinq Feux Sacrificiels déjà élaboré dans certaines *Upaniṣad*. Ces cinq feus sont : le monde des dieux, la pluie, la terre, l'homme et la femme, et constituent des étapes et des supports rituels de méditation. À la question de savoir où les hommes se rendent après la mort, Śaṅkara répond que les personnes qui ont pratiqué la méditation sur les Cinq Feux « savent qu'elles sont nées des Cinq Feux Sacrificiels, à commencer par celui des dieux célestes, et ensuite par les autres dans l'ordre prévu, et elles savent qu'elles sont elles-mêmes de même nature que le Feu (*agni*), elles vont au feu. » L'âme du pratiquant de cette doctrine atteint le Monde de Brahmā, qui prévient de toute renaissance. Il ne s'agit pas d'une voie de salut réservée aux ascètes. Elle est particulièrement efficace pour les « chefs de famille ». Par ailleurs, les Discours IV et V de la *Chāndogya Upaniṣad*, dont Śaṅkarācārya est un commentateur, traitent respectivement de la Science des Feux (*Agnividyā*) et des Trois Voies des Maîtres de Maison (dont la Voie du Nord est la première), et de la Philosophie du Vaiśvānara (le feu, ou Agni).

pèlerinage de l'Himalaya central (états indiens de l'Uttarakhand et de l'Himachal Pradesh) sont eux majoritairement établis et développés dans la seconde moitié du 1er millénaire de l'Ère Chrétienne[575]. Dans ce contexte il est permis de se demander si les phénomènes visibles à Dullu ne sont pas déjà historiquement connus avant l'époque impériale.

10.3.b.ii. Données historiques

Le Territoire des Flammes encerclant Dullu est l'objet d'un pèlerinage qui attire de nos jours des dévots venant principalement des régions alentour (Achham, Doti, Surkhet et Bardiya). Les données disponibles sur sa fréquentation aux périodes plus anciennes restent lacunaires. M. Lecomte-Tilouine suggère que deux mentions anciennes, l'une du IVe siècle AEC et l'autre du IVe siècle EC, pourraient faire référence à Dullu et au Territoire des Flammes[576]. Toutes deux ont trait à des actes du Bouddha. La première se trouve dans le *Mahāvagga* (une partie du *Vinaya Piṭaka*)[577]. Elle relate le passage de Buddha chez les trois frères ascètes nommés Kassapa. Ces ascètes conservent un feu sacré dans un bâtiment. À l'intérieur, avec la flamme, se trouve un serpent (*nāga*) aux pouvoirs magiques. Buddha, qui souhaite dormir dans la même pièce que le feu et le serpent, doit d'abord affronter la fureur du reptile. S'ensuit un terrible combat où les deux protagonistes s'enflamment et s'affrontent avec leurs feux respectifs. Le duel se termine par le Buddha qui réussit à « conquérir » la flamme grâce à la sienne. Le terrible Nāga est ensuite présenté aux Kassapa dans le bol à aumônes du Buddha.

Près de sept siècles plus tard, le pèlerin bouddhiste chinois Fa-Hien (337-422) rapporte qu'à une distance de « cinquante *yojana* » au nord-ouest du site bouddhiste de Sankassa (« Sankasya », à 80 km à l'est de Kannauj) se trouve :

> [un autre] monastère nommé la « Limite de Feu ». Limite de Feu était le nom d'un mauvais dragon, converti par le Bouddha, et en conséquence les hommes y ont élevé un monastère (*vihāra*)[578].

L'image de ce dragon qui est une « limite de feu » rappelle le feu vénéré par les frères Kassapa et le serpent qui en garde le temple. Fa-Hien situe le monastère de la Limite de Feu à cinquante *yojana* au nord-ouest de Sankasya. Un *yojana* est généralement estimé à une distance comprise

[575] Chanchani 2019.
[576] Lecomte-Tilouine 2011, p. 115.
[577] Mahāvagga, 15 (Rhys Davis & Oldenburg, 1881, pp. 118-122).
[578] James Legge a préféré traduire le terme de « Limite de Feu » par « Great Heap » (Grand Amas). Il indique aussi que le passage doit faire allusion à une action du Buddha dans l'une de ses vies antérieures. Voir Fa-Hien, 1886, Ch. XXVII.

entre 6 et 15 km, ce qui place le lieu décrit entre 300 et 750 km de Sankasya[579]. Si l'unité de mesure est comprise dans sa fourchette basse, la direction concorde avec celle de Dullu, qui se trouve à près de 280 km (au nord-ouest) à vol d'oiseau. Un fait important est que le prodige relaté dans le *Mahāvagga* se déroule à Uruvelā (Bodhgaya, état du Bihar) et que les rituels exécutés par les ascètes Kassapa attirent les populations des royaumes (Skt. *mahājanapada*) d'Anga et de Magadha[580]. Ces royaumes védiques sont situés dans l'état actuel du Bihar, au nord-est de l'Inde. L'histoire du Buddha et des frères Kassapa est localisée dans la géographie régionale des rédacteurs du *Vinaya Piṭaka*. Ce canon fut probablement compilé lors du second conseil bouddhiste qui se tint vers 380 AEC à Vaisali (état du Bihar). Les deux histoires apparaissent comme identiques : elles font appel aux mêmes mythèmes du dragon, du feu et de leur conversion par Buddha. Les rédacteurs du *Mahāvagga* ont peut-être eu connaissance de l'existence de la Pañcakośī qu'ils auraient dès lors littérairement déplacé dans le paysage parcouru par le Bouddha historique. Ce processus aurait permis d'inscrire le prodige dans la région. Fa-Hien évoque un lieu qu'il n'a vraisemblablement pas visité, faisant de sa description un rapport de seconde main[581]. S'il s'agit bien de Dullu, le témoignage du pèlerin chinois et la légende du *Mahāvagga* attesteraient de la renommée de ses flammes dès le IV^e^ siècle AEC et de l'existence d'une institution religieuse (un monastère bouddhiste) dès le IV^e^ siècle EC. Or les sources historiques disponibles et mentionnant clairement les flammes de la Pañcakośī sont au mieux postérieures de huit siècles.

La plus ancienne référence aux flammes de Dullu date de 1223. Il s'agit de l'inscription de Krācalla à Baleshwar. Comme on l'a vu précédemment, l'inscription fait référence à la Pañcakośī sous le terme de *vaiśvānara kṣetra*, le Territoire des Flammes (cf. *supra*). Une inscription en sanskrit relevée à Bushakot, près de Sīrasthān, mentionne la flamme (Skt. *jvālā*) : ... *jwalā... gra ka tu ma sota*...[582]. Cette inscription serait datée de SS 1188 (1266). Près d'un siècle plus tard, une inscription sur plaque de cuivre datée de 1358 et traduite par M. Lecomte-Tilouine fait état de « la fastueuse cité de Durllaṅghya, qui est extrêmement pure parce que trois Vaiśvānara avec beaucoup de flammes y brûlent sans être alimentés » et du pèlerinage « Hariśaṃkarī de Vaiśvānara » entrepris par l'empereur (*mahārājādhirājā*) Pṛthvīmalla (r. 1338-1358)[583]. Deux faits notoires sont à relever. Premièrement les flammes sont considérées comme

[579] La valeur exacte des *yojana* employés par Fa-Hien a souvent posé problème aux archéologues qui ont tenté de retrouver les sites majeurs et oubliés du bouddhisme. Voir par exemple Srivastava 1979 et Allen 2011 [2008].
[580] Rhys Davis & Oldenburg, 1881, pp. 118, 124.
[581] J. Legge, dans Fa-Hien 1886, p. 52.
[582] Naraharinath, 1956, II, 1, p. 219 ; Lecomte-Tilouine, 2009e, p. 258 ; Sharma 2012, pp. 40-41.
[583] Adhikary 1988, p. Xxviii-xix ; Lecomte-Tilouine 2009e, p. 258.

brûlant « sans être alimentées », indiquant une mise à l'écart de la légende du serpent dont la graisse alimente les flammes. Si le mythe est déjà connu, ce que les citations du *Mahāvagga* et de Fa-Hien (si elles concernent bien Dullu) semblent confirmer, il est ici ignoré. Une raison possible est que le serpent est perçu dans les légendes comme un souverain (chthonien) de la région et que sa reconnaissance mettrait *de facto* un souverain mortel en compétition avec un être mythique. En second lieu, le pèlerinage (Skt. *yātrā*) est nommé Hariśaṃkarī (un épithète de Viṣṇu), ce qui le place dans contexte vishnouite[584]. À la période post-impériale d'autres souverains sont évoqués comme étant « près des flammes Vaiśvānara » ou comme résidant à « Jvālāji »[585].

Le mythe du serpent (*nāga*) n'est pas sans rappeler le nom du premier souverain de la dynastie Khaśa Malla : Nāgarāja, le Roi Serpent. Bien qu'aucun élément autre qu'onomastique ne permette de lier directement Nāgarāja au serpent de Dullu, il est dans les deux cas question d'un maître du territoire (les Nāga sont les divinités chthoniennes par excellence des mythologies indiennes). Notons ici que le serpent des mythes de Dullu était anciennement un homme, Naüs, avant d'être transformé en reptile par le Ṛṣi Durvasya[586]. Si ce lien entre Nāgarāja et le serpent peut être vérifié, il attesterait sans conteste de l'appropriation du Territoire des Flammes comme élément constitutif du pouvoir dès le début du XII^{e} siècle. On a vu dans l'extrait de la Chronique des Souverains de Jumla (*Jumaleśvaravaṃśāvalī*, Va. 30) cité plus haut, qu'un certain Jvālandharī est le bâtisseur de Lāmāthaḍa, l'actuel site de Sinja. Or, comme on le sait d'après le Kīrtikhamba de Pṛthvīmalla (1357), la construction d'une résidence (*sthiti*) à Seṃjā (Seṃjāpuryāṃ) est imputée à Nāgarāja. La Chronique des Souverains de Jumla établit donc indirectement l'identité de Nāgarāja avec Jvālandharī. Ce rapprochement est par ailleurs confirmé par le fait que le Jvālandharī de la chronique mentionné (Va. 30, ainsi que dans la très similaire *Jumalānareśvaravaṃśāvalī* (Va. 31)) est au commencement de la généalogie royale. Jvālandharī (ou Jvālāṃdhari) signifie le Porteur de la Flamme, une appellation qui prend tout son sens dans le contexte du Territoire des Flammes et pourrait identifier le souverain de Dullu comme maître de la Pañcakośī. Cependant, si Jvālandharī est mentionné dans de nombreuses chroniques (Va. 7, 10, 14, 21, 30, 31 et 48), son placement dans les généalogies est toujours différent[587]. Comme on le verra au chapitre suivant, Jvālandharī est souvent évoqué, jusque

[584] Le *Vaiśvānara Purāṇa* utilise la même terminologie pour le pèlerinage de la Pañcakośī (Lecomte-Tilouine 2009e, p. 258, n. 22.

[585] Lecomte-Tilouine 2009e, p. 259. Le Jvālāji en question pourrait être la Pañcakośī ou la flamme de Kangra (cf. Ch. 2).

[586] Lecomte-Tilouine, op. cit., p. 261.

[587] Lecomte-Tilouine 2004 ; 2009d, p. 206.

dans la tradition actuelle des bardes *huḍke*, comme un personnage aux dons de magicien et de médium. Il est possible de proposer que le terme Jvālandharī soit une épithète populaire (jamais employée dans les inscriptions sanskrites mais seulement dans les chroniques des bardes *huḍke*) désignant la personne qui contrôle le Territoire des Flammes et que cette épithète ait pu se rapporter à un personnage historique comme Nāgarāja.

Une carte népalaise représentant les régions comprises entre le Cachemire et l'Azerbaïdjan a été publiée par Susan Gole[588]. Le document est en papier collé sur une toile et illustré à l'encre. Pour S. Gole, cette carte serait datable après 1855, bien que cet avis soit contredit par M. Lecomte-Tilouine qui propose une date plus ancienne[589]. Le point terminal de la carte, dans le registre supérieur, est un lieu nommé « Baḍi Jvālā », la Grande Flamme. Le site est décrit comme une montagne triangulaire d'où sortent de nombreuses flammes. Au-dessous (à l'est) de cette montagne sont représentées quelques habitations et une cour de plan quadrangulaire. La légende accolée à un bâtiment près de Baḍi Jvālā est la suivante : « Ici Bali Rāja alla dans le sol ». S. Gole suppose qu'il s'agit d'une allusion à la légende de Vāmana, l'avatar nain de Viṣṇu[590]. Celui-ci, pour empêcher le roi-démon Bali de régner sur l'univers, lui demande de lui accorder autant de terrain qu'il pourrait parcourir en trois pas. Bali accepte mais Vāmana prend la forme gigantesque de Trivikrama et parcourt l'univers en trois pas. Le roi Bali est ensuite forcé à résider dans le monde inférieur, qui est décrit comme un enfer[591]. Cette identification est intéressante. Elle n'est pas clairement relevée par les visiteurs du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècle qui rapportent que, selon les personnes en charge de la flamme à Baku (des zoroastriens ?), le feu est alimenté par la chair d'un être maléfique (le Diable, ou *Teufel* dans un texte récit allemand publié en 1791). Ce Diable aurait été enfermé sous terre par « Dieu »[592]. À la lumière de la notice de la carte, on comprend que le démon Bali est le Diable dont le corps alimente les flammes à Baku. Comme l'a exposé M. Lecomte-Tilouine, cette carte népalaise unique en son genre atteste que « des chemins de pèlerinage connectaient rituellement les flammes de gaz naturel de Baku au territoire népalais », les distances étant toujours exprimées entre les villes de la carte mais aussi entre les villes et le Népal (c'est-à-dire la vallée de Kathmandou)[593].

S'il est une Grande Flamme à Baku (« Baḍi Jvālā »), il en existe également une petite, Jvālālamukhi (Bouche de Feu), située à Kangra en Himachal Pradesh. La flamme qui s'y trouve

[588] Gole 1992.
[589] Lecomte-Tilouine 2011, p. 349.
[590] Gole, op. cit., p. 86.
[591] *Bhagāvat Purāṇa*, VIII.21.32-34.
[592] Lecomte-Tilouine, op. cit.
[593] Lecomte-Tilouine, op. cit. p. 348.

est reconnue comme un des 51 *Śakti Pīṭha* où la langue ou la bouche (Skt. *mukh*) de Sati y serait tombée. Une autre interprétation considère qu'il s'agit de la bouche du « démon » (Asura) Jalandhara que Śiva a détruit au terme d'une bataille épique[594]. Une troisième flamme naturelle, celle de Muktināth au Mustang, doit être rapidement mentionnée ici. Le site est considéré par les dévots tibétains comme la résidence du serpent Gawo Jogpa que les hindous identifient comme Viṣṇu. Le Mustang est vassal de l'empire Khaśa Malla jusque dans les années 1350-1390[595]. Un élément essentiel du prodige de la flamme sacrée de Muktināth réside dans le fait qu'elle brûle au même endroit qu'une source dont les eaux sont réparties en 108 bouches d'eau[596].

L'association miraculeuse du feu et de l'eau se retrouve dans certains textes hindouistes. La géographie mythologique hindoue comporte sept continents ou îles (Skt. *dvīpa*). L'une de ces îles, nommée Kuśadvīpa, comporte sept montagnes. La sixième montagne, Mahiṣa (ou Hari) est ainsi décrite dans le *Brahmāṇḍa Purāṇa* : « La sixième montagne est Mahiṣa. Elle est comme un nuage. Dessus le feu provenant de l'eau et nommé Mahiṣa y vit[597]. » Une évocation quasi identique figure dans le *Matsya Purāṇa* : « Elle est noire comme les nuages ; et Mahiṣa Agni (volcan ? ndt.) engendré par l'eau (s'élevant de la mer ? ndt.) vit là[598]. » Le *Varāha Purāṇa* n'indique pas la présence d'eau mais proclame que « La sixième [montagne] est aussi Hari. Agni y réside[599]. » Des mentions similaires sont relevées dans le *Vāyu Purāṇa* (49.37) et le *Viṣṇu Purāṇa* (II.4.27). Il est sans doute vain de vouloir faire correspondre le mont Mahiṣa des *Purāṇa* avec l'un ou l'autre des sites aux flammes naturelles de Kangra, de Muktinath ou de Dullu, mais ces descriptions d'une flamme née de l'eau participent à l'élaboration d'un cadre mythologique constitutif de la perception du caractère exceptionnel de tels lieux. Qui plus est, la montagne Mahiṣa est aussi appelée Hari, l'épithète de Viṣṇu que l'on retrouve dans le nom du pèlerinage de la Pañcakośī : Hariśaṃkarī. Il est dès lors possible de postuler que la circumambulation de la Pañcakośī (historiquement connue dès 1358 comme un pèlerinage Hariśaṃkarī entrepris par un empereur Khaśa Malla), régionalise une géographie mythique en

[594] Jalandhara, le Porteur de l'Eau (un terme proche de Jvālandhara, le Porteur de la Flamme), est créé par le contact entre la foudre émise par le troisième œil de Śiva et l'océan dont il devient le protégé. *Śiva Purāṇa*, *Rudrasaṁhitā,* V.14-24.

[595] Jackson 1976 ; Dhungel 2002 ; Vitali 2012, pp. 122-123.

[596] Lecomte-Tilouine, op. cit. 348.

[597] *Brahmāṇḍa Purāṇa*, II.19.40b-41a (Tagore 1958, pp. 178).

[598] *Matsya Purāṇa,* 122.60 (Taluqdar of Oudh 1916-1917, p. 332).

[599] *Varāha Purāṇa*, 87.1.

concordance avec la réalité géologique. Ce faisant le pèlerinage du Territoire des Flammes apparaît comme un acte religieux intimement lié au culte vishnouite et, peut-être, à la symbolique d'une montagne mythologique.

10.3.b.iii. Une carte européenne de Dullu

La région de Dullu entre dans l'historiographie occidentale avec les travaux du père jésuite tyrolien Joseph Tieffenthaler (1710-1785) et de l'orientaliste français Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731-1805). A. H. Anquetil-Duperron visite le sous-continent indien de 1754 à 1762 et publie, entre 1786 et 1788, une *Description historique et géographique de l'Inde* en trois volumes. Les informations de cet ouvrage proviennent de ses expériences et recherches personnelles sur place et dans la littérature, ainsi que des cartes et des nombreux écrits fournis par J. Tieffenthaler. Ce dernier séjourne en Inde de 1743 à 1785, date de son décès à Lucknow. A. H. Anquetil-Duperron indique que c'est en 1776 qu'il reçut un lot de cartes envoyées par J. Tieffenthaler et que certaines sont « faites par les gens du pays[600] ». Ces cartes traitent notamment du cours du Gange, dont la source, en cette fin de XVIII^e^ siècle, est l'objet de nombreuses suppositions. Les cartes sont accompagnées de notices en persan et en latin. A. H. Anquetil-Duperron et le géographe anglais Jacques Rennell, ancien cartographe du Bihar et du Penjab[601], parviennent à croiser et à agencer des données de sources diverses en une seule et grande carte. La *Carte Générale du Cours du Gange et du Gagra*, réalisée en 1784 et publiée en 1786, dans le deuxième volume de la *Description historique* (Fig. 10.140). Comme le note Paulinus de Saint Bartholomé en 1800, la carte ainsi produite a le mérite de faire, pour la première fois, la distinction entre le Gange et la Sarayu (*Gagra* sur la carte, la Sarayu est constituée par la réunion des rivières Mahakali et Karnali)[602]. La rivière Gagra de la carte correspond à la Karnali et différents noms en sont donnés : Sardjou, Salsa, Kanar, Sardha, Kandak, Gangra et Devha (Fig. 10.141). Sardha coïncide avec la Sharada, un autre nom de la Mahakali, alors que Kanar et Kandak évoquent respectivement la Karnali et la Kali Gandaki. Trois rivières himalayennes, la Mahakali, la Kali Gandaki et la Karnali sont donc confondue en une seule. J. Tieffenthaler indique dans la préface de la *Description historique* que « Non seulement je parcourus en personne ces différentes contrées: mais j'ai encore muni d'une boussole un homme versé dans la Géographie, & je l'ai envoyé jusque sur les monts de Camaoun & aux Cataractes du

[600] Tieffenthaler & Anquetil-Duperron 1787, p. 266.
[601] Walckenaer 1845.
[602] Saint Bartholomé 1800, p. 233.

Gagra [...] »[603]. C'est donc à cet homme, probablement d'origine nord-indienne, que l'on doit les données sur les localités de la Karnali.

La carte générale comporte cinq petits encarts cartographiques, dont trois exécutés à la « manière orientale ». Le latin des notices originelles du jésuite y est remplacé par le français, mais le persan est conservé. La carte IV est d'un intérêt particulier puisqu'elle présente « Le Volcan de Doulou Bassandar » (Fig. 10.142)[604]. Les légendes sont les suivantes :

> A. Corps de garde. Trou au haut des montagnes, ressemblant à une maison profonde (souterraine).
> B. Corps de garde. Bouche profonde, formant un trou, d'où il sort une rivière comme d'étincelles.
> C. Corps de garde. Au pied de ce lieu est un trou profond, d'où sort une source de six doigt.
> D. Ville où réside le Rajah de Doulou Bassandar.
> E. Nalah. Petite rivière.

On apprend dans le texte que la région comporte des « cavernes souterraines, d'où il sort avec violence de l'eau, du feu et du vent[605] ». A. H. Anquetil-Duperron fournit une intéressante explication étymologique, entre persan et sanskrit, pour expliquer le toponyme Doulou Bassandar :

> En samskrétam, *doulihi* signifie poussière, cendre ; *bassat*, qui étincelle. Ainsi ce sera le Raja de l'endroit (de la porte, P. [sic. persan] ouverture, *dar*) d'où sortent des cendres (*doulihi*) étincellantes (*bassat*)[606].

La traduction peut être corrigée en *dhūli* pour *doulihi* et *bhāsvat* pour *bassat*. A. H. Anquetil-Duperron poursuit en écrivant que J. Tieffenthaler :

> […] fait mention du Temple de Zoualamouki, dans le canton de Radjkobar, au milieu duquel est un creux d'où sortent des flammes. […] Il y eut en 1764 à Laknau, situé à 100 lieues Sud-Sud-Est du Volcan de Douloubassandar, un tremblement de terre, qui fit dans cette ville un dégat considérable. […] Il y a donc dans ces montagnes un foyer toujours

[603] Tieffenthaler & Anquetil-Duperron 1786, p. 6.
[604] Les noms de Dullu Basundhara (« pays de Dullu »), Durlabha (« difficile à atteindre »), Durlangha (« l'infranchissable ») et Vaishvanara Durlanghya (« le feu infranchissable »), déjà évoqué plus haut, sont encore employés de nos jours pour désigner Dullu et sa région (M. Lecomte-Tilouine, communication personnelle).
[605] Tieffenthaler & Anquetil-Duperron 1787, op. cit., p. 375.
[606] *Ibid*. n. *a*.

> subsistant dont l'action peut causer, (et a peut-être causé depuis longtemps) des explosions de l'Ouest à l'Est, du Nord au Sud, qui doivent altérer la face de cette contrée[607].

Le nom Zoualamouki, que l'auteur français traduit en « bouche (mouk) d'étincelles, de flammes (Schooleh) » mène ce dernier à confondre le site avec un lieu semblable situé en Inde. En effet, plus d'un siècle auparavant, le voyageur britannique Thomas Coryat (1577-1617) est le premier occidental connu à avoir visité Kangra, en Himachal Pradesh, un autre site de flammes naturelles. De retour de Kangra (entre 1616 et 1617), T. Coryat rencontre le chapelain anglais Edward Terry à Mandu (Madhya Pradesh) et lui transmet de nombreuses informations sur les contrées visitées durant ses pérégrinations[608]. Il décrit notamment le site de Kangra, nommé « Nagracot » et dont le temple dédié à la déesse « Matta » (Bajreshwari Devi) est le lieu de pratiques d'automutilations dévotionnelles[609]. La région de Nagracot est également célèbre à l'époque pour le pèlerinage de « Jallamakee ». Comme le rapporte E. Terry :

> In this Province likewise there is another famous Pilgrimage to a place called Jallamakee, where, out of cold Springs that issue out from amongst hard Rocks, are daily to be seen continued Eruptions of Fire, before which the Idolatrous People fall down and worship. Both these places were seen, and strictly observed by Mr. Coryat[610].

Quelques années plus tard, entre 1666 et 1667, le voyageur français Jean de Thévenot (1633-1667) se trouve en Inde et décrit également la région de Nagarcut, qu'il situe dans la « Province d'Ayou ou Haoud » (Oud) :

> Il y a plusieurs Rajas dans l'une et dans l'autre (Province), dont la plupart ne reconnoissent point les ordres du Grand-Mogol : Il y a deux Pagodes de grande réputation dans Ayoud, l'une est à Nagarcut, & l'autre à Calamac : mais celle de Nagarcut est beaucoup plus fameuse que l'autre, à cause de l'Idole Matta à qui elle est dédiée ; & on dit qu'il y a des Gentils qui ne sortent point de cette Pagode sans immoler une partie de leur corps. La dévotion que les Gentils font paroître à celle de Calamac, vient de ce qu'ils attribuent à grand miracle que les eaux qui sont en cette Ville, & qui sont très-froides, sortent d'un

[607] Tieffenthaler & Anquetil-Duperron 1787, op. cit., pp. 375-376.
[608] Foster 1921, p. 238.
[609] William Finch, marchand de la East India Company réside aux Indes de 1608 à 1611. Il rapporte les mêmes pratiques quelques années avant T. Coryat. W. Finch n'a cependant pas visité Kangra et se base alors sur des témoignages. Foester 1921, pp. 179-180.
[610] Terry 1655, p. 87 ; Cunningham 1875, pp. 166-167.

> rocher qui jette continuellement des flammes. Ce rocher de Calamac est de la montagne de Balaguate, & les Bramens qui en gouvernent la Pagode en tirent un grand revenu[611].

Ce témoignage renomme le Jallamakee de E. Terry et T. Coryat en Calamac. En 1696 est imprimé l'ouvrage posthume de Melchisédech Thévenot (1620-1692) ; les *Relations de divers voyages curieux*. L'oncle géographe de Jean de Thévenot y publie une traduction du témoignage de E. Terry mais refond le nom de Jallamakee en Tallamaka, sans doute inspiré par le récit de son neveu. Ces témoignages de première et de seconde mains conduisent A. H. Anquetil-Duperron à identifier le Zoualamouki (*Jvālāmukhī*) rapporté par J. Tieffenthaler avec celui de E. Terry, T. Coryat et des Thévenot. Bien que les deux sites présentent des flammes d'origine sous-terraine, c'est seulement dans les écrits de J. Tieffenthaler et d'A. H. Anquetil-Duperron qu'est formulée l'idée qu'il s'agisse d'un volcan actif. Cette supposition sera balayée quelques années plus tard par le carme autrichien Paulinus de Saint Bartholomé (1748-1806). Pour lui les « trous brûlants » en question consistent plus probablement en « une sorte de matière inflammable sous la terre, comme celle de Baku sur la Mer Caspienne, remontant des restes d'anciens volcans[612] ».

La *Carte Générale* de 1784 décrit différentes localités situées le long du fleuve Gagra. Si certains termes restent obscurs, d'autres en revanche fournissent de précieuses informations. Le Mansaroar (Manasarovar) est identifié comme la source du Brahmapoutre et de la Sutlej. Celle de la Karnali (Sardjou sur la carte) est placée au lac Lanka (actuellement Rakas Tal)[613]. Différentes rivières tributaires de la Karnali sont identifiées sous le même nom de Nalah. Différents sites ponctuent le cours de la rivière : « Bénasa », « Taklakot » (certainement la Taklakot de Purang), « Darma Djiria », « Coutschar », « Sarangpour », « Aldée d'Angara », « Aldée de Khoultschi », « Village de Potiers », « Dharm Saléh », « Radjasthan », « Ville d'Angtschou », « Kirganga », « Aldée de Lali », « Aldée de Brahmes (à ceintures) », « Aldée de Kehaséhs ». Près du « Torrent nommé Ranmsutsch » est indiqué « Sur le haut (la forteresse) d'une montagne il y a un creux. De là vient le (fleuve) susdit qui se rend dans le (Sardjou). […] » ((ii) sur la légende). En continuant vers le sud, où la rivière Sardjou change de nom pour devenir la Salsa, on trouve le « Village de Bateliers », le « Lieu où réside le Raja de Doulou Bassandar », les « Cataractes du Kanar », etc. La toponymie est intéressante et mériterait en soi une étude approfondie. Deux villages de « Kahsehs » ou « Kehaséhs » sont indiqués. Le terme persan *deh* (ده, village) est traduit en vieux français par *aldée*, qui signifie l'équivalent d'un

[611] Thévenot 1684, p. 183.
[612] Saint Bartholomé 1800, p. 455.
[613] La Karnali part en fait du glacier Mapchachungo, situé au sud du lac Manasarovar.

hameau dont les habitats sont très espacés. Nous pourrions y reconnaître des petites agglomérations de population khaśa. Des lieux de halte sont également mentionnés, comme le « Dharm Saléh », *dharmaśālā*, qui consiste en général en un bâtiment d'accueil pour les pèlerins. Bénasa ((b) sur la légende) est un autre « Lieu de repos pour la nuit (Couchée) ». La connaissance de ces lieux tend à indiquer que les informateurs de Tieffenthaler ont effectué le pèlerinage au lac Manasarovar et en connaissent les principales étapes. Parce que la carte reflète la perception du pays traversé par des informateurs qui n'en sont peut-être pas originaires et dont les rapports ont été réinterprétés par des occidentaux, il reste difficile d'établir des correspondances exactes entre les toponymes fournis et l'occupation actuelle du territoire.

La zone « où réside le Raja de Doulou Bassandar » est décrite sur la carte générale et sur celle du « Volcan de Doulou Bassandar », comme encadrée par trois cours d'eau : la « Salsa (le Gagra) » à l'ouest, un torrent au nord et un autre à l'est-sud-est. Ces deux derniers sont des affluents de la Salsa et celui de l'est/sud-est a trois sources se situant dans des massifs montagneux. Le delta de ces rivières est constitué par la Karnali à l'ouest, par la Paduka Gad au nord et la Lohare Khola au sud. La présentation de « Doulou Bassandar » comme un lieu entouré par trois rivières concorde avec une visualisation spatiale récurrente. En effet, Y. Naraharinath décrit lui aussi le site comme entouré de trois rivières[614]. Or, comme le relève M. Lecomte-Tilouine, il est en fait question de cinq rivières constituant une sorte de « douve naturelle » entourant la forteresse de Dullu (*dullu gaḍhi*)[615]. La renommée de Dullu en tant que site de pèlerinage s'est peu à peu estompée au fil des siècles. La mention de Dullu faite par J. Tieffenthaler et A. H. Anquetil-Duperron dans les années 1780 est la première de l'historiographie occidentale. Elle sera suivie d'une seconde, celle de Paulinus de Saint Bartholomé en 1800. Après cette date Dullu retourne dans l'oubli pour ne réapparaître comme objet d'étude qu'à partir des années 1950.

10.3.b.iv. Résumé

Le patrimoine archéologique de la région de Dullu est unique à plusieurs égards. Le site même de Dullu n'a pas pu être examiné mais l'étude des sites de la Pañcakośī révèle une densité d'artefacts unique dans la Karnali. L'inventaire de dix sites (dont quatre de temples à la flamme) de Dullu et de ses environs directs a permis de dénombrer 88 représentations de divinités anthropomorphes et d'orants (Fig. 10.136). Ces sculptures consistent majoritairement en hauts et bas-reliefs. La technique de la ronde-bosse n'est employée que pour les quelques sculptures

[614] Naraharinath 1956, 2.1, p. 215, cité dans Lecomte-Tilouine 2009e, p. 256.
[615] Lecomte-Tilouine, op. cit., p. 256.

bouddhistes. À l'exception du site de Vaidhanāth (ou Baijnath, district d'Achham)[616] et des cinq sculptures récemment découvertes à Sinja, le bassin de la Karnali se démarque à la période médiévale par l'absence de représentations de divinités, un fait qui sera abordé aux chapitres suivants. La présence de telles figurations s'explique ici par la nature même du site de Dullu, qui se trouve au centre du pèlerinage (Skt. *yātrā*) de la Pañcakośī. Le caractère vishnouite de ce pèlerinage, dit de Hariśaṃkarī, est reflété dans l'iconographie par sept sculptures de Viṣṇu ou du couple Viṣṇu-Lakṣmī. Ce chiffre apparaît cependant très faible face aux douze représentations d'affiliation bouddhiste et surtout face aux 31 *liṅga* et cinq sculptures de Śiva ou Umā Maheśvara. Si le pèlerinage est associé au vishnouisme, le Territoire des Flammes est aussi visité par des dévots śivaïtes, bouddhistes et jaïns.

Le pèlerinage de la Pañcakośī offre de nombreux avantages, dont celui d'annuler les effets d'une malemort (« Ceux qui meurent en chutant, par bétail[617], en mangeant du poison, par morsure de serpent, obtiendront la libération en vénérant le territoire des flammes »). On comprend donc la présence de piliers mémoriels (dont des piliers de guerriers) au site de Pādukāsthān, qui permet d'assurer la libération de l'âme de ces défunts. Ce fait est essentiel dans le contexte de la Karnali puisque, comme on le verra au chapitre suivant, les victimes d'une malemort peuvent causer des désagréments aux vivants. Ces interventions d'ancêtres malintentionnés entraînent le recours à des spécialistes capables de communiquer avec le monde de l'invisible : les médiums *dhāmī.*

Le tableau ainsi esquissé démontre la grande richesse culturelle de Dullu et du Territoire des Flammes qui l'encercle, qui est visualisé de diverses manières (corps démembré de Satī, serpent sous-terrain, etc.). Ces différents niveaux de lecture du paysage inscrivent Dullu dans un paysage résolument religieux qui a d'une part dû motiver l'établissement de Dullu comme centre politico-religieux de l'empire Khaśa Malla et d'autre part fourni une protection spirituelle à la région[618]. Les temples de la Pañcakośī ont attiré de nombreux visiteurs à la période médiévale mais leur description sur la carte de J. Tieffenthaler et A. H. Anquetil-Duperron n'évoque guère un centre de pèlerinage d'importance. Il s'agit plutôt à cette époque d'un lieu politique d'importance régionale remarquable pour ses étrangetés géologiques.

Les fondations religieuses ne sont pas attribuées directement aux empereurs Khaśa Malla dans l'épigraphie. Les membres de l'élite ont joué un rôle essentiel dans le développe-

[616] Sharma 1972, pp. 29-30 ; Sharma 2012, pp. 208-210, 214-225.
[617] Il pourrait s'agir de décès liés à la capture ou à la défense du bétail (cf. Ch. 8 et Sontheimer 2004b, pp. 246 et suiv.).
[618] Lecomte-Tilouine 2009e.

ment de l'architecture, ainsi que le pilier de Saŭna Kārkī et Sāūkā Karkyāni (XIII^e siècle) l'atteste. Un site comme Pādukāsthān, qui comportait un minimum de 37 temples *deval* a pu ressembler au site de Jageshwar (Uttarakhand, Fig. 4.22). Ce lieu de pèlerinage se développe à partir du VII^e siècle et semble prendre de l'ampleur suite au passage de Śaṅkara (788-820) vers 810[619]. La *Généalogie des Rois du Népal* (*Nepālikabhūpavaṃśavalī*) fait référence à une « incarnation de Śaṅkarācārya » qui aurait visité le Népal (i.e. la vallée de Kathmandou) vers la fin du règne du roi Licchavi Vṛṣadeva, le grand-père de Mānadeva (V^e siècle)[620]. Cette date précède pourtant l'époque de Śaṅkara de quatre siècles. Aucune autre source ne mentionne ce passage. Si ce dernier a pu visiter la vallée de Kathmandou en son temps, seuls ses commentaires sur la doctrine de la « Voie des Flammes » seraient susceptibles d'esquisser un lien avec le Territoire des Flammes. Ce lien réside dans les analogies observables entre la « Méditation sur les Cinq Feux » (Skt. *pañcāgni vidyā*) qui permet d'atteindre le Monde de Brahmā, qui prévient de toute renaissance (cf. note *supra*) et le pèlerinage de la Pañcakośī, aux vertus salvatrices similaires. L'inscription faisant état du pèlerinage de Pṛthvīmalla en 1358 ne mentionne que trois flammes. Il s'agit probablement, si l'on ignore le site de Dhuleśvar, qui semble n'avoir jamais craché que de la poussière et des cendres, des flammes qui se trouvent à Pādukāsthān, Nābhisthān et Sīrasthān. Le temple de Lalāṭ présente une méthode de construction similaire à celle du réservoir de Patharnauli. Ce monument est daté de 1354 et, comme on l'a vu précédemment (ch. 7), il utilise un type d'architecture nouveau pour l'époque. Par conséquent le temple de Lalāṭ peut être daté au plus tôt des années 1350 et il est probablement plus tardif, puisque Pṛthvīmalla ne visite que trois flammes lors de son pèlerinage de 1358. Il est donc impossible de se prononcer sur l'existence de plus de trois sites de temples à la flamme à la période impériale et encore moins avant cette dernière. Les Cinq Feux de la doctrine de Śaṅkara apparaissent donc pour l'instant comme une coïncidence remarquable. Qui plus est, les vestiges qui y ont été relevés sur l'ensemble des sites de la Pañcakośī sont globalement datables entre le XIII^e et le XVI^e siècle. Ce constat contraste grandement avec la situation à Jageshwar, qui connaît un essor architectural important dès le VII^e siècle[621].

[619] Joshi 1989b ; Chanchani 2013.

[620] *Nepālikabhūpavaṃśavalī*, 12.60-89.

[621] La période impériale Khaśa Malla n'a visiblement laissé aucune trace à Jageshwar, qui a pourtant été sous la domination de la dynastie dès de début du XIII^e siècle avec la soumission du royaume Katyuri-Chand par Krācalla en 1223. Sur le développement des sites de pèlerinage de l'Himalaya central, cf. Chanchani 2019.

10.4. Conclusion

Ce chapitre nous a permis d'évaluer le patrimoine archéologique des sites de Sinja et de Dullu, et de le contextualiser en fonction des données épigraphiques, historiques et ethnographiques. À la lumière des informations disponibles, et en l'absence de fouilles archéologiques, il apparaît que Sinja présente un caractère défensif isolant deux secteurs de l'éperon de Sahubada : le secteur du « palais » et celui du temple de Kanakāsundarī. La localisation d'un ou de plusieurs palais sur ces deux secteurs est suggérée par des formulations épigraphiques qui mobilisent un vocabulaire architectural savant (les plans *svastika* et *nandyāvarta* des grands traités d'architecture indiens). Le tremblement de terre enregistré en 1505 est vraisemblablement une des causes de la ruine (temporaire) du site de Sinja. Le souvenir de cet évènement est conservé dans le répertoire bardique et dans la mémoire locale, qui l'attribuent à la puissance destructrice d'un dieu ou d'un médium.

L'étude de Dullu et des sites de la Pañcakośī montre que cet ensemble formait, dès le XIII^e^ siècle, un Territoire des Flammes dont l'importance rituelle et symbolique a soutenu, au moins jusqu'au XVI^e^ siècle, l'essor architectural et artistique de la région. Les empereurs Khaśa Malla se sont inscrits dans ce paysage mythique et les membres de l'élite ont grandement contribué à son développement. Les temples à la flamme étaient entourés de nombreux autres temples installés par des donateurs privés. L'état actuel de démantèlement de ces bâtiments laisse supposer la disparition de l'organisation politique dont ces donateurs étaient partie prenante. Les informations sont encore trop lacunaires pour situer cette phase de démantèlement qui a pu prendre place après la chute de l'empire Khaśa Malla, à la fin du XIV^e^ siècle, voire même bien après.

L'archéologie ne permet pas de confirmer que Dullu ait été la capitale du royaume, mais le contexte du Territoire des Flammes et les traces localisées de fortifications trouvées à Dullu Gaddi confirment cette hypothèse. Il en est de même pour Sinja, dont l'organisation est celle de résidences protégées par une topographie mise au service de structures défensives (quand Dullu semble être protégée symboliquement, mais pas seulement). Cette étude ne permet pas d'établir définitivement lequel de ces deux lieux tenait le rôle de capitale. Il me semble que les deux sites partageaient ce statut et que des fouilles archéologiques complètes de Sahubada-Sinja et du Dullu Gaddi révèleront la richesse de capitales jumelles, dont la saisonnalité reste pour l'instant une supposition. À ce titre, le « camp militaire » d'où est rédigé l'inscription de Krācalla de 1223 doit représenter une première phase d'occupation, et un premier lieu de pouvoir politique. Il faut cependant reconnaître que la terminologie employée n'est guère précise

et que le camp militaire en question peut prendre des formes variées dont on ignore encore la nature.

La fragmentation du pouvoir politique entre plusieurs localités tend à souligner la mobilité des empereurs Khaśa Malla au sein de leur vaste domaine. De même, les souverains temporels ne sont pas les seuls à exercer un pouvoir. Plusieurs niveaux d'autorité coexistent avec ceux du roi ou de l'empereur. Il y a celui des Brahmanes, qui reçoivent des terres pour s'installer et qui partagent donc la propriété du sol avec le souverain (et dans certains cas avec les êtres mythiques qui peuvent occuper le sous-sol). Et il y a celui des divinités, qui, dans la Karnali, s'expriment par l'intermédiaire de médiums (*dhāmī*). Comme on le verra au chapitre suivant ces dieux oraculaires sont également les maîtres du territoire et peuvent y rendre la justice.

11. Incarner l'invisible : silence iconographique et médiumnisme médiéval

Les choses invisibles de Dieu ont été, depuis la création du monde,
rendues visibles par les choses créées.
Saint Paul, *Épître aux Romains* (I.20)[622]

Ce chapitre concerne un corpus de représentations sculptées relevées sur trois sites du district de Kalikot. Le contenu de ces images apparaît comme unique dans sa forme (style et iconographie) mais également dans le fait qu'il donne à voir un phénomène qui a jusqu'à présent été considéré comme dépourvu de toute représentation dans l'ouest du Népal : celui de la possession et de ceux qui sont impliqués dans ce culte, les médiums et, indirectement, les artistes. Ces images rares forcent notre approche à faire appel à l'ethno-archéologie, qui utilise les ressources contemporaines de l'ethnographie comme pistes d'interprétation de la documentation archéologique, à l'instar des travaux publiés par N. S. Price dans son *Archaeology of Shamanism*[623].

Les représentations en question seront tout d'abord présentées dans leurs contextes archéologiques. L'environnement religieux contemporain sera ensuite abordé par le biais de l'ethnographie afin de tenter d'élucider la nature des images médiévales et de révéler leur cadre sémantique de création.

11.1. Les bas-reliefs de Kalikot

11.1.a. Manma

Situé dans l'actuel district de Kalikot, le village de Manma se trouve à deux kilomètres en contrebas de Khāḍācakra, chef-lieu du district. Le côté occidental de l'éperon rocheux de Khāḍācakra est marqué par les vestiges lithiques d'un ensemble fortifié (Fig. 11.1, 11.2 et 11.3). En aval, sur la face sud du massif, le vieux village de Manma (Fig. 11.4) contient trois fontaines médiévales (KLK03, 04 et 05), un pilier non daté mais comportant la représentation d'un cavalier (KLK08, Pl. 8.36) et, vers l'extrémité orientale du bourg, le complexe de cinq temples nommé « Pañcadeval » (KLK06) (Fig. 11.6).

[622] Traduction de Saint Augustin (*Contra Adimantum*, 28.1).
[623] Price 2001.

Malgré l'absence de sources épigraphiques exploitables, il est possible de supposer que les temples de Manma, Śambhunāth et Mehalmudi que nous allons étudier ont été construits entre le XIV^e^ et le XV^e^ siècle. Plusieurs facteurs le suggèrent. Tout d'abord, les temples de Manma sont situés sur un versant faisant quasiment face au village de Gelā, à une journée de marche vers l'est. Aujourd'hui un village ordinaire, Gelā est cependant marqué par une large plateforme dominant les flots de la Karnali. Cet espace est ponctué par six piliers de héros, un stūpa et un petit temple construit en matériaux de remploi (KLK33-09), datant tous de la période médiévale. Il est évident que l'agglomération tint un rôle important sous les rois Khaśa Malla, principalement en raison de sa situation sur la « voie royale », un des principaux axes de circulation entre le district de Dailekh et les régions plus septentrionales. Gelā devait revêtir une certaine importance à la période impériale puisque le Kīrtikhamba de Dullu (1357) indique que Puṇya Malla est originaire de la lignée de Gelā (*gelānvayaḥ*)[624]. Or nous avons déjà vu que Puṇya Malla, ou Sonam de en tibétain, est sans conteste issu d'une famille royale purangi et que cette identification à une lignée locale est, à l'instar de la sanskritisation générale des noms tibétains, probablement destinée à attribuer une plus grande légitimité à un souverain étranger (Ch. 2). Pṛthvī Malla, le fils de Puṇya Malla, peut à bien des égards être considéré comme un roi bâtisseur. Son règne est en effet marqué par la construction de nombreuses infrastructures publiques (réservoirs, fontaines, etc.)[625]. Deux décennies après lui, son petit-fils Abhaya Malla perd le pouvoir au profit de la famille Varmā (ou Vrahma)[626]. Les membres de cette famille se font connaître dans les sources historiques à partir de la seconde moitié du XIII^e^ siècle. Ils tiennent alors des positions importantes dans l'administration impériale Khaśa Malla, tels que « ministre en chef » (Skt. *mahāmahattaka*) ou « grand gouverneur » (Skt. *mahāmaṇḍaleśvar*)[627]. Une inscription datée de 1378 fait mention de Malaya Varmā comme d'un roi (*rājā*). Celui-ci prend ensuite le titre d'empereur, ou plus exactement de « grand roi des rois » (Skt. *mahārājadhirāja*) en 1389[628]. Sa lignée est celle des Rāskoṭi. Les généalogies claniques les concernant (*Rāskoṭīvaṃśavālī*) indiquent que le nouveau souverain de la région de la Karnali avait deux

[624] Tucci 1956, p. 48 ; Lecomte-Tilouine 2009a, p. 192 ; Pant 2009, p. 319.
[625] D'après S. M. Adhikary c'est durant son règne que le royaume Khaśa Malla atteignit sa prospérité culturelle et matérielle (Adhikary 1997, p. 64).
[626] Sur les différentes formes du patronyme Varmā et leurs mentions dans l'épigraphie, voir Pant 2009, pp. 300-314. Les Varmā ont dû jouer un rôle significatif dans la dislocation de l'empire Khaśa Malla. Ils semblent en effet prendre directement le relais de ces derniers dans l'exercice du pouvoir.
[627] Shrestha 2009, p. 279.
[628] Adhikary 1997, pp. 68, 199-200.

capitales, l'une à Dullu et l'autre à Khāḍācakra[629]. Les vestiges d'un site d'importance, probablement fortifié, sont encore visibles au sommet du massif de Manma. D'après les *Rāskoṭīvaṃśavālī* traduites par M. Lecomte-Tilouine, le roi Malaya Varmā est localement acclamé pour avoir embelli la ville de Dullu en construisant de nombreux réservoirs, des moulins à eau et des piliers (mémoriels), parmi d'autres merveilles[630].

La redistribution et la restructuration de l'exercice du pouvoir, qui dû s'engager à la fin du XIV^e^ siècle avec la chute de la lignée Khaśa Malla, a placé la région de Khāḍācakra au centre du nouveau royaume de Rāskoṭi. À ce titre, la *Nāgvaṃśī Śāhī Ṭhakurī* indique que Malaya Varmā fit bâtir un palais et établir une foire (commerciale) à Khāḍācakra (Va. 5). Les vestiges d'un site fortifié sont encore visibles sur le promontoire de Khāḍācakra (KLK02, Fig. 11.2 et 11.3). À sa mort, le territoire est divisé entre les fils de Malaya Varmā[631]. L'un de ses fils, Medinī Varmā, règne sur la région de Dullu-Manma, probablement, pour un temps, aux côtés de son frère Saṁsar Varmā. Medinī Varmā exerce aussi son pouvoir sur Sinja mais il apparaît qu'il cède ce dernier à Bālirāja vers 1404. Si les rois de Dullu et de Dailekh sont considérés comme Rāskoṭi, le centre du royaume de Rāskoṭ est sans doute à localiser dans le district de Kalikot, *grosso-modo* entre Manma et Mehalmudi. On dispose malheureusement de peu de données concernant l'histoire de ce royaume.

L'organisation des monuments de Manma n'est pas anodine. Elle correspond au type *pañcadeval* qui, comme on l'a déjà vu, ne se trouve qu'entre les districts de Dailekh, Achham, Kalikot et Bajhang (Ch. 4, Fig. 4.29). Ce fait révèle un intéressant continuum architectural qui correspond au territoire du roi Malaya Varmā et de ses successeurs Rāskoṭi. Faute d'épigraphie associée à ces temples, la concordance des *pañcadeval* avec l'essor des Varmā ne repose pour l'instant que sur un raisonnement déductif et empirique ainsi que sur des informations de seconde main. À cet égard, dans sa description lacunaire des temples de Manma, D. R. Sharma indique que les niches nord et est du temple central (no. 2 et 3, Fig. 11.14 et 11.15) contiennent « the figure of a seated female with folding palms » et « the seated figure of a male. The seated

[629] Adhikary 1997, p. 67 ; Lecomte-Tilouine 2009a ; Shrestha-Schipper 2003, p. 37. Voir aussi les Va.3 à 14 (Annexe 1).

[630] Lecomte-Tilouine 2009a, pp. 210-211. Ces panégyriques à la gloire de Malaya Varmā, ou d'autres personnages, étaient transmis oralement, de barde en barde. Il est certain que les faits imputés à Malaya Varmā dans ces poèmes conçus à des fins politique (pour conférer un passé prestigieux à la lignée), soient en fait empruntés à d'autres rois, antérieurs ou postérieurs. En tous les cas l'attribution de piliers (mémoriels) à Malaya Varmā est erronée et sans doute tardive. Ces monuments ayant une vocation mémorielle liée à un défunt et à sa famille, il est effectivement peu concevable qu'un roi se soit chargé de leur édification.

[631] Certaines généalogies lui attribuent deux (Va. 7, 10, 14), cinq (Va. 3) ou douze (Va. 5 et 6) fils. L'onomastique varie grandement d'une généalogie à l'autre, et seuls les noms de Medinī Varmā, Saṁsar Varmā et Sainsāri Varmā peuvent être considérés comme fiables (cf.généalogie des Raskoti).

characters are said to be the images of King Malebam (Malaya Varmā) and Queen Ratnamālā »[632]. Mais les deux sculptures ne présentent aucun attribut permettant de valider cette identification locale. En effet, l'image no. 2 ne montre pas d'attributs féminins et la no. 3 a quatre mains, ce qui mène à identifier une divinité. Par ailleurs, il est fait mention dans une généalogie des Rāskoṭī Ṭhakurī enregistrée par M. Lecomte-Tilouine (Va. 4), d'un certain Thāla Rām qui aurait honoré le roi Malaya Varmā en lui offrant un *pañcadeval*. Si cette assertion est exacte, il en résulte, outre que des *pañcadeval* furent érigés sous Malaya Varmā, que certains individus étaient suffisamment prospères pour financer la construction de tels édifices.

En tous les cas les Varmā/Rāskoṭī ont laissé leur marque dans l'histoire régionale, au point que leur plus fameux représentant et sa reine sont considérés comme pouvant être représentés parmi les dieux (les deux autres niches du temple central sont occupées par des sculptures figurant indubitablement Gaṇeśa et Durgā). Comme on va le voir, le complexe de temples constitue une démonstration de pouvoir, à la gloire de ceux qui les patronnèrent, Malla ou Varma, en même temps que la manifestation de plusieurs formes du religieux.

11.1.a.i. Architecture du Pañcadeval

Le Pañcadeval de Manma se compose de cinq temples *deval*. Le temple central, orienté au sud, est le plus large. Les quatre temples périphériques sont bâtis en contact quasi direct avec le temple central. Les proportions des monuments rapprochent le site des groupes de temples du district de Dailekh. Des innovations architecturales sont cependant à noter dans le cas de Manma. En effet, la proximité des temples secondaires avec la plateforme du temple central (entre 25 et 40 cm) et les portes orientées vers le temple central ont permis aux architectes d'introduire une corniche saillante partant du temple central (Fig. 11.12). Une paire de piliers placée sur chaque côté de celui-ci permet de supporter cet élément qui court tout autour du monument. Les piliers sont installés sur des bases carrées. Quasi tronconiques en élévation, les supports sont carrés jusqu'à la partie supérieure, qui est circulaire. Les chapiteaux sont composés d'une échine quadrangulaire, en corbeille cruciforme ou concave à profil droit. Au-dessus de l'échine est posé un abaque en apparence carré mais qui consiste en fait en une poutre rectangulaire insérée dans le massif de la maçonnerie. En guise d'entablement, des poutres monolithiques de section rectangulaire sont installées sur les chapiteaux. Elles soutiennent la corniche du temple central. Cet agencement génère un étroit portique (Skt. *ardhamaṇḍapa*) devant chaque temple secondaire, ainsi qu'un déambulatoire abrité mais où la circumambulation (Skt.

[632] Sharma 2012, p. 199.

pradaksina) reste malaisée. Ce dispositif est unique dans la région étudiée et semble indiquer le désir de l'architecte de réinventer le canon architectural régional.

La corniche du temple central supporte sur chaque côté une niche à fronton pyramidal (Skt. *śukanāsikā*). Les quatre niches contiennent des représentations sculptées (Fig. 11.13 à 11.16). Les cinq temples sont coiffés par un étagement de un à trois disques *āmalaka* surmontés par une pointe ogivale (Skt. *stūpī*), similaires à ce que M. A. Dhaky qualifie ailleurs de « boutons de lotus » (Skt. *mukula*)[633]. Les mêmes « boutons de lotus » ornent le sommet des niches du temple central, sauf au sud, où le bec sculpté d'une fontaine à été installé[634].

11.1.a.ii. L'iconographie des temples

Le temple fut partiellement décrit par P. R. Sharma dans son étude de l'art et de l'architecture de la Karnali[635]. L'auteur ne mentionne qu'une image de Durgā, insérée dans la niche à pilier occidentale du temple central alors que R. N. Pandey[636] omet tout simplement de mentionner le site. Plus proche de nous est la description faite par D. R. Sharma, qui n'a probablement jamais visité le site mais qui se repose sur des informateurs locaux. Sharma note que le temple central est embelli « avec divers figures et motifs »[637]. Il décrit ensuite quatre grandes représentations (mentionnées plus haut), mais en reste là. Ces examens du site se révèlent en fait très superficiels à la lumière de ce que j'ai pu y observer. En effet, un total de trente-deux hauts et bas-reliefs ont pu être relevés sur les linteaux, murs et piliers des cinq temples. Le décalage entre ce qui a pu être publié auparavant et la réalité matérielle est probablement le reflet d'une attitude commune de nombreux chercheurs, qui se sont fréquemment bornés à considérer les formes artistiques dites « classiques » et « belles », oblitérant par la même occasion, consciemment ou non, les autres idiomes[638]. Comme nous allons le voir, les trente-deux représentations sont d'un intérêt majeur pour la compréhension de la culture médiévale de l'ouest du Népal.

---

[633] Dhaky 1974, pp. 310-311.

[634] Cet élément doit provenir de la fontaine remaniée située non loin du site (KLK05). Le fleuron sommital manquant est sans doute celui déposé dans la chambre du temple nord.

[635] Sharma 1972.

[636] Pandey 1997.

[637] Sharma 2012, p. 199.

[638] Les autres formes d'art sont communément qualifiées de « primitives » ou « tribales » (cf. Ch. 12). Suivant une logique évolutionniste inversée, ces formes plastiques sont souvent associées au déclin des grandes traditions ou à leur ignorance. Ainsi R. N. Pandey (1997, p. 724) écrit à leur sujet : « […] their modelling is awfully crude and they look exceptionally flat and gruesome. ».

La Durgā mentionnée par D. R. Sharma fait partie d'un groupe de quatre sculptures en haut-relief (no. 1, 2, 3, et 4, Fig. 11.13 à 11.16), placées à l'intérieur des niches supérieures du temple central. Ces sculptures sont les plus imposantes du complexe par leurs dimensions (environ 100 X 70 cm) et leur position proéminente. Deux divinités sont clairement identifiables : Durgā sur son tigre à l'ouest (no. 1, Fig. 11.13) et Gaṇeśa au sud (no. 4, Fig. 11.16). Les deux autres sont plus problématiques : un personnage à deux mains, la main droite semblant faire le geste d'absence de crainte (Skt. *abhayamudrā*) et la main gauche reposant sur la cuisse gauche, est assis en tailleur au nord (no. 2, Fig. 11.14). À l'est, un personnage masculin, également en tailleur, est représenté avec quatre bras ornés de bracelets (no. 3, Fig. 11.15). Ses deux mains supérieures sont jointes dans le geste du salut (Skt. *añjalimudrā*) et les deux mains inférieures sont posées sur les cuisses, comme en appui. La main droite semble tenir un objet triangulaire et un pot (Skt. *kamaṇḍalu*) est passé par l'anse autour du coude supérieur droit. Bien que le pot soit un attribut habituel de Śiva et Brahmā dans l'hindouisme, et de Maitreya et Amoghapāśa Lokeśvara dans le bouddhisme, il reste difficile d'identifier la sculpture no. 3.

Ainsi que relevé précédemment, les temples *pañcadeval* (ou *pañcāyatana, «* cinq autels »), sont une expression architecturale de la tradition Smārta. Cette pratique rituelle est focalisée sur cinq divinités, Viṣṇu, Sūrya, Devī (Durgā), Gaṇeśa et Śiva, tour à tour mises au centre du diagramme. Dans le cas de la disposition installant Śiva au centre du diagramme, Devī-Durgā et Gaṇeśa sont respectivement placés en haut et en bas à gauche de Śiva. La mise en place est similaire à Manma, avec Gaṇeśa au sud et Durgā à l'ouest (dans les niches du temple central). Si l'organisation est celle d'un *pañcāyatana* de Śiva, avec les autres divinités représentées sur les niches sculptées du temple central, les deux autres divinités pourraient être identifiées comme Viṣṇu au nord et Sūrya à l'est, bien que leurs iconographies ne correspondent guère à celle de ces dieux.

Les hauts-reliefs de Gaṇeśa et de Durgā évoquent donc le culte śivaïte. La vocation des temples comme *śivālaya* (Skt., temple ou sanctuaire dédié à Śiva) est également suggérée par la présence d'un second Gaṇeśa sur le linteau du temple central (no. 29) et celle de *liṅga* de pierre dans les cinq temples (Fig. 10.11). Relevons au passage que les *liṅga*, représentations aniconiques traditionnelles de Śiva, sont des objets très mobiles. Dans certains cas, comme dans le *sanctum* du temple central, l'objet est constitué par un empilement de plusieurs éléments circulaires en pierre (Fig. 10.10). Il pourrait donc s'agir, dans certains cas, de dispositifs de remplois postérieurs à la construction du temple. Par ailleurs, les *liṅga* ont leur plateforme (Skt. *yoni*) habituellement orientée au nord. À Manma cette disposition canonique n'est respectée que dans le temple sud ; le *liṅga* du temple central est orienté au sud, alors que dans les temples

ouest, nord et est ceux-ci sont respectivement orientés à l'est, au sud et à l'ouest, vers le temple central. Les autres représentations consistent en motifs géométriques ou décoratifs et en images thériomorphes et anthropomorphes.

Motifs géométriques et décoratifs

Ce premier registre concerne six représentations en bas-relief : no. 5 (Fig. 11.17), no. 15 (Fig. 11.29), no. 17 (Fig. 11.31), no. 18 (Fig. 11.32), no. 20 (Fig. 11.34), no. 22 (Fig. 11.35) et no. 32 (Fig. 11.40). Le bas-relief no. 5 est situé en-dessous d'un petit élément en projection sur la façade est du temple central et n'a pas pu être identifié. Deux piliers, l'un au sud et l'autre à l'ouest, comportent des ornementations singulières consistant en motifs de losanges aux angles arrondis et formant un tressage (no. 15 et 22, Fig. 11.29 et 11.35). Ces motifs évoquent les sculptures des temples en bois contemporains et représentent des variations sur la base du losange.

Les bas-reliefs no. 17, 18 et 20 représentent des rosettes que l'on trouve ornant les plafonds des temples *deval* ainsi que le sommet des piliers votifs. Fait notable, les trois rosettes sont placées sur le même pilier sud de la façade ouest du temple central. Le linteau de la porte du temple nord est orné d'un riche décor de volutes encadrant un personnage en tailleur (no. 32, Fig. 11.40). L'ensemble est encadré, à gauche, par une rosette, et à droite par un motif de carré barré d'une croix transversale avec un « trèfle à quatre feuilles » au centre. Ce dernier est similaire au motif Ghāgryā relevé chez les sculpteurs contemporains de Sinja[639].

Les représentations thériomorphiques

Un animal quadrupède, probablement un lion ou un tigre, est sculpté en bas-relief à deux reprises. Seul, l'animal est inséré au-dessus d'un personnage assis, sur le côté sud du pilier ouest (façade sud du temple central, no. 8, Fig. 11.20 et 11.22). Le quadrupède est très simplement représenté, seulement de silhouette, allant vers la droite et la gueule géométriquement figurée par une forme de E. Le pilier ouest de la même façade comporte un chapiteau orné de quatre quadrupèdes identiques (no. 13, Fig. 11.27). Ces derniers sont arrangés sur les faces est, sud et ouest du chapiteau, de manière à former deux couples d'animaux affrontés. Comme nous le verrons plus loin, des fauves analogues à ceux-ci ont été sculptés sur les sites voisins de Mehalmudi et de Śambunāth.

Les oiseaux sont représentés en trois lieux. Du côté sud du temple central, deux oiseaux se font face sur le côté septentrional de l'abaque du pilier ouest (no. 10, Fig. 11.23). Des

[639] Cf. Annexe 2, « Les Cinquante-deux motifs de Sinja ».

branches de végétaux séparent les oiseaux. Les pattes des volatiles sont écartées l'une de l'autre, donnant l'impression que les oiseaux marchent l'un vers l'autre. La disposition fait écho aux fauves du pilier à l'ouest de celui-ci (no. 13) et infère une symbolique particulière attribuée à ces animaux. Un autre oiseau se trouve en partie supérieure du pilier sud de la façade occidentale du temple central (no. 21, Fig. 11.36a). Les deux pattes sont distinctement représentées, de même que la queue fournie de l'animal qui est tourné vers le temple central. La troisième occurrence de volatiles figure sur le linteau du temple est (no. 30, Fig. 11.37). Le groupe, constitué de six oiseaux, fait partie d'un plus large ensemble comprenant un thérianthrope et trois figures anthropomorphiques analysés plus loin. Trois couples d'oiseaux se faisant face sont alignés horizontalement. Une séparation est esquissée entre les deux couples de droite alors que les oiseaux de gauche semblent manger dans un récipient commun.

À quelques kilomètres du bazar de Jumla, la fontaine en pierre sculptée du village de Bigare comporte des représentations d'oiseaux identiques à celles de Manma, et plus particulièrement aux no. 10 et 30. Également organisés en frise horizontale, les oiseaux y suivent cependant un ordre plus anarchique, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas forcément figurés par couples (JUM01, Fig. 7.7). Les séparations verticales sont également présentes entre chaque animal. Un bloc de pierre inscrit et sans doute déplacé est installé sur le dessus de la fontaine. L'érosion marquée du matériau ne permet malheureusement pas de lecture fiable. L'aspect arrondi des corps et la manière dont sont représentées les pattes ne laisse toutefois pas de doute quant au fait que les bas-reliefs de Bigare sont de la même période, voire de la main du même artiste.

Les représentations de thérianthropes

Les représentations d'individus mi-homme mi-animal sont très rares dans l'art de l'ouest népalais, pour ne pas dire inexistantes. À Manma, deux personnages prennent place, l'un sur un pilier (no. 16, Fig. 11.30), l'autre sur le côté gauche du linteau orné du temple est (no. 30, Fig. 11.37). Le personnage représenté sur le bas-relief no. 16 a un corps humain et une tête animale. Il se tient debout et semble avoir quatre bras tenant des attributs non-identifiés. Une bande, ou le pli d'un vêtement, passe de l'épaule gauche au flanc droit à la manière d'un *jānai* (Nep., cordon des « deux fois nés » hindous, emblématique des castes Brahmane, Kṣatriya et Vaiśya), par-dessus une robe s'arrêtant à mi-hauteur des jambes. La tête, tournée vers la gauche, a une gueule allongée et recourbée vers le bas. Des oreilles dressées, ou des petites cornes, ornent le sommet du crâne. L'œil est représenté par un cercle.

Le second thérianthrope se trouve sur le côté gauche du linteau du temple est (no. 30, Fig. 11.37). Il précède la frise des six oiseaux évoqués plus haut. Le personnage semble allongé

à l'horizontale, la tête vers la droite. Là aussi le corps est anthropomorphique, avec deux jambes d'humain et deux paires de bras. La tête consiste en un U couché avec un point à l'intérieur. Cette forme est la même que celle employée dans les représentations de ce que j'identifie comme des lions ou des tigres sur les bas-reliefs nos. 8 et 13. L'évocation d'un personnage mi-homme mi-lion et à quatre bras mène à reconnaître Narasiṃha, mais cette identification reste incertaine par manque d'éléments, tels que le démon Hiraṇyakaśipu et les attributs habituellement tenus par Narasiṃha. Par ailleurs, le mode de représentation, « par le haut », le visage de profil, est inhabituel. L'identité du personnage et sa relation avec le reste du linteau demeurent indéchiffrables. Il reste possible de proposer que ce mode de représentation soit la résultante de l'improvisation du sculpteur sur un thème peu développé dans l'art local. Si le visage peut être celui d'un lion ou d'un autre animal, il pourrait également s'agir d'un humain. Dans tous les cas le personnage figuré est de nature divine, puisque quatre bras sont sculptés.

Gaṇeśa, le thérianthrope à tête d'éléphant est représenté à deux reprises sur le temple central ; sur la niche supérieure sud déjà évoquée plus haut (no. 4, Fig. 11.16) mais également au-dessous, sur le linteau de la porte (no. 29). Dans ce dernier cas Gaṇeśa est représenté avec ses attributs principaux : la hache en main droite, le plat de confiseries à gauche et son véhicule, le rat, sous lui. Fait unique, la trompe du dieu est tournée vers la gauche et non à droite, comme c'est habituellement le cas. L'attribut éléphantesque est gauchement représenté, comme s'il s'agissait d'un postiche porté par un humain. Le visage est en effet celui d'un humain tel qu'on peut le voir sur les autres sculptures, avec le simple rajout d'une protubérance. La maladresse du sculpteur à représenter une anatomie pourtant bien connue dans la région à l'époque médiévale[640] est rattrapée par une certaine connaissance des attributs du dieu. Il est donc possible de suggérer que l'artiste n'était pas habitué à sculpter ce type de répertoire mais qu'il a reçu des directives, visuelles et/ou orales.

Les figurations anthropomorphiques

Le site de Manma présente la particularité d'avoir en divers lieux des bas-reliefs d'êtres anthropomorphes, dissimulés ou non mais généralement placés entre les chapiteaux et les

[640] D'autres représentations de Gaṇeśa se trouvent sur un pilier hors contexte à Khāḍākacakra (KLK01-02, Fig.), sur une sculpture dans l'un des *deval* de Koligaon (KLK16-02.01, Fig.), à Hatgaon (DDL03-02.02, Fig.), Dewal Hat (BTD03-08, Fig.), Paduka (DLK27-03.01), dansant sur un pilier de héros à Ugra Tara (DDL01-01, Fig.), sur des linteaux de porte à Tatopani (JUM13, Fig.), à Dewal Hat (BTD03-03.01, Fig. et BTD05-01, Fig.) et Paduka (DLK27-02.25 & 26), et en médaillon sur le pavillon de Bayalkantya (JUM10). La représentation du réservoir de Tatopani (JUM13) est sans doute celle à l'aspect le plus étrange. Se tenant debout, le dieu est dépeint avec quatre bras, tenant dans les mains droites, la conque *śaṅkha* et la hache, et dans celles de gauche le trident et un objet non-identifié.

temples secondaires. Le bas-relief no. 14 (Fig. 11.28) par exemple est situé sous les lions/tigres no. 13, sur la face sud de l'échine cruciforme du pilier. Un personnage d'allure masculine est représenté debout, les bras écartés, l'avant-bras gauche légèrement levé. L'individu semble porter un couvre-chef. Non loin, sur le pilier voisin, le bas-relief no. 19 (Fig. 11.33) est presque indiscernable. L'abaque qui sert de support est séparé du temple ouest par seulement 10 cm. Un personnage à deux bras est sculpté dans ce qui pourrait être une position de yoga ; les jambes en grand-écart, remontant vers les mains qui les saisissent. Le personnage à des cheveux longs lâchés vers la droite. S'agit-il de l'image d'une prouesse yogique ? Un autre bas-relief, no. 25, est similaire au no. 14. Cependant, le peu d'espace entre l'abaque et le temple nord nous permet seulement de voir qu'il s'agit d'un personnage se tenant debout.

Par hasard ou par dessein, la taille de ces sculptures n'a visiblement pas tenu compte de leurs futures positions, puisque la lecture en est quasiment impossible. Cette organisation peut également indiquer que la construction des temples secondaires a pris place à une période ultérieure. Dans ce cas les bâtisseurs de ces derniers n'ont pas pu, ou pas souhaité, laisser les bas-reliefs visibles. Un autre bas-relief reste énigmatique par son emplacement et son contenu. Au-dessus de la porte du temple central, sous une saillie carrée, le relief no. 6 représente un personnage debout, la tête étrangement tronquée. Il semble également qu'un pénis soit esquissé, pendant entre les jambes. La localisation ainsi que le thème ne sont pas anodins et pourraient évoquer un Śiva ithyphallique.

Les bas-reliefs suivants sont plus visibles, étant placés sur les fûts de piliers ou sur des linteaux de porte. Le bas-relief no. 7 (Fig. 11.19) s'étend sur la majeure partie de la face est de l'un des piliers sud. Les trois quarts de la composition sont occupés par le motif de triangle allongé et à pic, typique des pilier mémoriels (Fig. 8.16). Au-dessous est inséré un personnage assis en tailleur, la main droite levée, la gauche visiblement posée sur la cuisse. Les jambes présentent un effet de dédoublement, sans doute dû à une erreur de taille de la pierre.

Le même pilier comporte, au sud et au nord, deux autres groupes de bas-reliefs. Au sud, les bas-reliefs no. 8 et 9 (Fig. 11.20, 11.21 et 11.22) : un personnage à quatre bras est assis en tailleur et est surmonté d'un quadrupède similaire à ceux déjà vus en no. 13. Au-dessus (no. 9) un individu est figuré debout, dans une attitude dynamique et tenant un objet triangulaire en main droite. La main gauche est levée vers ce qui apparaît d'abord comme une trompe éléphantesque. Un examen rapproché de la sculpture permet d'affirmer qu'il s'agit en fait d'une natte de cheveux (Ju. *laṭṭā* ou *jūdī*), typique, comme on le verra, des oracles-médiums *dhāmī*. La tradition locale identifie là Durgā (et non Gaṇeśa, comme on pourrait s'y attendre) en raison de

la présence d'un fauve au-dessous, mais ce dernier est plus proche du bas-relief inférieur (no. 8), auquel il semble se rapporter.

Sur le site de Kalikot Bazaar, à l'est de Manma et sur le versant opposé par rapport à la Karnali, un linteau sculpté provenant sans doute d'un temple *deval* démantelé présente un personnage similaire (KLK33-09.01). Ce dernier se tient en position levée, les jambes fléchies, presque accroupi. Ce qui semble être la trompe d'un Gaṇeśa pourrait également être la natte *laṭṭā*. Dans ce cas la natte va également vers la droite (la gauche du personnage), comme c'est le cas dans le bas-relief no.9 de Manma. Un linteau du site de Pādukāsthān et daté de 1462 (SS 1384)[641] contient une représentation semblable (DLK27-02.17, Fig. 10.74). Identifié ailleurs comme Gaṇeśa[642], le personnage en question est assis en tailleur, la trompe vers la droite (du spectateur) et tenant une cloche en main droite et sa trompe en main gauche. Deux éléments sont déconcertants dans cette représentation. La trompe tout d'abord, qui, si elle va à droite, sa direction canonique, semble également être une pièce rapportée, comme conçue séparément par le sculpteur. L'impression de postiche est la même que sur le bas-relief no. 9 de Manma et que sur le linteau de Kalikot Bazaar. La cloche tenue en main droite questionne également l'identité du personnage, puisqu'il ne s'agit pas d'un attribut de Gaṇeśa. Il pourrait être objecté qu'il est en fait question de la hache (Skt. *paraśu*), symbole habituel de Gaṇeśa, or, cela est bien visible, l'objet est saisi différemment que s'il s'agissait d'une hache. La gestuelle et l'objet sont bien les mêmes sur les bas-reliefs de Manma et de Pādukāsthān. L'attribut tenu en main droite sur le linteau de Kalikot Bazaar est légèrement différent. Ce qui pourrait être une cloche a ici une forme quadrangulaire et non triangulaire et est saisi avec le poing à la verticale et non à l'horizontale.

Sur la face nord du même pilier que no. 9, le bas-relief no. 11 représente deux personnages se tenant la main (Fig. 11.24 et 11.25). Celui de gauche tient un objet triangulaire en main droite, probablement une cloche, alors que le personnage de droite brandit un objet circulaire en main gauche. Les deux individus semblent à la fois être assis sur un tabouret (à droite) et se tenir debout sur un humain (à gauche).

Sur le pilier voisin, le bas-relief no. 12 (Fig. 11.26) est le plus visible lorsque l'on s'approche de la porte du temple central. Deux personnages sont représentés, l'un au-dessus de l'autre, comme si l'un portait l'autre. Les jambes des deux individus sont fléchies dans une posture suggérant la danse. Le traitement du personnage inférieur à reçu peu de détails, ou bien

[641] Dullu est alors, et depuis 1396, une principalité indépendante gouvernée par la famille Varmā. La date de 1462 (SS 1384) correspond à un vacuum de 65 années dans la succession des rois de Dullu. D'après Tek Bahadur Shrestha trois rois ont pu régner durant cette période (Shrestha 2009, pp. 279-280).
[642] Lecomte-Tilouine 2009, DVD.

ceux-ci sont dissimulés derrière l'épaisse couche de peinture. Aucun vêtement n'est discernable et sa tête est comme absorbée dans le personnage qu'il supporte. Ce dernier tient un objet circulaire en main droite. La main gauche semble brandir un petit objet indiscernable. Les plis d'une veste sont visibles sur le torse, tandis qu'une ceinture ceint le bassin.

Le bas-relief no. 28 est situé sur le pilier sud de la façade est du temple central (Fig. 11.36b). La sculpture est placée à la base du pilier, ce qui est relativement bas par rapport aux autres reliefs. Un personnage est représenté les épaules de face, sur un cheval ou un éléphant. La robe, ou une selle, est indiquée par une forme tronconique que l'on retrouvera sur le bas-relief no. 30. Les plis du tissu sont marqués par des stries verticales. Un seul pied du cavalier est visible, sous la monture. Comme dans le bas-relief no. 12 les différents volumes des corps sont englobés dans une même masse, dont l'unité est ici renforcée par l'auréole sculptée autour de l'individu et de son véhicule. La nature de l'animal reste ambiguë. Sa gueule est allongée comme celle des chevaux des piliers mémoriels dits « de héros » et des rênes sont clairement représentés. Cependant, une trompe semble se dessiner au bout de la gueule équine, pour ensuite remonter jusqu'au front de la bête. Je ne connais pas d'autres représentations de personnes montées sur des éléphants dans ce contexte géographique, ce qui empêche toute comparaison. Non loin du *pañcadeval*, une stèle ornée a également pour thème central un cavalier (KLK08, Pl. 8.36). On y retrouve la même gueule allongée et, directement à droite mais séparés par un sillon, la surface plane de la stèle. On comprendra alors que l'érosion, les couches successives d'enduits, ajoutés au style peu naturaliste des sculptures, peuvent induire des impressions trompeuses et fausser notre lecture. Or, dans ce cas précis, la tentation d'y voir un éléphant est bien présente. L'identification d'un personnage sur un éléphant diversifie évidemment le champ d'interprétation du bas-relief, avec l'hypothèse qu'il s'agisse là d'Indra, le roi des dieux, et non d'un guerrier sur son cheval.

Une autre représentation anthropomorphique du complexe se trouve au-dessus du linteau du temple est, déjà évoqué plus haut pour ses représentations d'oiseaux et d'un thérianthrope (no. 30, Fig. 11.37). La partie supérieure de la frise comporte l'intrigante représentation de trois personnages debout semblant se tenir les mains. Comme pour les oiseaux du registre inférieur, des séparations verticales sont placées entre les protagonistes. Ce cloisonnement des figures est également présent sur la fontaine de Bigare (JUM01, Fig. 7.7), sur les linteaux de Mehalmudi et de Śambhunāth (KLK21 et 13, voir *infra*.), et à Gothichaur (JUM08, Fig. 7.8). Les trois personnages représentés sont vêtus de robes simplement évoquées par des formes triangulaires entre le torse et les jambes. Seul celui de gauche porte un objet, dans sa main

droite. Il s'agit d'un objet triangulaire tenu par un manche, visiblement une cloche. Étonnamment, les habitants de Manma identifient là la Trimūrti avec, de gauche à droite, Brahmā, Viṣṇu et Śiva.

Les deux derniers bas-reliefs à mentionner sont tous deux placés sur la façade sud du temple nord, à droite de la porte (no. 31, Fig. 11.38 et 11.39) et sur le linteau de cette dernière (no. 32, Fig. 11.40 et 11.41). L'érosion de la figure no. 31 permet seulement d'identifier une posture en tailleur, les deux mains jointes devant le torse. Le linteau du temple nord est le plus richement orné de tous, avec des motifs de volutes encadrant un personnage assis en tailleur et brandissant un trident en main droite et un objet long et courbe en main gauche (no. 32). Un oiseau semble se glisser entre cet objet et les volutes.

La lecture attentive des reliefs sculptés de Manma révèle la présence de thèmes récurrents, notamment dans le domaine des représentations anthropomorphiques. Quand bien même l'absence d'unité stylistique laisse supposer que plusieurs artistes ont travaillé sur le site, des constantes dans le traitement des volumes restent observables. Par exemple, l'accent est mis dans les bas-reliefs (tous sculptés avec une profondeur inférieure à 1 cm) sur le bord des formes, plutôt que sur les détails internes, un trait typique de l'art du bas-relief médiéval de la Karnali (à moins que l'érosion de la pierre ait pu faire un tel travail d'effacement). Le rendu des vêtements est différent sur chaque figuration. Il est tantôt absent (no. 11, Fig. 11.25), tantôt suggéré (no. 14 et 30, Fig. 11.28 et 11.37) ou discrètement esquissé (no. 9 et 12, Fig. 11.22 et 11.26).

La périodisation des œuvres reste un exercice acrobatique puisque les disparités stylistiques, si elles sont indéniables, n'indiquent pas nécessairement des différences de temporalité, d'autant que des signes d'usure et d'érosion sont partout visibles et sensiblement équivalents. Les hauts-reliefs du temple central (no. 1, 2, 3 et 5) ont clairement dû être conçus pour et pendant la construction du monument. Certaines figurations sont situées dans des interstices entre des blocs architecturaux ou en des endroits ne permettant pas le maniement postérieur d'outils de taille. La frise de linteau du temple est (no. 30) présente un style identique à celui observable sur la fontaine de Bigare (JUM01). Cette fontaine est surmontée par trois *stūpa*. On a précédemment vu que les *stūpa* sont attestés dans le bassin de la Karnali entre les années 1350 et 1501. Par conséquent, si la fontaine de Bigare est contemporaine des *stūpa* qui la surmontent, elle est par conséquent datable, de même que le bas-relief no. 30 de Manma, entre la seconde moitié du XIV^e^ siècle et le XV^e^ siècle.

Force est de constater que le programme déployé sur les murs du *pañcadeval* ne fait pas appel à une iconographie répandue qui pourrait trouver ses sources dans les grands traités hindous ou bouddhistes. Hormis les hauts-reliefs placés dans les niches supérieures et le Gaṇeśa du temple central, les autres figures anthropomorphes et le thérianthrope à tête de cheval (no. 16, Fig. 11.30) appartiennent à un vocabulaire distinct. La récurrence d'objets triangulaires (4) et circulaires (2) est également notable et je reviendrai plus loin sur les identifications qu'il est possible de formuler à leur sujet et sur celui des individus les manipulant.

11.1.b. Śambhunāth

Śambhunāth (KLK13) est situé sur la commune de Basantapur, dans la municipalité de Syuna, à une journée de marche de Manma (Fig. 11.42). Plusieurs villages se partagent les terrasses basses et médianes du versant sud du massif du Laiphu Ḍaḍā, où se trouve le site. À plus de 1000 mètres au-dessus de la rivière Karnali le site commande l'accès, au nord, vers Bajura et Mugu et, au sud, vers Dullu et Achham. Il s'agit donc d'un lieu de première importance pour le contrôle stratégique de l'un des accès les plus directs du sud vers Humla, Mugu et le Tibet occidental. Les vestiges archéologiques confirment ce rôle de corridor commercial de la région. Des fontaines en pierre permettant l'approvisionnement en eau ont été retrouvées en grand nombre. On en compte neuf pour la seule zone sud-sud-ouest du massif du Laiphu Ḍaḍā (KLK09, 10, 13.05, 13.06, 14, 15, 17, 18 et 20). Une telle concentration de fontaines sur une si petite zone est suffisamment exceptionnelle pour être relevée. Elle se retrouve également au sud, en face est du Chasu Lek.

Le temple de Śambhunāth est situé sur une ligne de crête boisée et orientée nord-sud (Fig. 11.43, 11.44 et 11.45). Le temple, dédié à Śiva(nāth), suit cette même orientation. L'accès au site, qui marque un col, se fait par l'ouest, depuis les villages de Bikayapur et Sipkhana et par l'est, en venant de Nanikot. Lieu de passage entre les villages du bassin de la Karnali, l'importance de l'endroit aux périodes médiévales est clairement indiquée par la concentration d'artefacts de types divers. Un bref inventaire de la localité en donne une idée générale :

- un grand temple, largement remanié (KLK13-01, Fig. 11.44),
- deux temples *deval* miniatures, en partie démantelés (KLK13-02 & 03, une partie des vestiges en KLK13-04, Fig. 11.50),
- deux fontaines en pierre : l'une au nord-est (KLK13-05, Fig. 11.48 et 11.49), l'autre au nord (KLK13-06, Fig. 11.46 et 11.47),
- trois piliers mémoriels (KLK13-07, 08 & 09, Fig. 11.43 et Pl. 8.36) installés sur la plateforme au-dessus de la fontaine nord.

Notre intérêt se portera ici sur le temple principal (KLK13.01) mais je décrirai d'abord succinctement les artefacts évoqués. L'accès au site se fait par l'est et par l'ouest. D'après des informateurs locaux la fontaine nord (KLK13-06, Fig. 11.46) a été déplacée il y a quelques années. Un tuyau en pvc passé entre les deux becs d'eau anciens et alimentés en amont permet de maintenir le rôle utilitaire et social de la fontaine. Celle-ci correspond au schéma classique en U, avec une petite plateforme de part et d'autre des deux becs d'eau. Les parois sont rythmées par des petits pilastres. Des motifs de rosettes sont sculptés sur la paroi centrale. Deux personnages sont représentés en bas-relief à gauche des becs en forme de tête de makara (Fig. 11.47). Vêtus de robes nouées par une ceinture et coiffés de larges couvre-chefs, les deux individus évoquent, par leur emplacement, le couple représenté sur la fontaine de Bigare (JUM01, Fig. 7.7). À Śambhunāth les personnages sont debout, celui de gauche passant sa main devant ou derrière celui de droite. Les couvre-chefs ont quelque chose d'unique, pouvant vaguement évoquer des turbans. Dans ce cas-ci et comme à Bigare les individus partagent une proximité physique évocatrice d'une relation familiale, voire conjugale. La seconde fontaine (KLK13-05, Fig. 11.48) se trouve à quelques pas de la précédente. L'eau n'y coule plus. Le plan et l'organisation des parois sont les mêmes que pour la fontaine nord. Le décor est cependant légèrement différent. On retrouve en face principale les mêmes rosettes que sur la fontaine précédente, complétées ici par des motifs de spirales, de fleurs et d'oiseaux. Au centre de la partie supérieure, entre les deux bouches de makara, est inséré un bloc sculpté dans une pierre grise différente du reste, qui se décline entre l'orange et le gris. Le bloc comporte la représentation en bas-relief d'un personnage dont l'identification est rendue difficile par l'érosion avancée du matériau (Fig. 11.49). On distingue néanmoins qu'il se tient les jambes fléchies (ou accroupie) et a ses deux bras pliés vers le haut. Une protubérance lie le visage à la main gauche. La pose dynamique ainsi que la protubérance faciale évoquent la figure du bas-relief no. 9 de Manma mais également les Gaṇeśa des linteaux de Kalikot Bazaar (KLK33-09.01) et de Pādukāsthān (DLK27-02.17). Des oiseaux sont incisés sur la paroi centrale et sur celles des deux plateformes latérales.

Trois piliers mémoriels sont installés sur une terrasse directement à côté de la fontaine nord (Fig. 11.43, Pl. 8.36). Ils sont tous orientés au sud. Les piliers sont très érodés et une petite partie de leur décor originel nous est parvenu. Celui de l'est (KLK13-07) comporte la représentation d'un bâtiment ressemblant à un stūpa et une rosette sommitale. Le pilier central (KLK13-08) avait sans doute une rosette sommitale semblable à celle de son voisin mais il n'en reste

que d'infimes traces. Un oiseau, dépeint dans le même style épuré que celui de la fontaine est, est placé en haut à droite. Le pilier ouest n'a conservé aucun décor (KLK13-09).

L'aire du temple principal est physiquement délimitée par son emplacement sur une terrasse en pierre. L'accès s'y fait par deux portes en béton. Directement après cela se trouvent deux templions en pierre de type *deval* (KLK13-02 & 03, Fig. 11.50). Disposés sur le mode des temples jumeaux se faisant face (*dui-deval*), ils n'ont conservé que leur partie inférieure et leur plateforme commune. Certains des éléments manquants des templions sont empilés sur un talus non loin de là (KLK13-04). La taille extrêmement réduite de ces constructions (environ 80 X 60 cm) les rapproche des templions nord et sud du *pañcadeval* de Koligaon (KLK16-04 & 05, Pl. 4.27), du temple est de Sipkhana (KLK19-02, Pl. 4.28) et, plus à l'ouest, à Dadeldhura, de ceux de Bhagavati-Asigram (DDL05-01 et 02, Fig. 4.11 et 4.12).

Avec une longueur totale d'environ 13,50 mètres pour 7,50 mètres de largeur et jusqu'à 3 mètres de hauteur interne, le temple de Śambhunāth est l'un des plus grands édifices à caractère religieux de la région (Fig. 11.45). Il se compose de trois pièces rectangulaires placées en enfilade, dont l'accès se fait au nord. La première pièce est un hall d'accueil comportant des banquettes aménagées sur tous les murs. Le second espace comporte également quelques banquettes, sur les côtés sud et ouest. Dans la partie nord-ouest se trouve le foyer sacrificiel *homa*. À l'est une cloison délimite une petite zone dédiée aux sacrifices d'animaux. Un foyer s'y trouve également. L'accès à la troisième et dernière pièce se fait par une petite porte. À l'intérieur sont disposées des sculptures d'époques différentes, parmi lesquelles deux images de cavaliers en pierre montant des tigres ou des lions. Le toit de ce saint des saints est orné d'un pinacle (Nep. *gajur*) en métal doré récent et d'origine néwar. La construction est exécutée en blocs de pierre de dimensions variables, allant du grossièrement taillé au préparé. La maçonnerie est faite en terre, avec un enduit de chaux en façade. Les pierres les mieux taillées, parfois même sculptées, proviennent d'un ou de plusieurs édifices antérieurs. Elles se retrouvent principalement dans les murs du *sanctum*, au sud et sur la façade nord. La porte de la pièce sud est faite en matériaux de remploi provenant tous de ce qui devait être un temple *deval* : un linteau et un jambage de porte, tous deux ornés de volutes, ainsi qu'une partie de base de temple.
Les sculptures et éléments d'architecture réutilisés comme décor dans la maçonnerie du temple nous informent sur la préexistence de diverses structures. On compte en effet :

- quatre éléments horizontaux ressemblant à des entablements, décorés de rang d'oves,
- six éléments de supports de poutres,
- un élément d'angle à oves, de type *bhūmi-āmalaka,*

- un jambage ou pilier architectural orné de volutes, d'un personnage et d'un fauve (KLK13-01.02, Fig. 11.56),
- trois blocs sculptés avec sur chacun un couple de fauves affrontés (KLK13-01.03, 04 & 06, Fig. 11.51, 11.52 et 11.53),
- un bloc similaire aux précédents mais comportant pour sa part trois personnages (KLK13-01.05, Fig. 11.54 et 11.55).

Ce bref inventaire est loin d'être exhaustif. En effet, si une place de choix est attribuée aux éléments sculptés placés sur la façade principale du sanctuaire et sur les murs du *sanctum*, nombre d'autres ont sans doute disparu dans la maçonnerie ou ont été emportés par les riverains. Il est néanmoins possible d'en déduire le type de construction qui a pu prendre place sur le lieu même du sanctuaire ou à côté. Les « entablements » à frises d'oves et les six éléments de support font supposer l'existence d'un ou de plusieurs bâtiments relativement grands, dont l'importance est suggérée par une riche ornementation. Cette supposition est renforcée par la présence d'un élément *bhūmi-āmalaka* de dimensions plus larges que celles observées jusqu'à présent sur les temples *deval* dont ils ponctuent les angles. Appartenait-il à un temple grandiose ? Nous n'en saurons jamais rien, à moins de procéder à des fouilles archéologiques.

L'architecture de type *deval* est également représentée par le linteau et le jambage de porte du *sanctum*. De même, les fauves affrontés ont dû faire partie d'une architecture et d'un programme similaires à ceux de l'un des temples de Bhurti (DLK01-19, Pl. 4.1) et à celui du temple nord de Sajyalbādā (SIJ34-01, Pl. 4.22 et 4.23). Faute de connaître d'autres monuments, non religieux, faisant usage de cette iconographie des fauves affrontés (et non en gardiens, comme c'est le cas pour des sculptures en ronde-bosse liées à la royauté), l'hypothèse qu'il y ait eu originellement un ou plusieurs temples *deval* reste la plus convaincante. Les fauves sont les mêmes qu'à Manma (KLK06, no. 13) et qu'à Mehalmudi (KLK21-01.01, cf. *infra*), tous deux des sites de temples *deval*. Leur apparence est très dynamique, principalement sur les deux blocs placés en façade extérieure (KLK13-01.03 et 04). L'espace est fractionné verticalement par un large pilier en KLK13-01.04, alors qu'un autel à trois marches supportant une image de petit quadrupède sépare les fauves en KLK13-01.03. Le bas-relief placé avant le *sanctum* (KLK13-01.06) est le plus lisible compte tenu de l'absence de chaux et de peinture. Il nous apprend notamment qu'il s'agit d'un couple, le mâle étant signalé à droite par un pénis érectile. Les gueules en E typiques du sujet sont très nettement visibles. Le buste des deux fauves est resserré par un bourrelet que l'on retrouvera sur les pattes à Mehalmudi. La thématique est

toujours la même entre ces bas-reliefs, mais le traitement diffère grandement en ce qui concerne le dynamisme et le réalisme des animaux.

Le bloc légèrement sculpté avec trois personnages (KLK13-01.05, Fig. 11.54 et 11.55) a des dimensions similaires à celles des fauves affrontés : 28 X 11 cm. Il est inséré dans la maçonnerie du sud de la seconde pièce. Placé près de la porte de la troisième salle, sa position annonce le saint des saints. La pierre est légèrement polie, ce qui rend la lecture iconographique plus compliquée. On discerne néanmoins trois individus séparés les uns des autres par des lancettes. Le personnage de gauche semble en position dynamique, la jambe gauche fléchie. Les deux bras sont levés vers le haut. La main gauche semble tenir un objet long. Le pan d'une robe, une bande de tissu ou le cordon sacré *jānai* est esquissé, partant de l'épaule gauche et tombant sur la hanche droite. Une pièce de vêtement (?) pend entre les jambes. Le personnage central se tient debout, les deux mains levées. Un pan de vêtement de forme triangulaire tombe également entre ses jambes courbées. Un toupet orne visiblement la tête. L'individu à droite est assis en tailleur, le bras droit levé et tenant un objet long ressemblant à un bâton. La main gauche est perdue. Une bande pectorale semblable à celle du personnage de gauche est esquissée. Ce bas-relief évoque les iconographies déjà observées à Manma. Nous les comparerons plus loin.

Le pilier architectural inséré dans la façade extérieure nord (KLK13-01.02, Fig. 11.56) présente une esthétique proche de celle des fauves affrontés vus plus haut. En partie inférieure se trouve un fauve identique à ceux de KLK13-01.03, 04 & 06 et de KLK06, no.13, la tête tournée vers la gauche. Au-dessus du fauve est incisé un décor vertical de spirales. La partie sommitale est occupée par une figure anthropomorphe assise en tailleur, peut-être sur un édicule. Ses deux mains semblent se rejoindre sur son torse. Les couches successives de chaux et de peinture ne permettent malheureusement pas d'identifier le geste. La position en tailleur et les mains jointes sur le torse évoquent fortement le bas-relief no. 31 de Manma (Fig. 11.39). Le pilier, visiblement de section carrée, se termine par un rétrécissement ressemblant à un tenon. Si tel est le cas, il serait logique de proposer au moins que la sculpture du personnage soit un ajout ultérieur à ce qui devait être un jambage de temple *deval*. Il peut également s'agir d'un simple resserrement effectué par le sculpteur pour accommoder sa composition. À cet égard on peut noter la sobriété stylistique dont fait preuve la représentation de la tête, simplement indiquée par une forme de queue d'aronde.

La façade nord du temple comporte également, à gauche de la porte, une niche aménagée dans le mur. À l'intérieur de cette niche se trouvent divers petits éléments architecturaux et une figure d'orant en pierre (KLK13-01.01, Fig. 11.57). Ses mains sont jointes sur le torse en *añjalimudrā*. La position des jambes reste imprécise. Un cou large et concave soutient une tête

quasi quadrangulaire dont on ne distingue aujourd'hui plus que la bouche et un nez discret. Les oreilles consistent en de petites saillies allongées. Cette sculpture évoque nettement les images en bois peuplant les sanctuaires oraculaires mais aussi celles en pierre relevées à Birendranagar (SRK01-02 et 03, Fig. 12.42) et à Bhambada (MUG04-03). L'artefact est bien entendu indatable, compte tenu de l'absence de marqueurs stylistiques spécifiques et de l'absence de contexte archéologique taphonomique.

Deux autres images sont préservées dans le *sanctum*. Leur datation est également périlleuse. Il s'agit dans les deux cas de sculptures en pierre représentant un personnage visiblement masculin, chevauchant un quadrupède. Compte tenu du caractère sacré de l'autel, nous n'avons pas pu manipuler les sculptures ni en prendre de photographies de qualité satisfaisante sous tous les angles. La sculpture KLK13-01.07 est polychrome et mesure environ 40 cm de haut (Fig. 11.58). Le cavalier a la peau rose pâle et le corps blanc. Son front est marqué par un trident (Skt. *triśūl*) incisé dans la matière. Les sourcils et les paupières sont relevés par des lignes noires. Les lèvres et les yeux sont rouges et orange. Une discrète boucle d'oreille orange orne chaque lobe. Les mains se rejoignent sur la poitrine pour tenir ce qui ressemble à une cloche. Les bords supérieurs et inférieurs sont peints en orange alors que la panse est blanche. Le quadrupède, sans doute un tigre, est quant à lui couvert de bandes noires sur fond jaune-orange.

La seconde image mesure approximativement 20 cm de haut (KLK13-01.08, Fig. 11.59). Un personnage masculin monte un quadrupède en amazone, sur la gauche. Le cavalier se tient également les mains jointes sur le torse. Il semble qu'il tienne une cloche allongée. Le visage est très intéressant. Le front est allongé vers le haut pour former un arc qui arrive au même niveau que le haut de la chevelure. Le front et les cheveux sont clairement distingués. Ces derniers semblent arrangés en colombin, comme l'indiquent les rainures. L'impression donnée est que le personnage porte un masque. Dans l'ensemble cette sculpture est d'un style plus épuré que la précédente. Le visage de l'animal se limite à une simple masse quasi sphérique où on distingue à peine un œil et une bouche. Des traces éparses de peinture jaune sont visibles ça et là.

Bien que cela ne repose que sur un raisonnement évolutionniste et subjectif, il nous semble que cette dernière petite sculpture, par sa simplicité de forme, soit plus ancienne que l'autre. Son aspect plus ancien est également suggéré par une usure plus avancée, qui peut s'expliquer, outre l'argument temporel, par un matériau plus fragile et un usage plus intense et/ou une exposition aux intempéries. La première sculpture présente également des traits plus détaillés. Les deux quadrupèdes, avec leurs têtes clairement distinguées du corps par leur forme sphérique, évoquent les fauves des bas-reliefs que nous avons déjà vus.

Deux représentations de Śambhunāth interpellent plus particulièrement par rapport à ce que nous avons vu à Manma ; le bloc aux trois personnages (KLK13-01.05, Fig. 11.54 et 11.55) et les deux cavaliers aux cloches de l'autel du temple (KLK13-01.07 et 08, Fig. 11.58 et 11.59). Ces images seront analysées plus loin, après l'étude du contexte religieux oraculaire.

L'examen du site de Śambhunāth démontre l'évolution permanente à laquelle sont soumis les sites historiques de la région. La réutilisation d'éléments architecturaux médiévaux dans des constructions plus récentes a d'une certaine manière permis la préservation d'indicateurs appréciables, considérés d'ailleurs comme précieux et à réutiliser par les constructeurs/rénovateurs eux-mêmes. Des parties de temples et le pilier orné de la façade remontent à la période médiévale, comme l'indiquent les spirales, présentes sur presque tous les vestiges, ainsi que l'image récurrente des fauves aux gueules en « E ». Les deux inscriptions en pierre placées près de l'entrée du sanctuaire ne permettent pas de proposer une datation, compte tenu de leur mauvais état de conservation. Ces éléments matériels et la situation stratégique du site suggèrent qu'il a pu s'agir d'une agglomération régionale d'une importance non négligeable. La présence d'au moins un temple *deval*, en plus des deux *deval* miniatures, ne fait aucun doute. Il reste à savoir si nous avions affaire à un seul temple (Ju. *ekle deval*), à deux (Ju. *dui deval*) ou à plus, et potentiellement à un complexe *pañcadeval*. C'est le cas sur le site de Mehalmudi, avec lequel les similarités iconographiques sont récurrentes.

11.1.c. Mehalmudi

Le site de Mehalmudi (KLK21), dans la municipalité éponyme, est situé à une journée de marche au nord-ouest de Manma, et à une demi-journée depuis Śambhunāth (Fig. 11.42). Mehalmudi est un petit village uniquement habité par des Baun (Brahmanes), et dont les environs sont ponctués de quelques fontaines en pierre (KLK22, 23 et 24). Se trouvant sur le flanc nord d'un massif et donc orienté au sud, le site bénéficie d'une pente moins raide que les villages situés plus au nord. L'intérêt de Mehalmudi tient à ses cinq petits temples *deval* organisés, comme à Manma, en *pañcadeval*. Il s'agit probablement d'une fondation jadis liée à la royauté, comme l'atteste la présence d'un lion en pierre (KLK21-06), symbole probable du pouvoir royal[643].

Le plan des temples est similaire à celui de tous les *pañcadeval* relevés dans la région de la Karnali, à une exception près. Les temples latéraux sont placés à la diagonale du bâtiment central, alors qu'ils sont ailleurs construits en face des murs de ce dernier (Fig. 11.60, Pl. 4.29).

[643] Cf. Ch. 10.

Cette particularité ne s'observe, pour le Népal, que dans un contexte néwar plus tardif. Les dimensions sont plus restreintes qu'à Manma. Fait suffisamment rare pour être noté, les temples sont entiers jusqu'à leurs sommités. Ils ne semblent pas avoir subi de modifications ni avoir été déplacés. Le terrain est en revanche instable, causant l'inclinaison des *deval* de quelques degrés. Les habitants ont coulé une dalle en béton à la base des temples, dans l'espoir de freiner le processus[644]. J'ai pu constater que la pierre employée, une sorte de gneiss ou de grès gris, est généralement très friable (ce qui a empêché le nettoyage des sculptures avant photographie). Peut-être que la nature du substrat rocheux et des failles dans le terrassement, liées à une mauvaise préparation du site, expliquent l'affaissement des temples.

Les cinq petites *cella* quadrangulaires contiennent chacune un *liṅga* (Fig. 11.63). Ils sont tous orientés vers la porte de leur temple, ce qui signifie que les *liṅga* des temples nord-ouest et nord-est sont tournés vers le sud. Le fronton pyramidal (Skt. *śukanāsikā*) de chaque temple est orné de frises de losanges ou de motifs circulaires. Le temple central et les temples sud-est et nord-est ont tous les trois des parties de leurs frontons ornées de décors historiés en bas-relief. Ces blocs sculptés sont beaucoup moins lisibles que ceux de Manma et de Śambhunāth, mais certaines observations peuvent tout de même être formulées.

Le temple central (KLK21-01, Fig. 11.61) est le plus richement décoré. Deux registres horizontaux superposés se partagent le centre du fronton (KLK21-01.01, Fig. 11.64 et 11.65). Au bas, deux fauves affrontés, séparés par un volume vertical. Leurs gueules ont la forme en E déjà attestée à Manma et à Śambhunāth. Les animaux ont chacun une patte avant levée à angle droit, venant au contact du « pilier » central. Le bas des pattes est marqué par des bourrelets évoquant des bracelets (?). Ce type d'apparat n'est visible que sur cette sculpture. Le style est plus lourd et moins dynamique que celui des trois groupes de fauves de Śambhunāth (KLK13-01.03, 04 et 06). Il se rapproche d'avantage du lion sur pilier de Śambhunāth (KLK13-01.02) et des fauves sur le chapiteau de Manma (KLK06, no. 13). Au-dessus du couple de fauves affrontés prennent place cinq personnages, alignés horizontalement et organisés en registres séparés verticalement. P. R. Sharma, qui visita le site en 1968 avec M. Gaborieau, identifie au centre Gaṇeśa, Śiva tenant un trident à sa droite ainsi que Devī, Sūrya et Viṣṇu, sans toutefois les localiser précisément[645]. Les anciens du village, à l'instar de ceux de Manma pour le bas-relief no. 30, m'ont donné la même identification. Cette interprétation est peut-être orientée par

[644] La solution la plus durable consisterait probablement en un démontage minutieux afin de permettre le renforcement de la plateforme, avant un remontage.
[645] Sharma 1972.

le fait que le temple est de type *pañcāyatana*. Ma lecture des bas-reliefs diffère de celle de P. R. Sharma. À gauche et à droite, encadrant les personnages centraux, une forme circulaire centrale évoque la présence d'un guerrier dissimulé derrière son bouclier, similaire à ceux de Pādukāsthān (Fig. 10.81, 10.83 et 10.85). Le second personnage en partant de la gauche est assis en tailleur ou en position dynamique et tient dans ses mains gauches levées des objets quasi triangulaires. Sous le genou droit nous distinguons un volume quadrangulaire. Au centre du registre, un individu est assis en tailleur. Ses bras levés semblent tenir un objet long et pointu en main droite et ce qui pourrait être une cloche en main gauche. Un volume horizontal relie le visage du personnage à la main gauche. L'individu à droite se tient debout et semble tenir des pieux sur lesquels se trouvent des objets non identifiés. Les postures des personnages et leurs attributs sont globalement les mêmes que sur les différents bas-reliefs de Manma. L'individu central évoque celui du bas-relief no. 7. On retrouve également, sur ce même personnage central, mais moins clairement que sur le bas-relief no. 9 de Manma, ce qui pourrait être la natte *laṭṭā* caractéristique des oracles-médiums (cf. *infra*). Celui à sa gauche est similaire, par la posture générale et ses attributs, à celui du bas-relief no. 9.

Le *deval* nord-est comporte également un bloc sculpté situé sur le fronton de façade (KLK21-05.01, Fig. 11.66 et 11.67). La division tripartite de l'espace « en fenêtres » est la même que sur le temple central. Bien que la mauvaise qualité de la pierre empêche la lecture iconographique de l'image, il est néanmoins possible d'identifier trois individus assis en tailleur, les bras levés vers le haut dans la plupart des cas. Les objets tenus sont complètement érodés. P. R. Sharma y voit une représentation de la trinité brahmanique[646].

Un autre fronton historié se trouve sur le temple sud-est (KLK21-02.01). Un bas-relief en occupe le centre et présente deux personnages, chacun inscrit dans une « fenêtre » (Fig. 11.68 et 11.69). À gauche, un homme s'avance vers la droite, le corps représenté de profil, et le visage de face. Le bras gauche est plié à angle droit, la main gauche levé. Un pagne tombe entre les jambes en position de marche. L'individu est coiffé d'un couvre-chef à deux bandes horizontales. La posture de profil, en mouvement vers la droite, et le pagne tombant sont les mêmes que ceux observables sur deux piliers votifs de Dehimandu (BTD02-03 et 05, Fig. 8.11). Ces artefacts représentent clairement un guerrier brandissant une épée en main droite et un bouclier à gauche. L'inscription du pilier BTD02-03 laisse entrevoir la date de SS 1..02 et celle du pilier BTD02-03 SS 12.. (entre 1278 et 1377 EC). Un pilier voisin et similaire (BTD02-04) est lui clairement daté de SS 1202 (1280 EC), ce qui concourt à placer l'ensemble des piliers du site de Dehimandu entre la fin du XIII^e^ et la première moitié du XIV^e^ siècle. Si les poses sont

[646] Sharma 1972.

identiques, le personnage de Mehalmudi ne tient en revanche pas d'armes. À droite, un personnage est dépeint debout, exécutant l'*añjalimudrā*. Le thème est le même que sur un pilier de Pushakot (DLK12-01.01, Pl. 8.3), où une figure à la silhouette féminine portant une coiffe élaborée exécute la même gestuelle. Les élégantes formes de la « dame à la tiare » de Pushakot ne sont pas reprises ici. À la place, la tunique décrit des contours plus raides. Il doit néanmoins s'agir d'une femme. Les deux personnages sont sans doute les commanditaires du temple en question, dont je propose de situer les bas-reliefs entre la deuxième moitié du XIV^e^ et le XV^e^ siècle.

Aux côtés des frontons historiés que nous venons de voir, il faut signaler trois images sculptées en pierre, de style, mais surtout de dimensions et, sans doute, de vocation similaires. La première sculpture est un bloc sculpté et placé sur le fronton du temple central, qui comporte une représentation réunissant plusieurs éléments intrigants (KLK21-01.02, Fig. 11.70). Un personnage, visiblement masculin, est assis en tailleur, les bras écartés. De la main droite il tient un long bâton à mi-hauteur. L'objet est terminé par ce qui pourrait être un emblème mais qui reste non-identifiable. En main gauche c'est un assemblage de formes évoquant deux cercles reliés par une hampe. Des côtes de la cage thoracique sont visibles, et leur saillance donne l'impression que le personnage est en train d'inspirer. Au registre inférieur, en guise de « cartouche », un oiseau à collier est représenté tourné vers la gauche. Si les rectrices arrières (ailes postérieures) de l'animal suivent les conventions observées ailleurs (Manma, Bigare), la représentation du bec en deux parties ouvertes est unique, et uniquement observée à Sabjyalbādā (SIJ34-01, Pl. 4.22). La présence de l'oiseau et le style général rapprochent le bas-relief du corpus médiéval de cette étude. Cette lecture de la sculpture ne permet malheureusement pas de mettre un nom sur l'individu en question. Le personnage en tailleur est sans doute un ascète, comme cela est suggéré par ses côtes saillantes et sa taille cintrée. Il détient également un statut religieux et/ou rituel particulier, ainsi que l'indiquent les objets tenus par lui.

La même remarque est valable pour la sculpture placée sur le fronton du temple nord-ouest (KLK21-04.01, Fig. 11.71). Un personnage debout est vêtu d'une robe ceinturée. Les bras écartés tiennent dans leurs mains ce qui semble avoir été de grands bâtons (lances, étendards, etc.). Le registre inférieur est occupé par quatre formes de losanges évoquant des jarres. La jarre est un élément décoratif lié à différents rituels d'invocation de divinités. Très fréquemment évoqués dans les textes des traditions hindoues et bouddhistes, le motif est souvent repris sous la forme du pot « rempli » (Skt. *pūrṇa ghaṭa*), notamment sur les colonnes de temples et dès le II^e^ siècle en Inde. Le motif se retrouve dans tout l'ouest du Népal, au moins à partir du XII^e^

siècle, et jusqu'à aujourd'hui dans la sculpture de bois[647]. Mais le type de jarres représentées ici n'est connu que sur les linteaux de porte de deux temples à *deval* du XIV^e^-XV^e^ siècle du site de Dadeldhura (DDL11). Neuf jarres sont représentées alignées. Ce nombre correspond aux neuf jarres nécessaires à la préparation du site d'un futur temple, ainsi qu'indiqué dans le *Kāśya-paśilpa*[648]. Le texte décrit le rituel du *kumbhasthāpana* durant lequel les *lokapāla* sont invités dans huit ou neuf jarres[649]. Il est possible que la sculpture de Mehalmudi reprenne cette thématique, bien que les dimensions de la pièce ne laissent que peu de place pour huit ou neuf jarres.

La troisième image mobile est placée sur le fronton du temple nord-est (KLK21-05.02, Fig. 11. 72). Un personnage y est représenté debout, les jambes droites, et vêtu d'une tunique s'arrêtant aux genoux. La main droite semble avoir tenu un objet long, et la main gauche, levée, tient une forme évoquant une cloche. L'ensemble de la sculpture est très érodé. L'iconographie de ces trois images est des plus intéressantes, parce qu'elle ne se rattache pas directement aux traditions écrites connues, mais que son origine remonte certainement à des traditions orales locales. Dans les deux premiers cas le registre inférieur constitue une sorte de cartouche potentiellement informatif sur l'identité des personnages. Les artefacts en question sont mobiles et mesurent moins de 10 cm d'épaisseur, ce qui tend à faire penser qu'ils étaient simplement placés dans des niches ou sur des autels aujourd'hui disparus.

Les bas-reliefs KLK21-01.01et KLK21-05.01 évoquent fortement ceux déjà observés à Manma et à Śambhunāth. Les postures et certains attributs, bien que parfois difficiles à discerner en raison d'un matériau de base de mauvaise qualité, sont les mêmes que ceux que nous avons identifiés comme caractéristiques des oracles-médiums. Le corpus de sculptures mobiles présente des iconographies inconnues à ce jour, mais dont certains détails permettent quelques rapprochements. Le bas-relief du temple sud-est a pu être daté des environs de la deuxième moitié du XIV^e^ ou du courant du XV^e^ siècle. Cette datation, relative et large, peut être étendue à l'ensemble du site et contribue à restituer le paysage médiéval de ce qui devait être une partie du royaume de Rāskoṭ.

On constate que les sites de Manma, Śambhunāth et Mehalmudi présentent des iconographies pour lesquelles les références textuelles de l'hindouisme et du bouddhisme ne sont

[647] Le pot est l'un des « *Cinquante-Deux Motifs* » canoniques de la sculpture contemporaines de la vallée de la Sija. D'après les artistes interrogés, le motif de *kalāsa* (pot), une fois sculpté, perpétue l'hommage rendu par cet objet auspicieux, et évite d'avoir à se soucier d'installer et de maintenir l'objet et les offrandes de fleurs qu'il contient. Voir Annexe 2.

[648] Ce traité, vraisemblablement composé entre le XI^e^ et le XIII^e^ siècle, est considérée par A. A. Ślączka comme un texte intermédiaire entre le Mayamata et le Mānasāra (Ślączka 2007).

[649] Ślączka, op. cit., pp. 154, 207.

d'aucun secours. Nous nous retrouvons donc confrontés à des hapax visuels pour lesquels la comparaison avec d'autres productions artistiques est impossible. Ce constat préliminaire ne considère pourtant pas les formes religieuses locales comme élément d'interprétation. Une raison essentielle à cela est que ces formes religieuses sont encore à bien des égards inconnues pour les périodes médiévales. Cependant des études ethnographiques portant sur les pratiques religieuses ont été menées dans la région de la Karnali, principalement dans le district de Jumla. Bien que ces recherches concernent le XX^e^ siècle, il m'a semblé utile d'y faire appel afin de tenter d'y voir plus clair dans les représentations des bas-reliefs de Kalikot.

11.2. Le médiumnisme, phénomène historique et contemporain du Népal occidental

Les nombreux aspects de la vie religieuse himalayenne contemporaine ont fait l'objet de diverses études ethnographiques. L'ouest du Népal n'a pas fait exception puisqu'un petit nombre de travaux y ont été menés. Un des traits saillants de la vie religieuse locale est le recours à des cérémonies de possession qui permettent aux individus d'entrer directement en contact avec les divinités par l'intermédiaire d'un spécialiste : on parle alors de cultes ou de rituels oraculaires ou médiumniques. Les premiers travaux en la matière, concernant l'ouest du Népal, ont été publiés à la fin des années 1960 et durant les années 1970 : M. Gaborieau (1969, 1976), P. Sharma (1974), W. Winkler (1976), C. von Fürer-Haimendorf (1972) et G. Campbell (1978). Les études les plus récentes se sont focalisées sur des aspects spécifiques de ces pratiques : G. Unbescheid (1987), S. Shrestha-Schipper (2003, 2009), M. Lecomte-Tilouine (2009), G. Maskarinec (2009) et plus récemment H. Yasuno (2018). Signalons également l'ouvrage de H. Bancaud et A. W. Macdonald (1982) qui présente une grandiose collection photographique des cultes oraculaires dans le district de Humla. L'approche anthropologique du médiumnisme, principalement centrée sur le district de Jumla, est cependant restée cantonnée dans le domaine des faits contemporains, par manque de documents historiques. Ainsi les considérations émises dans cette partie se basent majoritairement sur les pratiques documentées ces dernières années dans la région de Jumla, et ne sauraient donc rendre compte d'un état de fait commun à toute la zone d'étude. Des variantes régionales sont observables sur divers points entre les districts de Mugu, Jumla, Dailekh et Kalikot. Il s'agit notamment de différences dans l'exécution des cultes et dans la conception architecturale des sanctuaires dits oraculaires.

Présent dans la Karnali depuis au moins le XII^e^ siècle, l'hindouisme se manifeste de manière protéiforme, tant dans l'art et l'architecture que dans les pratiques. À l'instar de ce qui

peut être observé dans de nombreuses régions de l'Himalaya, différents hindouismes coexistent là, avec différents officiants à leur tête : l'hindouisme brahmanique a son brahmane, et l'hindouisme « local » son oracle-médium, le *dhāmī*[650].

Certains auteurs ont utilisé le modèle dichotomique petite tradition / grande tradition pour expliquer ces différences apparentes entre plusieurs aspects du religieux[651]. La « grande tradition » est généralement définie par des pratiques textuellement codifiées, une culture littéraire dite « savante » et une orthodoxie religieuse non sectaire. M. Srinivas évoque à plusieurs reprises les concepts de cultures, traditions, idées et croyances qui seraient selon lui « sanskritiques »[652] et qui définiraient un hindouisme pan-indien qui « transcende les barrières provinciales »[653]. Par opposition, ce qui relève de la petite tradition est par définition multiple et défini par des variations[654].

Dans le contexte de Jumla, la topographie reflète la répartition sociétale et génère une différence de conception de l'agentivité des entités divines. Les terrasses irriguées (Ju. *jyula khet*) situées au bas des vallées sont occupées par les Jyulyāl. Ce groupe comporte principalement des Brahmanes, des Ṭhakuri et l'ensemble des castes impures. En amont, les champs non-irrigués (Ju. *pabwa*) délimitent la zone des Pābai, que constituent les Matwālī Chetri et les anciens esclaves Ghatri. Pour G. Campbell les Jyulyāl sont les représentants de l'« hindouisme de Jumla »[655]. Deux types de divinités sont distinguées : celles qui sont cachées (Ju. *guptī*) et celles qui s'incarnent (Ju. *autine*). Les divinités cachées ont des pouvoirs du même ordre, c'est-à-dire invisibles (Skt. *adṛṣṭa*). Leur agentivité se manifeste dans un autre domaine, celui de l'ordre cosmique. Il s'agit en général des dieux du panthéon hindou « classique » : Śiva, Viṣṇu, Gaṇeśa, etc. Les autres divinités sont incarnées par les oracles-médiums *dhāmī*, majoritairement issus de la caste des Matwālī Chetri. Leurs pouvoirs sont plus « réels », visibles, au sens qu'ils sont manifestés dans le monde sensible, comme nous allons le voir plus loin. Il est à noter que les catégories de divinités incarnées/divinités cachées ne sont pas nécessairement hermétiques. On retrouve en effet des divinités issues de l'hindouisme orthodoxe ou du bouddhisme, qui sont considérées comme incarnées et ont leur médium[656]. Néanmoins, comme le note S. Shrestha-

[650] Il peut également s'agir de femmes. On parle alors de *dhāmīnī*.
[651] Srinivas 1965 [1952] et Berreman 1963.
[652] Srinivas 1965, pp. 30, 31 et 155.
[653] Srinivas, op. cit., p. 75.
[654] Srinivas, op. cit., p. 180.
[655] Campbell 1978.
[656] Unbescheid 1987, p. 50.

Schipper, il existe « un lien spécifique entre divinités incarnées et Matwālī Kṣatriya et, *a contrario*, une corrélation entre groupes de hautes castes et divinités pan-hindoues »[657].

Sur le plan de la pratique, les dieux s'incorporent dans des humains. Ces humains possédés, les *dhāmī*, deviennent alors le point central des séances de consultation, généralement hypèthres. M. Gaborieau résume leur vocation dans le passage qui suit :

> Le *dhâmî* est la clef de voûte du sanctuaire. C'est l'homme dans lequel la divinité a choisi de s'incarner. Il entre en transe à certains moments et les fidèles peuvent interroger directement le dieu qui parle par sa bouche. […] Incarnation de la divinité, le *dhâmî* ne saurait être formé par un maître : le signe de son élection est la transe […][658].

Le caractère transcendant des compétences du médium est l'un des éléments saillants le distinguant des *jhañkri*, autres spécialistes du monde invisible au Népal, et que l'on associe généralement avec le terme tougouse de chamane (*šaman*). Une sorte d'initiation ou de rite de passage est cependant rapportée par N. Levine, qui évoque le pèlerinage au lac Manasarovar dont doit s'acquitter le fils d'un *dhāmī* décédé. Le fils du défunt dépose la natte de cheveux (Ju. *laṭṭā*) de son père dans le lac[659]. Le futur médium se plonge ensuite lui-même dans les eaux glaciales : « The immersion gives the initiate the power to voice the words of the Gods and to deliver divine prophecies »[660].

Le terme de *jhañkri* est très répandu au Népal, au point que la dénomination recouvre parfois celle de *dhāmī*. On parle d'ailleurs parfois de « jhañkrisme » pour désigner l'ensemble des pratiques ayant recours à ces spécialistes. Le *dhāmī* se retrouve également au Népal oriental mais, comme le note R. L. Jones, le médium n'est pas attaché à un sanctuaire en particulier[661]. Le *jhañkri* effectue essentiellement des voyages de l'âme (*soul journey*), afin de résoudre des problèmes d'ordre très divers. Les finalités du *dhāmī* et du *jhañkri* semblent donc analogues à bien des égards, en premier lieu dans leur rôle d'intermédiaire entre les êtres humains et la société des esprits, des dieux et des démons du territoire.

---

[657] Shrestha-Schipper 2003, p. 307.

[658] Gaborieau 1969, p. 30.

[659] N. Levine se base essentiellement sur le district de Humla, or l'hérédité sacerdotale n'est pas de mise partout. La même auteure indique qu'un pareil voyage au Manasarovar doit être entrepris par le fils d'un *ḍāṅgri* (prêtre officiant aux côtés de l'oracle-médium *dhāmī*) récemment décédé. La dépouille du *ḍāṅgri* fut d'abord incinérée, puis les cendres mélangées à de l'argile afin de confectionner des *tsha-tsha*. Rendu au lac Manasarovar, le fils du *ḍāṅgri* immerge les figurines-reliques dans les eaux sacrées (Levine 2001).

[660] Levine, op. cit.

[661] Jones 1976, p. 11, n. 2.

La terminologie *jhañkri*/*dhāmī* n'est pas hermétique. Lors de discussion avec des locaux du district de Jumla, j'ai pu constater que le terme *jhañkri* était parfois employé pour faire référence à un *dhāmī*. Les deux termes partagent en outre une origine linguistique en lien avec un attribut commun : les cheveux longs défaits ou arrangés en natte. Pour M. Gaborieau le terme *jhañkri* dériverait de *jhãgaryā*/*jhãgre*, qu'il traduit par « qui a laissé pousser un long toupet »[662]. L'adaptabilité des termes népalais est la même que pour le chamane toungouse, qui peut recouvrir différentes modalités (oraculaires et tutélaires)[663]. Je considérerai donc, compte tenu de ces quelques observations, que les oracles-médiums *dhāmī* et le « dhāminisme » participent d'un sous-ensemble du « chamanisme himalayen », aux côtés du *jhañkri* et du jhañkrisme.

11.2.a. La possession comme modalité de présentification des divinités locales

Les *dhāmī* (Fig. 11.74) sont les principaux acteurs du culte médiumnique du Népal occidental. Mais ils ne sont pourtant pas les uniques protagonistes des séances de consultation oraculaires (Ju. *dhāmmelo*). Ils sont assistés par des prêtres (*pujārī* ou *ḍāṅgri*[664], Fig. 11.73), des musiciens (Nep. *damāĩ*, Fig. 11.75) et parfois, par des traducteurs (Ju. *khāvā*)[665]. La présence du traducteur est révélatrice du mode de communication en usage lors des séances. Les divinités se manifestent en effet au travers de leurs médiums qui verbalisent des opinions, mises en garde, jugements et réponses aux questions posées par le public et transmises au médium par le *ḍāṅgri*. Alors en transe, le médium (ou plutôt la divinité) s'exprime dans la langue des dieux (Ju. *devtā bhāsā*), inintelligible au commun des mortels, et parfois marquée par un volume sonore très réduit ou par des « tibétanismes » linguistiques, mais que l'intermédiaire du *khāvā* rend accessible[666].

Les entités qui s'incarnent dans les *dhāmī* sont généralement d'ascendance locale, comme le groupe des Douze Frères Maṣṭā (Bāra Bhāi Maṣṭā) et les Neuf Sœurs Durgā (Nau

[662] Gaborieau 1969, p. 31. Le toupet en question est l'un des attributs typiques du *dhāmī*. Cf. *infra*.

[663] G. Samuel considère le terme « chamanisme » comme comprenant un large ensemble d'activités dans lesquels les spécialistes communiquent « avec un mode de réalité alternative, et plus fondamental que le monde de l'expérience quotidienne ». Samuel 1995, p. 8.

[664] Au Népal central, un *dhāmī* possédé par un revenant est qualifié de *ḍāṅgre* (Gaborieau 1969, p. 32). Le terme similaire de *dungariya* est utilisé au Kumaon-Garhwal pour des personnes possédées, qui sont considérées comme le « cheval » de l'esprit possédant (Atkinson 1884, p. 824). Dans la région de la Karnali le *ḍāṅgri* peut être la personne qui récite les prières invitant la divinité à s'incarner dans son médium. À Humla le même personnage y remplit également la fonction de traducteur *khāvā* (Levine 2001).

[665] D'autres spécialistes prenant part aux séances de possession sont énumérés chez Gaborieau (1969), Campbell (1978), Unbescheid 1987 et Shrestha-Schipper (2003).

[666] Campbell 1978, pp. 294-295. E. T. Atkinson relève également que les divinations des astrologues Ghantuwa du Kumaon-Garhwal sont prononcées de manière inintelligible (Atkinson, op. cit.).

Durgā Bhavānī). Les deux groupements ne recouvrent pas toutes les divinités oraculaires de la région, mais il s'agit des ensembles les plus connus, à l'échelle locale et dans les publications. Ces entités sont vénérées comme divinités de lignée (Nep. *kul deutā)*, du village ou du territoire, et majoritairement par les Matwālī Kṣatriya[667]. Parce qu'elles s'incarnent et s'expriment par la bouche d'un oracle-médium *dhāmī*, les divinités locales sont appelées *autine deutā*, les « divinités qui s'incarnent »[668]. Par contraste, les déités brahmaniques et hindoues sont dites *guptī deutā* (ou encore *gupta basi devata*), les « divinité cachées (ou retirées) », qui ne communiquent pas avec le monde des vivants. Ainsi, d'après H. Yasuno :

> The unseen conveys the infinite whereas the seen implies the finite. Thus the divinity is conceptualised as a continuous entity having various inclinations to embodiement, but there is a hierarchy between the two types of god where the unseen is superior to the seen in supreme reality and the latter is paramount in mundane reality[669].

H. Yasuno considère la divinité comme une « entité continue », tout en reconnaissant qu'il y a deux types de dieux et une hiérarchie entre eux. Je ne m'arrêterai pas sur le concept de hiérarchie, qui me semble non-adapté au contexte décrit. Il semble plutôt qu'il s'agisse de complémentarité entre les divinités cachées et celles qui s'incarnent. Il y a néanmoins une dichotomie entre ces entités et c'est ce fait qui est, à mon avis, essentiel dans la compréhension du cadre sémantique vernaculaire qui sous-tend la production de certaines représentations médiévales et contemporaines dans l'ouest du Népal. En effet, contrairement aux divinités de l'hindouisme brahmanique et du bouddhisme lamaïque dont les aspects physiques sont clairement décrits et discutés dès le V^e^ siècle dans les *Śilpa Śāstra* (« Sciences des Arts »), *Sādhanamālā*, *Niṣpannayogāvalī* et autres traités d'iconographie[670], les entités locales de la Karnali n'ont pas de forme particulière. Les figurations artefactuelles consistent en de simples pierres, cloches ou niches vides dans le sanctuaire[671], quand il ne s'agit pas de représentations visibles uniquement par les prêtres[672]. Les rites de possession des médiums, les rêves, les récits oraux contant leurs histoires ou y faisant allusion, constituent dès lors les lieux d'accès à ces dieux sans images.

---

667 Shrestha-Schipper 2003.

668 H. Yasuno relève les termes « *avatar garne devata* » et « *pargat devata* » (Yasuno 2018, p. 2). Les rois peuvent également être déifiés après leur mort et ainsi devenir des *autārī rājā*, « roi incarné » (Lecomte-Tilouine 2009d, p. 208). Sur les rois incarnés, cf. *infra*.

669 Yasuno 2018, p. 5.

670 Bhattacharyya 1925 ; Colas 2012 et Mallmann 1963 & 1986.

671 Cortes 2011, p. 121.

672 M. Lecomte-Tilouine, communication personnelle.

La possession par des divinités qui s'incarnent (Ju. *autine deutā*) se fait essentiellement durant les festivals de pleine lune, au cour d'une transe nommée *paturne*. G. Campbell traduit le terme *paturne* par « transe-danse »[673], une danse de possession. D'autres évènements, comme la fête du printemps, « la fête de Mani » à Humla, qui présente des danses masquées lamaïques, peuvent être marqués par des transes de médiums[674]. Les histoires des divinités, nommées *paṛheli*, peuvent être y récitées afin d'inviter celles-ci à s'incarner.

Observons le *paṛheli* du dieu Lāmā (Pa.1[675]). Il décrit une entité menant une vie d'ascèse, d'études et de voyages, souvent entrecoupés de rencontres, avec des humains, d'autres dieux (les Maṣṭā et les Bhavānī) ou des fantômes (*bhūt*). L'existence du dieu, inscrite dans une géographie réelle, semble partagée entre différents plans de réalité ; le visible et l'invisible. Des temples sont construits par lui, des rivières rendues franchissables, une femme ne pouvant avoir d'enfants en obtient un, etc. D'un autre côté, il interagit directement avec les Maṣṭā (invisibles aux humains sans l'intermédiaire du médium), pour lesquels il est une sorte d'oncle. Si Lāmā agit dans le monde visible, en général pour mettre à bas le règne d'un revenant (Nep. *bhūt*), son action doit se faire au moyen de l'incarnation. Cependant, la mention de l'incarnation vient en point final à ses prouesses, comme dans ce passage, où le dieu raconte :

> (À) Ghoṛā Maulā
> il y avait un féroce *bhūt*
> qui avait un royaume.
> J'accrochai (mon) cheval,
> je soumis le *bhūt*.
> Je construisis un petit temple.
> Je fis un sanctuaire.
> Je devins incarné[676].

Les passages sémantiques entre le monde du visible et celui de l'invisible sont déroutants et fréquents dans le *Paṛheli du Dieu Lāmā*. La frontière entre les réalités semble mouvante : la soumission du fantôme (*bhūt*) par Lāmā se fait avant l'incarnation, ce qui suggère que le dieu mène certaines batailles dans le monde de l'invisible. Tout au long du récit les victoires sont

[673] Campbell 1978, p. 359.

[674] Goy & Krauskopff 2009, p. 25 ; Bancaud & Macdonald 1982.

[675] Unbescheid 1987. Cf. également J. G. Campbell qui analyse le contenu de différentes étiologies (Campbell 1978, p. 328 et suiv.).

[676] Traduction d'après Unbescheid 1987, p. 63, v. XXII. Les deux généalogies de Jumla (*Jumaleśvaravaṃśāvalī* et *Jumalānareśvaravaṃśāvalī*, Va. 30 & 31) publiées par Y. Naraharinath évoquent les mêmes évènements avec quelques variations (Naraharinath 1955 [VS 2012], pp. 107-109, 111-113).

marquées par la construction de sanctuaires. Et c'est parce que la possession médiumnique est localisée dans le temps et dans l'espace, que le sanctuaire, ici instauré par le dieu lui-même, permet l'incarnation.

Les oracles-médiums sont publiquement reconnaissables à leur turban blanc (Fig. 11.73 et 11.76) enveloppant une longue natte de cheveux (Ju. *laṭṭā* ou *jūdī*[677]) autour de laquelle sont enroulés des fils d'or ou d'argent. Le retrait de ce turban et l'exposition de la natte sont synonyme de possession (Fig. 11.74)[678]. L'association des cheveux longs et défaits avec la possession est courante au Népal et en Inde. M. Gaborieau le relève également ; il semble que les cheveux constituent une porte d'entrée pour les entités invisibles, quelles qu'elles soient[679]. Dans le district de Jumla, le médium du sanctuaire (Ju. *mūl dhāmī*, oracle principal) est porté, en transe, sur les épaules du *bāhān*, un autre oracle qui incarne le véhicule du *dhāmī* principal (Fig. 11.76)[680]. Le *bāhān* tient le rôle de dieu serviteur. Il s'agit en général d'anciens démons ou de revenants assujettis par le dieu du médium principal. Des petits sanctuaires, souvent hypèthres, sont dédiés aux divinités des *bāhān*[681]. Les médiums dansent également entre eux en se tenant par les mains, les épaules ou les hanches. Ceux-ci vont, au cœur de leur transe, pratiquer différents exploits physiques telle que l'application de métal ou de bois chauffé sur la langue, la torsion de barres en acier, l'absorption de petites cloches métalliques, etc.[682]. Ce

[677] H. Bancaud relève également le terme de « *lorrou* » (francisé, corrigeable en *lorru*) à Humla, dans le village de Bar-Khang (Goy & Krauskopff 2009, p. 22).

[678] Cf. *infra* la possession du roi Jvālaṃdhari.

[679] Gaborieau, op. cit., p. 31, n. 36. Cf. aussi Levine 2001.

[680] Campbell 1978, p. 312 ; Shrestha-Schipper 2003, p. 312.

[681] *Ibid.* En Himachal Pradesh également les divinités ont des « animaux-montures », *vāhan*, pour assistants. Anciens fantômes (*bhūt*) soumis à la volonté du dieu, il s'agit généralement de protecteurs de la divinité et de son temple, qui ne s'incarnent pas mais qui sont représentés par « des pierres, des arbres ou des buissons, soit près du temple, soit dans la forêt » (Berti 2001, p. 54).

[682] Shrestha-Schipper 2003, p. 343. Les médiums Ladakhis effectuent des prouesses similaires en se transperçant le corps avec des épées ou en tordant des barres de fer à main nue (Dollfus 2006, § 34). Ce type d'auto-mutilation est également relevé au Tibet occidental, comme on peut en juger dans le récit livré par le père jésuite Antonio de Andrade, premier européen à se rendre dans la région de Guge (cf. Ch. 3). Il rapporte l'évènement suivant, dont il fut le témoin en 1624. La scène se déroule près d'un temple (« Pagode »), probablement dans les environs de Tsaparang :

> Quand nous alliòs traversant le désert, arrivasmes on certain endroict ou il y avoit un Pagode, auquel les Gentils avoyent coustume de sacrifier un mouton, autant defois qu'ils y passent, & font alors mille singeries, cóme ils firent ceste fois quant nous y passasmes, ils font semblant entre autres de beaucoup de choses, (car d'ordinaire en ces actes, entre le Diable au corps de quelqu'un d'eux le faisant faire choses estranges) & cette fois posseda un, qui prenát un espée en la main comme sot, donna de coups à soy mesme, se jettant sur quelqu'un de ceux qui y estoient presens & apres se chargeait de force pierres, disant souvente-fois que le Diable luy commandoit choses semblables. Il hurloit à haute voix & escumoit par la bouche. Les deux hommes que le

moment, attestant de l'élection d'un nouveau *dhāmī* et confirmant le pouvoir des autres, est nommé « *bhit dekhaunu* », la démonstration de pouvoir (Ju. *bhit*). Ce pouvoir, donné par les dieux, est également nommé énergie (*śakti*). D'après des habitants de la région de Ruga et Tharpa (district de Mugu), certains aspects de la transe sont spécifiques à certaines divinités. Ces caractéristiques sont celles de l'entité incarnée, et elles se retrouvent à chaque génération de médium. Ainsi, une personne ne connaissant pas personnellement un médium, peut néanmoins identifier sa divinité à ses manières de danser. Ces différentiations « scéniques » prennent toute leur importance dans le cas où un même médium incarne plusieurs déités.

Autour de ces danses groupées et à l'apparence désorganisée se tiennent, en ligne et assis au sol, les joueurs de tambours Damāi (caste des tailleurs-musiciens) (Fig. 11.75). Le reste de l'assemblée est constitué par les villageois, venus questionner les dieux pour des affaires diverses. La consultation oraculaire se fait en général lorsque le médium est assis sur son trône (*gaddī*, cf. *infra* et Fig. 11.77). Le dieu qui parle par lui, raconte son histoire et répond aux requêtes des dévots en donnant en général l'explication et la solution du problème posé.

Tous les médiums ne partagent pas la même aptitude à résoudre les problèmes qui leur sont soumis. L'efficience de ces spécialistes est décelable au nombre de bijoux, boucles d'oreilles, bracelets et bagues, offerts par les dévots en signe de gratitude. J'ignore si, dans le cas de l'inefficacité de la réponse donnée, c'est alors le dieu ou le médium qui sont jugés défaillants. Par ailleurs, j'ai pu observer à Mugu et à Jumla que les médiums ont tendance à refuser certaines requêtes qu'ils identifient comme relevant du domaine médical et pour lesquels la médecine moderne sera jugée plus efficace. Un autre constat, fait auprès de jeunes gens originaires du district de Bajhang et qui ont grandi en ville, démontre que la multiplicité des médiums soumis à un même problème, aboutit à une égale multiplicité d'interprétations. Au final,

---

> Roy de Tibet, nous avoit envoyé, furent presens à ce spectacle, & se moqueré de ces ceremonies des Gentils, disans que clairemét par icelles se pouvoit veoir quelle estoit leur loy. (Andrade 1627, p. 39).

Ce récit littéraire est des plus précieux puisqu'il s'agit du plus ancien témoignage direct disponible faisant référence à un cas de possession dans l'Himalaya central. La région en question se trouve au nord du bassin de la Karnali, dans un territoire anciennement sous influence Khaśa Malla. Le terme de « Gentils » (« Gentios » dans la version portugaise) pourrait prêter à confusion. Il s'agit en fait d'un dérivé du latin *gens*, *gentilis*, synonyme à l'époque de « barbares, païens ». Dans les écrits d'Andrade il s'agit d'un terme désignant sans distinction les hindous et les bouddhistes. Le contexte géographique tend en l'occurrence à identifier des possédés bouddhistes. Les évènements décrits par le père jésuite font immanquablement penser à la démonstration de pouvoir (Ju. *bhit dekhaunu*) des médiums de la Karnali.

un problème ne pouvant être la cause que d'un seul fait, les esprits citadins et cartésiens y voient un signe de supercherie peu encourageant sur la continuité de la pratique[683].

10.2.b. Architecture des temples oraculaires contemporains

Le culte oraculaire exécuté par les *dhāmī* prend place dans différentes configurations. Les *ban thān* ou *ban mānḍu* sont les « temples forestiers ». À Jumla des sanctuaires sont également situés à l'intérieur ou à proximité des habitations (Ju. *caukhā thān* ou *ghar thān*)[684]. Ces sanctuaires constituent de véritables entités architecturales entièrement dédiées à l'usage rituel dans les districts de Jumla, Kalikot et Mugu. À Dailekh en revanche, il semble que le sanctuaire soit plus couramment placé directement dans la maison du médium, comme c'est le cas à Jajarkot (Fig. 11.78).

Les premiers plans de temples oraculaires ont été publiés par M. Gaborieau en 1969. Il s'agit des plans schématiques des temples de Thārpā (district de Mugu) et de Bābiro (district de Jumla)[685]. Les deux sanctuaires illustrent les grandes lignes mais également la variabilité d'organisation de tels monuments. L'élément récurrent du sanctuaire oraculaire est la colonnade d'accès à un premier espace tenant lieu de vestibule, qui n'est pas sans rappeler l'organisation de certaines habitations (Fig. 11.79 et 11.83). Les supports verticaux et l'entablement en bois qu'ils soutiennent sont ornés de bas-reliefs sculptés ou incisés de riches décors en bas-relief (Fig. 11.82). La couverture des bâtiments est réalisée en lauzes de pierre d'origine locale ou en bardeaux, même si la tôle ondulée a tendance à les remplacer. L'inclinaison des toits, qu'il s'agisse de toits à un seul ou à double versants, oscille entre 175º et 120º (Fig. 11.84). À l'intérieur, le vestibule comporte un foyer de forme quadrangulaire (Fig. 11.80). Celui-ci n'est pas nécessairement dédié à l'usage rituel. Pour cela un autre foyer (*kuṇḍa*) peut être aménagé à l'intérieur et au centre d'une des pièces du sanctuaire. L'intérieur du sanctuaire est marqué par une à trois pièces distribuées les unes à côté des autres (Fig. 11.85). Le feu sacrificiel *kuṇḍa*, dédié au *hom pūjā*, est installé dans l'une de ces pièces. Dans l'une de ces chambres est placé un édicule de nature, forme et taille très variables. Cet arrangement est le lieu de résidence des divinités, qui peuvent y être représentées, sous diverses formes : par des cloches, des pierres,

[683] À Humla, N. Levine relève les histoires de futurs *ḍāṅgri* sceptiques à l'idée d'assister un tel culte. L'un d'eux, adepte du bouddhisme tibétain, considère que les dieux ne peuvent tout simplement pas se manifester par un véhicule humain. Il finit cependant par assumer sa fonction, héritée de feu son père (Levine 2001).

[684] Shrestha-Schipper 2003, pp. 255, 313.

[685] Gaborieau 1969, Fig. 6 et 9. N. Gutschow a également produit un plan au sol du temple (*ban thān*) du dieu Lāmā de Lekhpur (district de Jumla, SIJ43) (Unbescheid 1987, p. 96, Pl. II).

ou ne pas y être représentées du tout (cf. *supra*). Les pièces mentionnées peuvent être couvertes par un toit interne additionnel, glissé entre les murs et la toiture générale. Parmi les éléments constitutifs du sanctuaire oraculaire, il en est un qui revêt une importance primordiale dans le déroulement du rituel, c'est le trône de l'oracle, *gaddī*. Celui-ci peut être installé dans le vestibule, à l'intérieur d'une pièce ou à l'extérieur du sanctuaire (Fig. 11.83). Le trône *gaddī* est, avec les abords directs du temple, le lieu privilégié de la consultation des divinités, et donc de la transe. L'espace situé dans et directement autour du temple est celui où se déroulent les rites de possession.

10.2.c. Histoire du médiumnisme du Népal occidental

Les données historiques concernant les divinités oraculaires sont relativement maigres mais constituent un point de départ préférable au néant absolu. Ainsi, la mention supposément la plus ancienne se présente comme un *terminus post quem* du recours à certaines divinités incarnées. Il s'agit d'une chronique citée par Y. Naraharinath et écrite par le roi de Bajhang de l'époque (*Bhajāngīvaṃśāvalī*, Va.17). D'après le récit du roi, son lointain prédécesseur, le roi Śaktisingha, introduisit le culte de Maṣṭā en 1308 (VS 1365) :

> Depuis le règne de Śaktisiṁha, on se mit à vénérer Maṣṭādevatā, en partageant des parts[686].

M. Gaborieau et R. N. Pandey doutent tous deux de la date en question[687]. Pour R. N. Pandey, Śaktisingha aurait plus probablement régné durant la première moitié du XV^e^ siècle, ce qui est confirmé par deux inscriptions sur cuivre datées de 1418 (SS 1336) et de 1446 (SS 1368)[688]. D'après la *Généalogie des Seigneurs de Jumlā*[689], Balirājā, rajput fondateur de la lignée Kalyāl, se met au service de Śaktisingha (Jaktisim), qui lui offre Jumla. L'année de début de règne de Balirājā est placée en 1404 (VS 1461)[690]. Nous pouvons donc, par corrélation, situer Śaktisingha entre le dernier quart du XIV^e^ siècle et le premier quart du XV^e^ siècle. La date enregistrée par le roi de Bajhang est donc à corriger en VS 1465 (1408). Toute plausible qu'elle soit, cette référence pose néanmoins deux problèmes, à commencer par le fait que c'est Medinī Varmā (r.

[686] Naraharinath 1955 [VS 2012], 1.1, p. 550 ; Lecomte-Tilouine 2009a, p. 43. Va. 17, d'après traduction transmise par M. Lecomte-Tilouine.
[687] Gaborieau 1969, p. 21 ; Pandey 1997, p. 285.
[688] Pandey, op. cit., pp. 285 et suiv.
[689] *Jumaleśvaravaṃśāvalī* (Va.30), publiée dans Naraharinath 1955 [VS 2012].
[690] La même date figure également chez H. Yasuno (op. cit., p. 39).

1393-1404) qui cède ou partage le trône avec Bāliraja (cf. Ch. 2) en 1404, soit quatorze années avant la première date disponible pour Śaktisingha. Les sources généalogiques télescopent deux individus, Śaktisingha et Medinī Varmā, mais le premier règne sur la région de Bajhang au XV^e^ siècle et le second sur les régions de Dailekh, Kalikot et Jumla à fin du XIV^e^ siècle. De plus, l'apport du roi Śaktisingha pourrait simplement avoir consisté en une modification du culte, ainsi que l'étrange mention de « partage des parts » pourrait le laisser croire. On peut en effet inférer, sur la base des chroniques à notre disposition, que l'incarnation de divinités dans des véhicules humains est antérieure à Śaktisingha ou à Medinī Varmā.

Un roi ancestral mythique est fréquemment évoqué dans les généalogies, il s'agit du roi Jvālādharī (ou Jvālāṃdharī), que l'on peut traduire par « porteur (Skt. *dhārin*) de la flamme (Skt. *jvālā*) »[691]. Issu du roi Nārāyena et de la déesse Kālikā[692], il a Suryavaṃsi pour frère ainé. Nārāyena est un dévot pratiquant des austérités dont on dit qu'il obtint « *śidhyānta* »[693], c'est-à-dire très certainement *siddhānta*. L'obtention du *siddhānta* (Skt. dogme, règle ou doctrine) peut être interprétée comme l'établissement d'un courant religieux et/ou de formes de pratiques rituelles spécifiques et acceptées comme telles. Jvālādharī est quant à lui décrit comme portant un turban qui, une fois défait, produit l'incarnation[694]. La figure du roi-incarné (*autārī rājā*) est également reprise pour d'autres souverains (cf. *infra*). Si les données des chroniques orales s'avèrent parfois fantasques, les faits relevés, bien que fondés sur des personnages pseudo-historiques ou historiques mais confondus entre eux, concourent néanmoins à faire remonter l'antiquité des rites de possession à une période plus ancienne que le XIV^e^-XV^e^ siècle.

Y. Naraharinath évoque une chronique plus tardive, datée de 1560, dans laquelle le roi Gagani de Sinja dégrade un homme de son statut de Deux-Fois-Né (Skt. *tagadarī*) suite à la réprobation d'un *dhāmī*[695]. Le document suivant est un document administratif daté de 1625. Maṣṭā y est mentionné comme témoin, aux côtés de « Rudra Mahādeva, Gaṅgā et Bhavānī »[696].

---

[691] Si certains éléments bibliographiques font de Jvālādharī un personnage mythique, il est également possible qu'il s'agisse d'une épithète prestigieuse attribuée à des rois exerçant un contrôle sur les sites des flammes éternelles (Pañcakośī) de Dullu (cf. Ch. 10). Jālandhara fait ailleurs partie des 84 Siddhas du Vajrayāna (*jvā-*, la flamme, remplacé par *jāla-*, le filet). Le personnage, que l'on retrouve aussi dans l'ordre des Nāth, serait originaire de la cité de Jālandhara (Punjab), dont il tient son nom et qui est cité dans le *Hevajra Tantra* comme un *pīṭha* (le terme est traduisible par « siège » et dénote un lieu de pélerinage). Jālandhara est historiquement situé entre le IX^e^ et le X^e^ siècle (Dowman 1985, pp. 245-251 ; Snellgrove 1959, pp. 13-14, 70).

[692] *Śrīrāskoṭīkovaṃśāvalī* (Va. 14). La *Jumaleśvaravaṃśāvalī* (Va. 30) indique en revanche qu'il est originaire d'une pierre. Cette origine lapidaire évoque celle du dieu incarné Lāmā de Lekhpur, qui est né d'une pierre pointue (Unbescheid 1983).

[693] *Jaulaharavaṃśāvalī* (Va. 21).

[694] *Śrīrāskoṭīkovaṃśāvalī* (Va. 14).

[695] Naraharinath 1956 [VS 2013], 2.1, pp. 353-357, cité dans Lecomte-Tilouine 2009a, p. 46.

[696] Pandey 1997, p. 590, citant Y. Naraharinath (1956 [VS 2013], 2.3, p. 286).

Deux siècles plus tard, le roi du Népal Rajendra Bikram Śah en appelle aux juges de Dailekh pour qu'ils affermissent les sanctions portées contre les personnes « submergées (par ou comme ?) un démon »[697]. Le démon en question est une divinité incarnée. Ces sources historiques et semi-historiques nous apprennent au final peu de choses sur les divinités incarnées et sur la tradition oraculaire permettant leur manifestation.

Le fait que l'antiquité des Frères Maṣṭā remonte au moins à l'ère Khaśa Malla peut être induit par la manière dont ceux-ci sont décrits, par l'intermédiaire de leurs médiums, lors de la récitation de leurs biographies (*paṛheli*). Ils portent « les vêtements des Bhotia » et mangent « leur nourriture, *thukpā* ». Le dieu oraculaire Lāmā a pour sa part été élevé par des Tibétains nommés Cyucu et Jhimu. Le roi Jvālādharī, dont la plupart des chroniques indiquent pourtant qu'il a séjourné au Tibet et plus particulièrement au Lac Manasarovar, s'adresse à lui sous la forme peu glorieuse :

> (Toi) cochon tibétain,
> qui boit de l'alcool,
> qui a utilisé de l'alcool[698].

Pour G. Campbell, ces références à la culture tibétaine sont explicables par la coexistence des croyances bouddhistes et hindoues durant la période impériale Khaśa Malla. La concomitance religieuse, que l'on rencontre pourtant également après la période impériale, jusqu'au début du XVI^e^ siècle, irait ainsi de pair avec celle de groupes ethniques correspondant (*i.e.* le bouddhisme serait représenté par des groupes de culture tibétaine et l'hindouisme serait le fait des populations indo-aryennes)[699]. D'après cette vision, l'essentiel de la population bouddhiste du bassin de la Karnali serait originaire ou culturellement lié à la région de Guge-Purang[700]. Il pourra néanmoins être objecté que les contacts et jeux d'influences économiques et culturels entre gens de « culture tibétaine » et les groupes plus « aryanisés » ne se sont donc pas limités au cadre de telle ou telle dynastie. De fait, des traits de culture tibétaine peuvent parfaitement être antérieurs ou postérieurs au règne pluri-confessionnel des Khaśa Malla.

---

[697] Naraharinath 1956 [VS 2013], 2.2, pp. 208-209. Cf. la traduction partielle de la lettre, publiée dans Lecomte-Tilouine 2009a, p. 47.

[698] Unbescheid 1987, p. 57.

[699] Campbell 1978, p. 296.

[700] Les liens entre les rois Khaśa Malla et le monde tibétain sont récurrents et attestés par l'archéologie. Outre les divers stūpa et les généalogies des Khaśa Malla dans les chroniques tibétaines (Tucci 1956 : 51-66), voir les occurrences d'inscriptions tibétaines dans le corridor Sinja-Dullu (SIJ31, SIJ40, DLK17-02) et les grottes à *tsha-tsha* de Hatsinja (SIJ39) et Syaule (SIJ46).

Les points de contact entre le lamaisme tibétain et la tradition d'incarnation des divinités sont encore courants de nos jours. Le site de Chayanāth (district de Mugu) accueille chaque année, durant le mois de Shrawan (juillet-août), des lamas bouddhistes du Dolpo, de Mugu, de Humla et vraisemblablement du Tibet, ainsi que des médiums du Népal occidental. Pareillement, certaines pleines lunes sont l'occasion pour les bouddhistes de Mugu de rendre visite au dieu incarné Lāmā de Lekhpur. En opposition avec ces faits, le témoignage de N. Lévine au sujet des personnes d'ethnie tibétaine de Humla, pour lesquels il est impossible que leurs divinités s'incarnent dans des véhicules humains, est étrange[701], puisque nous n'avons à notre connaissance pas de témoignage de médiums incarnant les « grandes divinités » du panthéon bouddhiste tibétain. L'explication fournie à cette réprobation est pour sa part très intéressante : « […] for their Deities take no part in human affairs. ». Ce fait participe de la même logique que celle relevée plus haut par H. Yasuno, où les grands dieux, au pouvoir infini et donc, de facto, invisible, s'occupent des affaires de l'ordre cosmique. Les divinités et autres entités susceptibles de s'incarner sont celles aux pouvoirs concrets et localisés dans le domaine des hommes[702].

D'autres biographies (Ju. *paṛheli*) documentées par G. Campbell font également remonter l'origine des Maṣṭā à Ḍaḍār (ou Ḍhadār), dans le district de Bajhang, ou au Garhwal (Uttarakhand). Ḍaḍār est tantôt le lieu de naissance des Maṣṭā, tantôt celui de la fin de leur pérégrination sur les sites sacrés du nord de l'Inde, à partir du Cachemire[703]. Le même auteur lie ces mythes étiologiques à l'itinéraire potentiel des Khaśa, du Garhwal (et Kumaon) à Guge-Purang, puis en direction du sud, vers Jumla et ses environs[704].

Dans un contexte sensiblement différent, des pétroglyphes relevés au Tibet occidental sont à relever pour leur contenu iconographique. Le site de Thakhampa Ri se situe au nord de Ruthok, dans la province de Ngari (Tibet). Il s'agit d'un massif montagneux dominant la rivière Domar Chu (*Rdo dmar chu*) et dont certains affleurements rocheux accueillent des représentations pictées dans la roche. Les dalles comportent des représentations de sujets divers, telles que des scènes de chasse au yak (?), des « marcheurs », des caprins, des ânes sauvages, des individus ithyphalliques, etc. Parmi cela, une dizaine de représentations de personnages portant de riches coiffes et manipulant des formes circulaires parfois barrées d'une croix (Fig. 11.86 et 11.87). Ces images ont été interprétées comme des figurations de *lha pa*, ou « spirit-mediums »,

[701] Levine 2001.

[702] A contrario, P. Dollfus relève le cas ladakhi de Sept Frères Rongtsan, qui sont des dieux incarnés. Le terme *lha*, « dieu » est utilisé pour faire référence aux dieux et à leurs médiums, qui sont des moines bouddhistes (Dollfus 2006, § 18).

[703] Gaborieau 1969, pp. 22-23.

[704] Campbell 1978, p. 296.

en train de pratiquer des activités rituelles « bénéfiques pour la communauté et le cosmos »[705]. Pour John Vincent Bellezza, les coiffes et les attributs aviaires (des lignes droites représenteraient des plumes) de certains individus peuvent être interprétés par le contexte bon (ou bön) ; les plumes étant encore observables sur les coiffes et les costumes des oracles de cette tradition. L'identification de médiums est également déduite des formes circulaires que tous manipulent et qui semblent bien être des tambours. Certains personnages ont également le torse marqué par une croix penchée dont les branches partent d'une épaule pour rejoindre le flanc opposé et se croisent au centre de la poitrine (Fig. 11.86). Il pourrait s'agir pour J. V. Bellezza de harnais portant une plaque circulaire pectoral, comme en portent les médiums bouddhistes et böns des périodes plus tardives. Élément essentiel de l'attirail de ces spécialistes, la plaque pectorale apparaîtrait dans l'iconographie de Kubera en tant que Vaiśravaṇa, l'un des Quatre Grands Rois (Skt. *caturmahārājā*) bouddhistes et protecteur (Skt. *lokapāla*) du nord, au VIII^e^-IX^e^ siècle à Dunhuang[706]. Mais notons que dans le cas de Dunhuang la plaque pectorale en question consiste en une véritable armure dans laquelle, au niveau du ventre, semble être inséré l'élément circulaire comportant un visage. Par ailleurs, le disque des oracles tibétains contemporains semble tenu par une sangle passant par le cou. Dans ce contexte l'identification de harnais pour disques pectoraux est donc à laisser de côté, principalement parce que le disque (ou miroir, Tib. *me long*) n'est pas représenté. On comprend le désir de J. V. Bellezza d'y identifier ces miroirs étant donné qu'il s'agit des réceptacles des divinités mais également, quand celles-ci s'incarnent, de l'endroit où réside l'âme (ou l'esprit) du médium pendant que la divinité prend possession du corps[707]. Il pourrait plus certainement s'agir d'objets similaires aux harnais à grelots et aux rosaires portés par les *dhāmī-jhañkri* népalais. J. V. Bellezza situe l'exécution des pétroglyphes de Thakhampa Ri dans la première moitié du premier millénaire de l'Ère Chrétienne. Les considérations chronologiques (et les interprétations) de cet auteur sont réputées pour leur caractère approximatif. Dans ce cas-ci la datation repose sur des bases stylistiques et techniques (rendu du pictage).

Ces identifications de « spirit-medium » de Thakhampa Ri semble soutenir un premier examen, bien qu'il soit plus prudent pour l'instant d'y voir des spécialistes de rituels dont les activités impliquent la manipulation de tambours et le port de vêtements particuliers. Je n'ai pas relevé d'autres pétroglyphes himalayens ayant été interprétés comme des représentations de chamanes au sens large du terme. L'antiquité de la pratique oraculaire médiumnique (« spirit-

[705] Bellezza 2013.
[706] Heller 2006, p. 36, Fig. 33.
[707] Bellezza 2005, p. 23.

mediumship ») est cependant attribuable au fond originel de la période pré-impériale tibétaine, donc avant le VII^e^ siècle et la diffusion du bouddhisme sous la dynastie Yarlung (vers 630), voire même avant le royaume de Zhang-zhung (V^e^ siècle AEC-VII^e^ siècle EC)[708]. D'après les écrits de Tonpa Shenrab (ston pa gshen rab), fondateur de la religion bön et hypothétiquement antérieur au Buddha historique, le médiumnisme est l'une des branches de la discipline divinatoire[709]. Des nombreux termes tibétains employés pour nommer les médiums (Tib. *dpa'bo*, *lha 'beb mkhan*, *dpa'mo*, *lha mo*, etc.), celui de *lha-pa* (médium masculin) est le plus utilisé dans les études sur le sujet. Notons au passage que les termes *dpa'bo* et *dpa'mo* signifient respectivement « héros » et « héroïne »[710]. Ces médiums se rencontrent également au Ladakh. Outre le miroir circulaire *me-long*, les médiums tibétains et ladakhis font usage d'une flèche rituelle ornée de tissus (*mda'dar*) et d'un tambour afin d'inviter les divinités à s'incarner.

10.2.d. Possession oraculaire et pouvoir temporel

L'oracle-médium, sujet aux possessions oraculaires, est le véhicule des dieux et son importance en tant que tel est temporaire. Elle n'en est pas moins marquée par certains symboles qui participent à la présentification de la divinité. Ces symboles sont partagés avec la sphère de la royauté et peuvent se retrouver concentrés en une seule personne, celle du roi-médium.

Pour commencer, la paternité des dieux Maṣṭā revient à Indra, le roi des dieux brahmaniques. M. Gaborieau a relevé sept légendes (des *paṛheli* ?) de différents Maṣṭā[711]. Il apparaît que le Maṣṭā en question, nominalement différent d'un récit à l'autre, y est toujours présenté comme le fils d'Indra. Cet élément mythologique apparait comme exogène par rapport à l'identité locale des Maṣṭā. Dans ce cas, la présence d'Indra peut être considérée comme le reflet d'un processus de « brahmanisation » ou d'emprunt volontaire. Cette occurrence de l'hindouisme « classique » dans les pratiques locales n'est pas un cas isolé. Dans le district de Jajarkot, G. Maskarinec relève par exemple une référence au *Mahābhārata* dans le répertoire chamanique[712]. Le roi des dieux est très présent dans les généalogies (*vaṃśāvalī*) que nous avons pu réunir. La *Rāskoṭī Nāgvaṃśī Śāhīko Vaṃśāvalī* (Va.6) indique que le roi ancestral de la lignée,

[708] Bellezza 2005, pp. 344-345 ; Samuel 1995.

[709] La biographie de Tonpa Shenrab est rédigée entre le XIV^e^ et le XV^e^ siècle, ce qui tend à relativiser l'historicité de son contenu. Bellezza, op. cit.

[710] Bellezza 2005, p. 4.

[711] Gaborieau 1969, pp. 22-23.

[712] Il s'agit de l'histoire de Kadrū et de Vinatā. Alors que le texte du *Mahābhārata* attribue un millier d'enfants serpents à Kadrū (la mère des Nāgās), dans le Récital (chamanique) de Kadum et Padum, il s'agit de neuf fils, transformés par la suite en « Neuf Nāgs » par Bhagavān. (Maskarinec 2000 [1998], p. 40).

Indradeva, a « obtenu le siège (*āsan*) d'Indra, puis la bénédiction d'Indra, puis la bénédiction des 84 *siddha* ». Dans une autre *Rāskoṭī Ṭhakurī Vaṃśāvalī* (Va.4), la bénédiction d'Indra et des *siddha* est doublée par celle de Viṣṇu et de Brahmā. L'occurrence des 84 Mahāsiddha est surprenante quand on connaît le contexte, probablement tardif, de composition des généalogies. Le bouddhisme a été encouragé par les souverains Khaśa Malla (eux-même bouddhistes) entre le XIII^e^ et le XIV^e^ siècle (cf. Ch. 2 et 12). Leurs successeurs ont également soutenu des institutions monastiques et des stūpa sont érigés dans le district de Jumla jusqu'au début du XVI^e^ siècle. Cependant, après Vikrama Śahi (roi de Jumla entre 1602 et 1632), qui apporte son soutien à un lama tibétain (cf. Ch. 12), le bouddhisme ne semble plus être pratiqué, comme l'attestent certains signes d'iconoclasme relevés à Dullu (cf. Ch. 10). Les Mahāsiddha en question pourraient bien être un lointain souvenir de cette période médiévale, conservé par les bardes (*huḍke*) dans leurs épopées. Il est à relever que nous ne connaissons aucune représentation des 84 Mahāsiddha ni d'Indra pour la zone concernée (hormis, comme on le verra plus loin, celle de Manma). Si Indra est le père des Maṣṭā, leur oncle est le dieu Lāmā. D'après son *paṛheli* il est le *māmā*, l'oncle paternel, des Douze Frères Maṣṭā ainsi que des Neuf Sœurs Bhavāni[713]. Il y tient même un rôle d'instigateur, exhortant ces derniers à s'incarner (« *āutarā gārilam* »).

Le trône (Nep. *gaddī*) est un des éléments récurrents et protéiformes des temples oraculaires contemporains. C'est sur lui que l'oracle-médium entre en transe, quand ce n'est pas directement devant le temple. C'est un objet transversal que l'on retrouve alternativement dans le contexte du pouvoir spirituel et temporel. Le médium et le souverain prennent tous deux place sur leur trône, qui constitue un des éléments visuels de leur pouvoir. Comme l'a justement relevé R. L. Jones, la possession oraculaire est inscrite dans une temporalité et une géographie précises. L'oracle ne s'assied sur son trône que lorsqu'il incarne la divinité. Son rang supérieur aux autres humains n'est donc que temporaire et borné par la possession, contrairement au roi, qui exerce son pouvoir sur un temps continu. La cohabitation des deux trônes a pu à l'occasion générer des tensions entre rois et médiums. On en retrouve un exemple cristallisé dans l'histoire de Nauliyā, le roi d'Achham :

> It is said in Acham district that King Nauliyā of Acham refused to share his sovereignty with the god Bandali and told the latter: "there is no such thing as divine throne (*devagaddī*), there is either your throne or my throne". He then tried to kill Bandali's medium by burying tridents along the path leading to the god's temple. But the god's power was such that the medium went unhurt and that the king, along with his eight

[713] Unbescheid 1987, pp. 58, 64.

> brothers, became possessed and mad. They all went to the rock of Sera, below the god's temple, and broke their heads on it[714].

La royauté et le dhaminisme sont tous deux personnifiés par des acteurs usant du même symbole de pouvoir qu'est le trône[715]. Le trône du médium est celui du dieu (*devagaddī*) et la rivalité avec le roi se caractérise par le fait que ce dernier s'en prend directement à la personne du médium, considéré comme le dieu ou son représentant. En tant que protecteur de la loi (Skt. *dharma*), le trône du roi est le *dharmagaddī*, dont on connaît déjà une occurrence toponymique à Dullu (DLK20, Fig. 10.51).

Plusieurs histoires évoquent la relation parfois conflictuelle entre des rois des *dhāmī*. D'après R. Subedi, des rois tibétains (non-identifiés) auraient tué des brahmanes, « volé l'honneur de Śrī Maṣṭā Bainḍāli devatā » et déshonoré des *dhāmī*[716]. Le médium de Budu Maṣṭā aurait été piégé par le roi de Bārākoṭ. Ce dernier voulait se débarrasser du dieu et prit le parti de ridiculiser son *dhāmī*. En réponse à l'affront, le dieu détruisit le royaume et partit pour le village de Budu. Au royaume de Doti, le roi Nāga Malla (fin du XIV^e^ siècle) força des *dhāmī* du dieu Bagheswar à sauter du haut de précipices afin de prouver leurs pouvoirs[717]. Deux conflits opposant des rois et des médiums sont datables du XIX^e^ siècle. Le premier se passe au royaume de Jajarkot et oppose des villageois aux médiums. Pour régler la situation, le roi fait détruire tous les temples oraculaires[718]. Le second conflit se déroule vers la fin du XIX^e^ siècle, sous le règne d'Ammarsiṃha, roi de Bajhang. Celui-ci se rend coupable du meurtre d'un *dhāmī*. D'autres oracles auraient plus tard répandu un mensonge en rapport avec les prétendues prouesses du roi. En réponse, Ammarsiṃha les tua tous. M. Lecomte-Tilouine considère, compte-tenu de son caractère récent, que ce dernier conflit doit être véritable[719]. Le sacrilège des rois est en règle générale puni par la destruction du royaume par les divinités offensées.

À l'opposé, certains rois peuvent être reconnus comme étant eux-mêmes des médiums. Un passage de la *Généalogie des Vénérables Rāskoṭī* indique :

---

[714] D'après un récit oral. Lecomte-Tilouine 2009a, p. 42.

[715] Les Nāth Yogi prennent également place sur un trône. La « stèle du yogi et du roi » de Sīrasthān (DLK13-20, Fig.) illustre ce cas de figure (cf. Ch. 10). Les deux personnages, dont celui de droite est très certainement un yogi, sont assis sur ce que l'on pourrait qualifier de trônes.

[716] Subedi 2001, p. 291.

[717] Lecomte-Tilouine 2009a, p. 42.

[718] Maskarinec 2000 [1998], cité dans Lecomte-Tilouine 2009a, p. 42.

[719] Lecomte-Tilouine 2009a, pp. 42-43.

> Ce roi Jvālaṃdhari, fils de Kālikā, gardait un turban [sur la tête]. Il se défit et il obtint l'incarnation[720].

Ailleurs, la généalogie des Dulāl (Va.18[721]) fait référence au roi (mythique ?) Jaiping et au roi Malaivam (Malaya Varmā) comme des *autāri rājā*, des rois incarnés. Ces mentions sont importantes à plusieurs titres et soulèvent quelques interrogations. Les rois en question sont-ils des souverains possédant des compétences médiumniques ou bien s'agit-il d'une incarnation de la royauté idéale ? Le roi prend le trône d'Indra lors de son intronisation et, s'il ne règne pas en son nom, il s'associe par substitution avec ce dernier. Il est donc tentant de proposer qu'il est ici question de rois incarnant Indra dans le monde des hommes, et de poser, en corollaire, le caractère d'incarnation innée (et nécessaire) du roi. Le cas du roi Jvālaṃdhari laisse quant à lui peu de place au doute. Il s'agit bel et bien d'un roi-médium. Son statut d'oracle est représenté par le port du turban et par la possession, une fois celui-ci enlevé. La *Rāskoṭi Ṭhakurīko Āśikā* qualifie le même Jvālaṃdhari de roi « magicien »[722]. La double compétence du roi comme souverain et comme oracle-médium est suffisamment significative pour que les bardes (*huḍke*) en fassent état dans leurs compositions. Nous ne savons malheureusement pas par qui le roi Jvālaṃdhari est possédé, Maṣṭā ou autre.

Les dieux Maṣṭā et le roi sont similairement identifiés comme des protecteurs du territoire. Le roi protège par ses fonctions guerrières héréditaires et évidentes. Dans le cas des Maṣṭā, ils se sont partagé le pays avec les Neufs Sœurs Bhavāni[723]. Les gestes légendaires (*paṛheli*) mettent en valeur leurs victoires héroïques et justifient cette position concomitante à celle du roi[724]. Le champ d'exécution de leur autorité territoriale s'exprime cependant dans un autre domaine, qui est celui des forces non-humaines, « invisibles ». Le dieu Lāmā, qui n'est pas un Maṣṭo au sens propre du terme mais plutôt leur ainé (*māmā*, oncle maternel), est un dieu incarné local et vénéré à Lekhpur (district de Jumla). Les commentaires locaux de son *paṛheli* publié par G. Unbescheid le considèrent comme le « seigneur de la terre »[725]. La terre en question semble être celle du sol au sens organique (*māṭo*) et non pas la Terre (Bhūmi) au sens planétaire. L'histoire de Lāmā est ponctuée de victoires sur des démons (*rākṣasa*) et des fantômes (*bhūt*). Ces derniers sont parfois à la tête de royaumes, dont la destruction par Lāmā laisse la place libre

[720] *Śrīrāskoṭīkovaṃśāvalī* (Va.14), Naraharinath 1955 [VS 2012], p. 69.
[721] Naraharinath 1955 [VS 2012], p. 70.
[722] Va.3. Lecomte-Tilouine 2009d, p. 208.
[723] Unbescheid 1987 : 58.
[724] Gaborieau 1969, pp. 23-24.
[725] Unbescheid 1987.

et pacifiée aux humains[726]. Cette fonction de protecteurs du territoire est récurrente dans les biographies des Maṣṭā et est même directement évoquée dans le nom de l'un d'eux : Kśetrapāl Maṣṭā, le Maṣṭā « gardien du territoire »[727]. Kśetrapāl se retrouve en d'autres lieux[728], comme au Kumaon-Garhwal, où il est protecteur des champs et des limites. Il peut également s'incarner dans un humain et prendre les noms de Bhumiya (« de la Terre »), Saim ou Sayam[729].

Le pouvoir des Maṣṭā ne se limite pas à la sauvegarde du territoire. Il se manifeste également dans le domaine légal. Certaines disputes peuvent en effet leur être soumises, leur conférant ainsi un rôle de juge[730]. Le pouvoir de rendre justice, de maintenir le *dharma* (la loi, l'ordre socio-cosmique) est une prérogative essentielle du roi qui, rappelons-le, siège sur le « trône de la loi » (*dharmagaddī*). Cette compétence des médiums les rapproche encore davantage de la figure royale. Inversement, l'aptitude du roi à incarner les divinités le pose comme un souverain double, et potentiellement comme un roi thaumaturge puisque les médiums peuvent traiter des problèmes d'ordre médical. La dualité du système de maintien et d'application de la loi explique assurément certains des conflits qui ont pu prendre place entre rois et oracles. Par ailleurs, différents auteurs ont relevé la large répartition des origines sociales des spécialistes de la possession en contexte himalayen, ce qui a mené certains chercheurs à considérer le système comme « sociologiquement ouvert »[731]. Ce facteur sociologique est cependant variable en fonction des localités et son historicité est pour l'instant invérifiable. Si les Matwālī Chetri constituent la majorité du corps médiumnique, la position d'oracle peut également être tenue par des Brahmanes ou des personnes de castes inférieures, voire des hors-castes tels que des Kami.

---

[726] Le chapitre précédent a montré que Lāmā a également détruit le pays du roi de Sinja en déclenchant un tremblement de terre.

[727] D'après M. Gaborieau, un temple de ce Kśetrapāl Maṣṭā est visible à Ukhadi (Gaborieau 1969, p. 24).

[728] Kśetrapāl est par exemple le protecteur des espaces construits dans le contexte néwar du village de Pyangaon étudié par G. Toffin. Connu sous le nom de Chetrapāl, il y est considéré comme une forme de Bhairava, l'aspect courroucé ou terrible de Śiva. Il reçoit un culte à trois moments fatidiques de l'année rituelle : lors de la fête de Gathāmugaḥ, durant le festival d'Indra Jātrā et à Dasaĩ (Toffin 1987, pp. 99-100). Il s'agit à certains égards d'un culte de propitiation d'une divinité du sol, ou à tout le moins de son protecteur. H. Yasuno considère Kśetrapāl comme une divinité non-incarnée, et donc cachée (Yasuno 2018, p. 52).

[729] E. T. Atkinson lit ces derniers termes comme une corruption du terme Svayambhū (Atkinson 1884, p. 825).

[730] Unbescheid 1987 ; Yasuno 2018. Dans la plupart des cas contemporains, ainsi que le note H. Yasuno, les recours aux divinités oraculaires sont envisagés pour contourner la justice de l'état.

[731] Jones 1976, p. 8. Pour S. Kurz Jones les possessions dites « périphériques » sont un moyen pour des personnes issues de groupes ou de catégories défavorisées d'acquérir des biens et la considération qui leur sont autrement refusés (Kurz Jones 1976, pp. 27-28). La possession est donc posée comme un levier social permettant l'obtention d'un certain prestige social et matériel.

Les données concernant les pratiques oraculaires reposent principalement sur des études ethnographiques contemporaines. Les informations sur l'histoire du médiumnisme de la Karnali demeurent relativement partielles. Le même constat peut être fait pour l'ensemble des régions himalayennes où les cultes chamaniques et oraculaires ont très probablement précédé l'arrivée des religions indiennes et de l'Islam[732]. Il est néanmoins possible de considérer que l'Himalaya est marqué par un même continuum religieux mettant en contact les humains avec des entités invisibles au travers de différents médiums, et que l'on retrouve ces médiums dans les contextes bouddhistes (Tibet, Ladakh) et hindous (Uttarakhand, Népal). On a pu voir que, dans le contexte de Jumla, qui est le plus étudié dans notre cas, les divinités qui s'incarnent n'ont pas d'apparence spécifique. Elles sont caractérisées par un silence iconographique notoire. Les médiums *dhāmī* sont leur unique moyen de présentification. Cependant, à la lumière des bas-reliefs décrits plus haut, certains détails fournis par les données ethnographiques interpellent et peuvent constituer une base interprétative nouvelle pour des images restées jusqu'à présent sans identification.

11.3. Interprétation des bas-reliefs de Kalikot

Revenons sur les bas-reliefs relevés dans le district de Kalikot. On a relevé la récurrence, notamment à Manma, d'objets triangulaires et circulaires (bas-reliefs no. 7, 9, 11, 12 et 30, Fig. 11.19, 11.20, 11.25, 11.26 et 11.37). Ces attributs sont interprétables comme des cloches et des tambours. Les cloches sont d'importants éléments de l'attirail des oracles-médiums *dhāmī*. D'après S. Shrestha-Schipper, elles sont de nos jours considérées comme des représentations des dieux et cette dernière fonction prévaudrait même sur leur rôle comme instruments de musique (Fig. 11.74 et 11.77)[733]. Les tambours actuellement utilisés lors des consultations oraculaires dans la région de la Karnali ne sont pas manipulables à une main (comme cela semble être le cas sur les bas-reliefs) et sont posés à même le sol. Le tambour de *jhañkri*, nommé *ḍhyāngro*, comporte en revanche un manche de préhension, souvent très richement ornementé (Fig. 11.88)[734]. La répartition de ce tambour à deux membranes s'arrête cependant à la zone à l'est du mont Himalchuli, au nord de Gorkha, jusqu'à Kalimpong au Sikkim[735]. De par leurs

[732] Voire par exemple l'étude de J-Y Loudes et V. Lièvre sur les chamanes Kalash du Pakistan (Loudes & Lievre 1990 [2018]).
[733] Shrestha-Schipper 2003, p. 316.
[734] Grimaud 2017.
[735] Oppitz 2013, pp. 237 et suiv.

dimensions, les « tambours » des bas-reliefs peuvent davantage suggérer deux types de percussions. L'une, métallique, est d'origine kumaoni. Il s'agit de plats en laiton (*thāli*) utilisés lors des cérémonies de possession (*jāgar*). Dans ce contexte ils sont joués par des bardes ou leurs assistants, posés au sol et frappés à l'aide de deux baguettes. D'après F. Bernède le son du plat en laiton « est mis en relation avec la divinité »[736]. Le second type d'instrument qui est à mon avis le plus probablement dépeint est le tambour *dengro*, *rẽgor* ou *dãgori* à une membrane, notamment utilisé entre le district de Jajarkot, chez les Kham Magars et jusqu'au sud-est de Gorkha (Fig. 11.89)[737]. Cet instrument est tenu à l'arrière par deux bâtons entrecroisés et frappé à l'aide d'une baguette en bois. Si la typologie semble concorder, il est cependant important de noter que ce genre de tambour n'est actuellement pas signalé dans la région de Kalikot.

Si l'on se tourne davantage vers l'ouest, du côté des pratiques médiumniques d'Himachal Pradesh (qui partagent de nombreuses similarités avec celles de la Karnali et de l'Uttarakhand), il est également possible de suggérer que les objets circulaires représentent des encensoirs nommés *ṭapoṭ*. Ces objets sont réalisés en métal et le manche peut parfois être en bois et recouvert de tissus (Fig. 11.90)[738]. Daniela Berti indique : « Il arrive que la divinité exprime, par son possédé [*gur*, équivalent du *dhāmī* népalais], le désir de se rendre à une séance de possession organisée chez quelqu'un, mais sans son *rath* [« palanquin de la divinité »]. Elle se déplacera alors seulement sous sa forme d'encensoir (*ṭapoṭ*) et de cloche (*ghaṇṭī*) »[739]. Lors d'une séance de possession, le médium *gur* tient en main la cloche et l'encensoir et invoque sa divinité. À la fin de l'invocation, avant la possession, l'encensoir est déposé devant le médium et la cloche est donnée au *pujārī* qui l'assiste[740]. La cloche et l'encensoir sont donc, dans le contexte himachali décrit par D. Berti, des objets essentiels de la cérémonie de possession. Ils représentent la divinité lors de son déplacement et font partie des attributs des médiums.

Un élément caractéristique des médiums de la Karnali est leur natte de cheveux (Ju. *laṭṭā* ou *jūdī*). Au quotidien, la natte est enroulée dans un turban en tissu blanc et c'est durant les séances de possession que ce dernier est retiré et que la natte est déployée (Fig. 11.74). Le bas-relief no. 9 de Manma présente un individu en position dynamique avec dans la main gauche un objet triangulaire identifiable comme une cloche (Fig. 11.21 et 11.22). De la joue droite du personnage surgit une sorte de long postiche qui se termine dans la joue gauche. La première identification qui vient à l'esprit est qu'il s'agit de Gaṇeśa. Or aucune représentation

[736] Bernède 2001, pp. 164.
[737] Oppitz, op cit., pp. 53-60, 165-172.
[738] Daniela Berti, communication personnelle.
[739] Berti 2001, pp. 61-63.
[740] Berti, op. cit. pp. 107-108.

de Gaṇeśa dansant n'a été relevée dans la Karnali. En outre, le « postiche » semble en fait provenir de derrière la tête, ce qui contredit l'idée qu'il s'agisse de Gaṇeśa. La présence de la cloche en main droite et le « postiche », que je propose d'interpréter comme la natte *laṭṭā*, tendent à voir dans le bas-relief no. 9 la représentation d'un médium *dhāmī*. On notera de même que, s'il s'agit bien d'un médium, ce dernier semble pourtant porter un chapeau, à moins qu'il ne s'agisse de cheveux stylisés. Un attribut identique est visible sur le personnage central du bas-relief de Śambhunāth (KLK13-01.05, Fig. 11.55) et sur celui du linteau orné du temple central de Mehalmudi (KLK20-01.01, Fig. 11.65).

La posture et l'agencement des individus représentés sont également significatives. Sur le bas-relief no. 9 de Manma, la posture est dynamique (jambes fléchies). Il en est de même pour le personnage de gauche à Śambhunāth. Similairement, le bas-relief no. 12 de Manma (Fig. 11.26) présente deux personnages en train de danser, à l'exception que l'un (qui manipule ce qui pourrait être un tambour) semble porté sur les épaules du second. L'image voisine, no. 11 (Fig. 11.25), comporte deux personnages se tenant par la main. Chacun d'eux est placé au-dessus de ce qui apparaît à gauche comme un anthropomorphe et à droite comme un simple support quadrangulaire. Le personnage de gauche et celui du bas-relief no. 12 présentent tous deux le même thème d'un individu en surmontant un autre. Ces représentations évoquent clairement une phase de la danse de possession (Ju. *paturne*) où, comme le décrit S. Shrestha-Schipper : « Durant certaines fêtes de pleine lune, les *dhāmī* de Bhān doivent porter les *dhāmī* de leur Maṣṭā sur leurs épaules pour danser » (Fig. 11.76)[741]. Dans le cas des bas-reliefs, la hiérarchie entre le médium principal du temple (*mūl dhāmī*) et le dieu serviteur, opérant comme véhicule (*bāhān*) du dieu principal, est marquée par des différenciations d'échelle. Cette hiérarchisation des médiums a pu être poussée jusqu'à la simple évocation schématique du véhicule du personnage de droite du bas-relief no. 11.

Ainsi qu'indiqué plus haut, la danse de possession *paturne* n'implique pas seulement que certains médiums en portent d'autres sur leurs épaules. Des danses en ligne, où les individus se tiennent par les mains, les hanches ou les épaules sont également exécutées. D'après cela, il semble pertinent de proposer que les trois personnages sur le fronton du temple est de Manma (bas-relief no. 30, Fig. 11.37) en sont une évocation, avec, à gauche, un *dhāmī* identifiable à sa cloche. À Śambhunāth les trois personnages représentés devant le *sanctum* du temple présentent à mon avis une configuration analogue avec des médiums tantôt en position de danse de transe (à gauche et au centre), tantôt assis, racontant l'histoire de leur dieu ou répondant aux requêtes des dévots. Les deux sculptures de cavaliers préservées dans le *sanctum* sont associées au culte

[741] Shrestha-Schipper 2003, p. 312.

de Śiva. Elles peuvent se rattacher à une iconographie royale qui représenterait le souverain sur un tigre ou sur un lion. Or ce type d'image n'a pas d'antécédents. À moins qu'il ne s'agisse d'une iconographie classique (iconographie d'Indra) fortement transformée, il semble plus pertinent d'y voir des figurations d'officiants de culte chamanique portés sur leur véhicule ou leur esprit auxiliaire. Cette iconographie rapprocherait les sculptures aux représentations de « chamanes » ornant les dagues rituelles *phurbu* (Fig. 11.91a et 11.91b)[742].

Les *dhāmī* ne sont pas nécessairement des oracles des Douze Frères Maṣṭā, mais un bas-relief en particulier, dont l'identification peut être contestée, permettrait d'établir un rapport avec ces derniers. Ainsi que relevé plus haut, le bas-relief no. 28 (Fig. 11.36b) peut potentiellement représenter un cavalier sur un cheval, ou sur un éléphant. La première option renvoie à l'iconographie votive du héros guerrier, très répandue dans la région de la Karnali. L'hypothèse d'un personnage sur un éléphant, bien qu'il s'agisse à ma connaissance d'un modèle totalement absent du vocabulaire visuel régional, a le mérite de permettre de pousser plus avant la lecture du programme iconographique. Dès le *Ṛgveda*, Indra, le roi des dieux et figure proéminente du panthéon védique, monte l'éléphant Airāvata. Ensemble, ils constituent la personnification ultime du roi et de son *dharma*. On l'a vu, le roi des dieux de la tradition brahmanique est également localement considéré comme le père des frères Maṣṭā. La parenté entre Indra et les Maṣṭā est intéressante à plus d'un titre. Bien qu'Indra soit une divinité principalement védique et que ce contexte textuel puisse paraître bien éloigné du nôtre, il nous semble néanmoins pertinent de relever certains faits. En premier lieu nous retenons sa vocation de tueur de démon[743]. Il tue notamment Śuṣṇa, un démon responsable des sécheresses et des mauvaises récoltes ainsi que Kuyava (« mauvaise récolte »), un humain retenant des rivières et empêchant ainsi l'irrigation[744]. Indra est en particulier le protecteur des *ārya* qui se placent sous sa protection contre d'autres *ārya* ou des non-*ārya*, notamment les *dāsa* (« esclaves », souvent identifiés, à tort pour certains, avec la population pré-Aryenne des cités harappéennes) et les *dasyu* (« barbares, brigands »). Réalisant quelques miracles au passage[745], le roi des dieux joue aussi un rôle de guérisseur, bien que mineur par rapport à celui d'autres entités comme les Aśvin.

[742] Sur les dagues rituelles himalayennes, cf. Grimaud & Grimaud 2017 et Pannier 2019.
[743] Dandekar 1950.
[744] Chakravarty 1994, pp. 52-54.
[745] Chakravarty 1994.

La forme du dieu est bien établie et connue pour la période brahmanique, à l'époque védique en revanche, Indra se soustrait au regard des humains. Gérard Colas mentionne le sacrifice du *vaniṣṭhusava* qui est exécuté pour amener Indra à se manifester[746]. Il est intéressant de rappeler que les Maṣṭā sont également absents du vocabulaire artistique de la Karnali. Dans le contexte mythologique régional qui associe les Maṣṭā au roi des dieux, la présence de ce dernier parmi des bas-reliefs de médiums, potentiellement de Maṣṭā, est plausible. Elle ajouterait également une dimension globale et organisée aux représentations. Dans ce cas, Indra, le père, qui est logiquement un dieu caché (*guptī deutā*), serait figuré sans prééminence ou supériorité hiérarchique apparente par rapport aux autres représentations. Il y aurait ainsi une mise en valeur (par le simple fait de prendre le soin de sculpter Indra), ou du moins une évocation, des origines (brahmaniques) d'un groupe de divinités oraculaires, quand bien même ce dernier n'est pas clairement identifié ni directement signifié en tant que groupe.

Il apparaît donc que les données ethnographiques, bien qu'elles concernent principalement un district voisin de celui de Kalikot, fournissent des clefs de lecture pour des iconographies médiévales jusqu'à présent ignorées. Le bas-relief no. 12 de Manma a permis d'initier un net lien entre les représentations et les cultes oraculaires. Il reste compliqué d'attribuer une date à ce bas-relief, ce qui est également le cas pour l'ensemble du site et pour les images de Śambhunāth. La sculpture du linteau du temple est, qui comporte le bas-relief no. 30, date très certainement du XIV^e^-XV^e^ siècle. Son iconographie présente des médiums en ligne, probablement en train d'exécuter une danse au cours de laquelle, à l'instar des médiums d'aujourd'hui, les divinités locales investissent leurs corps et se rendent présentes aux yeux de la communauté. Les autres bas-reliefs de Śambhunāth et de Mehalmudi relèvent du même contexte rituel mais représentent les médiums dans différentes attitudes physiques, qui peuvent être identifiées comme des phases distinctes de la transe de possession.

11.4. Conclusion

Les trois sites étudiés dans ces lignes sont jusqu'à présent les seuls comportant une iconographie qui relève directement des pratiques de consultations oraculaires (Ju. *dhāmmelo*). Les divinités oraculaires appartiennent à la catégorie dite des « divinités qui s'incarnent », par opposition à celles qui sont « cachées ». Il est pertinent de relever que cette organisation duelle du panthéon, effective dans le bassin de Karnali et plus particulièrement dans le district de Jumla, n'est pas signalée, sous une forme aussi théorique, dans d'autres régions de l'Himalaya.

[746] Colas 2012, p. 26.

Selon le postulat, le groupe des divinités cachées est constitué par les grands dieux de l'hindouisme (et probablement du bouddhisme). Les divinités a priori locales, protectrices des agglomérations et ancêtres de lignée, constituent la congrégation des divinités incarnées. Dans les faits, des passages s'opèrent du caché vers l'incarné à travers certaines divinités, mais pas en sens inverse. À Ruga (district de Mugu) par exemple, un même *dhāmī* peut être alternativement possédé par différentes entités, telles que Mahadeo (Śiva), Kālīka, Maṣṭā, Gura, etc. À Tallim, dans la vallée de la Tila Nadi (district de Jumla), le temple oraculaire nommé Kartik Swami Śivanāth (JUM39), est le lieu d'incarnation de Śiva (Śambu) en tant que divinité incarnée intégrant la fratrie des Maṣṭā[747]. Cette flexibilité est révélatrice des pratiques et connaissances personnelles des individus, qui, contrairement à ce que proposait H. Yasuno[748], ne marquent pas forcément de frontière distincte entre ce qui est incarné ou peut l'être et ce qui ne l'est pas ou ne peut pas l'être.

La capacité d'une divinité à s'incarner dépend ainsi d'une taxonomie fluctuante. L'incarnation intervient pour la résolution de problèmes locaux d'ordre variable (disputes familiales, récoltes, etc.). A contrario, les divinités cachées, aux pouvoirs cosmiques incommensurables, ne s'occupent pas des affaires mondaines. Ainsi, la consultation oraculaire et les danses de possession qui l'accompagnent constituent les moments permettant la présentification de ce qui, à défaut d'être invisible (les dieux incarnés n'ont pas d'aspect particulier permettant de les distinguer), s'incarne dans des médiums humains. Les dieux cachés le sont donc parce qu'ils ne participent pas à ce processus. Cette dichotomie est attestée pour la période contemporaine et l'étude des bas-reliefs des complexes de temples de Manma, Śambhunāth et Mehalmudi tend

[747] Entretien du 15 mai 2018 avec Dal Bahadur Shahi, *dhāmī* du sanctuaire depuis 65 ans.
[748] Yasuno 2018.

à supposer qu'il en était de même aux périodes médiévales et probablement dès la seconde moitié du XIV[e] siècle.

	Divinités qui s'incarnent (Ju. *autine deutā*)	**Divinités cachées (Ju. *guptī deutā*)**
Type d'entités	Douze Frères Maṣṭā, Neuf Sœurs Durgā, ancêtres divinisés, etc.	Divinités hindouistes « classiques » : Śiva, Viṣṇu, Sūrya, Devi, etc.
Domaine d'action	Problèmes personnelles (maladies, malemort, etc.) et d'ordre locaux (disputes entre familles, etc.).	Problèmes d'ordre cosmique.
Mode d'interaction avec les dévots	Incarnées par les médiums *dhāmī* lors des séances de consultation oraculaires.	Vénérées lors des rituels. Non incarnés.
Aspect physique	Non définie	Définie dans les textes religieux.
Représentation matérielle	Aucune (sauf exceptions rares mais non vérifiables)	Représentations localisées sur les sites de pèlerinage (Dullu, Baijnāth) et lieux de pouvoir politique (Sinja).

Tableau ci-dessus : Les relations d'altérité des entités divines. Ce tableau est basé sur des études ethnographiques menées principalement dans le district de Jumla et concerne des faits observés au XX[e]-XXI[e] siècle. Certaines divinités cachées peuvent également être des divinités qui s'incarnent. Les relations d'altérité ont néanmoins pu être similaires à la période médiévale.

Les bas-reliefs en question représentent des officiants lors de différentes phases d'une consultation oraculaire. On retrouve en l'occurrence trois poses récurrentes : une posture debout, exprimant en général le dynamisme d'une danse, une autre que nous appellerons de « chevauchement » et enfin la position assise. La posture dynamique à la jambe gauche fléchie, la droite légèrement arquée, est visible sur le « pseudo-Gaṇeśa » (bas-relief no. 9, Fig. 11.21), sur le personnage de gauche du bloc KLK13-01.05 de Śambhunāth (Fig. 11.55) et sur le personnage de gauche du bas-relief KLK21-01.01 de Mehalmudi (Fig. 11.65). Les jambes sont droites sur le bas-relief no. 14 (Fig. 11.28), alors qu'elles sont légèrement voûtées à Śambhunāth (KLK13-

01.05, Fig. 11.55). Dans les deux cas les bras sont levés en l'air, les paumes des mains visiblement ouvertes. Les bas-reliefs no. 11 et 12 de Manma ont également des individus représentés avec les jambes arquées, mais il s'agirait plutôt dans ce cas d'une difficulté à dépeindre la seconde posture significative, le chevauchement d'un homme par un autre. Ces positions marquent différents temps de la consultation oraculaire : la danse, individuelle ou en groupe, le chevauchement d'un médium par un autre, qui est également une forme de danse, et le moment de la consultation des dieux, où le médium est assis. Notons ici que le trône du médium n'est représenté qu'une seule fois, à Mehalmudi (KLK21-01.01, Fig. 11.65).

Ce phénomène iconographique reste très localisé. D'autres représentations ont pu être réalisées ailleurs et dans des matériaux périssables. Quelques sculptures en bois reprenant la thématique du « chevauchement », considérée comme l'apex physique de la performance des médiums, ont pu être répertoriées, mais elles ne datent guère de plus de 100 à 200 ans (Fig. 11.92 et 11.93)[749]. J.-L. Cortes identifie des sculptures d'individus en posture d'orant dont le fessier ne touche pas le sol comme étant des figurations de possédés (Fig. 11.94). Cette attribution, discutable, reposerait sur le fait que les *dhāmī* ne doivent pas toucher le sol lorsqu'ils dansent[750]. Dans d'autres cas de sculptures en bois, des individus sont représentés accroupis sur ce qui pourrait être identifié comme le trône du médium (Fig. 11.95). L'identification de spécialistes des cultes oraculaires est plus probante dans les très rares cas où les personnages sont représentés portant la natte *laṭṭa* identifiant ces spécialistes religieux (Fig. 11.96). Le contexte d'installation et la vocation exacte de ces sculptures demeurent cependant inconnus jusqu'à présent.

Quand bien même les divinités incarnées ne se trouvent pas décrites dans les récits les concernant, qui se concentrent plutôt sur leur agentivité en tant que chasseurs de démons, sauveteurs de vies en danger, etc., la consultation oraculaire constitue leur unique lieu de matérialisation. C'est donc en toute logique que les artistes médiévaux des sites en question ont choisi de représenter ce moment. Les médiums étant alors possédés par les entités divines invisibles, leur représentation est équivalente à celle des dieux, par un jeu d'inférences générées par le cadre culturel et qui définit « le champ du sacré[751] ».

[749] Cortes 2011, pp. 370-371.
[750] J.-L. Cortes, communication personnelle.
[751] Hell 1999, p. 30.

Le site de Manma est datable du XIV^e^-XV^e^ siècle. La période correspond à la fin de la dynastie des souverains Khaśa Malla et à l'émergence, à la fin du XIV^e^ siècle, de principautés locales (*Bāise Rājya* et *Caubīsī Rājya*). Dans la région de Manma, ce sont les rois Rāskoṭi, dont on sait qu'ils régnaient entre Dullu et Khāḍācakra à l'époque de Malaya Varmā (r. 1378-1389) et de Medinī Varmā (r. 1393-1404), qui exercent alors le pouvoir. Les temples de Mehalmudi sont de dimensions plus réduites que ceux de Manma. Les iconographies sont pourtant identiques entre ces sites voisins. À ce titre, la région comprise entre Khāḍācakra et Mehalmudi (non loin de la municipalité nouvellement nommée Raskot) est identifiable comme le centre de la royauté Rāskoṭi. Les variations stylistiques indiquent que différents artistes y ont travaillé, mais pas forcément à des périodes différentes. En effet, plusieurs bas-reliefs de Manma qui n'auraient pas pu être sculptés postérieurement à la construction (et donc à n'importe quel temps T) présentent des styles différents. Il y avait donc plusieurs artistes, avec leurs styles propres, travaillant à l'ornementation des temples pendant et après leur construction.

Ce nouveau corpus de représentations médiévales fournit de nouvelles perspectives pour l'étude des cultes oraculaires himalayens, précédemment restreinte à l'observation des pratiques contemporaines. Quelques 500 ans nous séparent de ces bas-reliefs, et leur vocation exacte reste pour l'instant hors de notre portée. Les modalités des cultes oraculaires ont sans doute évolué depuis la création de ces bas-reliefs, comme l'indiquent la présence de ce que j'interprète comme des percussions ou des encensoirs, représentés sous la forme d'objets circulaires. Qu'il s'agisse d'une assiette en métal (*thāli*), ou d'un tambour *dengro*, ce sont aujourd'hui les Damāi qui manipulent les tambours, et non les médiums. L'usage de la cloche, déjà indiqué sur les bas-reliefs, s'est maintenu. L'identification d'encensoirs *ṭapoṭ*, bien qu'intéressante, est difficilement démontrable en raison des différences de contextes géographiques (ces objets sont relevés dans la région de Kullu, en Himachal Pradesh), rituels (les médiums himachali ne semblent pas se « chevaucher » lors de leurs transes, comme c'est le cas aujourd'hui à Jumla et sur quelques bas-reliefs de Manma) et historiques. Les représentations en question permettent néanmoins de questionner la continuité et la discontinuité de certaines pratiques liées au culte oraculaire.

Il apparaît, compte-tenu du contexte historique et culturel de la région, que les Khaśa Malla et leurs successeurs Varmā ou Rāskoṭi contrôlaient une population pluri-confessionnelle. La présence de deux guerriers encadrant des médiums sur le fronton du temple central de Mehalmudi témoigne des liens étroits entre le pouvoir guerrier (celui du roi ou d'un gouverneur

local) et les représentants du culte. La création de bas-reliefs représentant des traditions oraculaires locales, sur des temples *deval* habituellement dédiés au culte brahmanique de l'hindouisme « classique », pourrait être interprétée comme la volonté d'un dirigeant de rassembler plusieurs formes de cultes, le rituel brahmanique et la possession oraculaire, en un seul lieu. Nous ignorons cependant si le culte brahmanique et les traditions oraculaires étaient alors conçus comme des formes distinctes de la vie religieuse, ou s'ils étaient considérés comme faisant partie d'une seule et même démarche. Il est également plausible qu'il s'agisse d'une affirmation de la prééminence d'un culte oraculaire hindou face au bouddhisme. Comme on le verra dans le chapitre suivant, le bouddhisme a été soutenu par les rois Khaśa Malla et certains de leurs successeurs jusqu'au début du XVI^e^ siècle, après quoi une vague de vandalisme iconoclaste visant les images bouddhistes a manifestement pris place.

Le médiumnisme est un phénomène protéiforme que l'on retrouve dans l'ensemble de l'Himalaya central. À ce titre, certains aspects tibétains des dieux Maṣṭā et du culte oraculaire en général interrogent sur le berceau originel de la tradition observée dans la Karnali ; une question qu'une étude plus approfondie comparative plus poussée avec les régions adjacentes d'Uttarakhand, d'Himachal Pradesh, du Tibet et du Népal central permettrait d'éclairer. Par ailleurs, les dieux incarnés sont parfois les seigneurs d'un territoire qu'ils administrent (très occasionnellement) par l'intermédiaire de leurs *dhāmī*. Il s'agit donc d'un pouvoir à la fois temporel et religieux[752]. Les commanditaires de ces temples auraient-ils consciemment utilisé cette image et le rôle des oracles-médiums comme un moyen d'établir et/ou de consolider leur pouvoir sur un territoire qu'ils doivent partager avec les dieux ? Cette théorie reste difficile à vérifier, mais nous avons noté plus haut que des rois sont remémorés comme des *autārī rājā*, des rois incarnés. La royauté et les cultes oraculaires sont donc très liés. De fait, il est possible de suggérer que les temples *deval* en question ont pu être construits pour servir au culte « classique » et aniconique de Śiva dans le cas de Manma (le dieu y est représenté sous sa forme de *liṅga*) mais aussi, les représentations s'y référant étant placés si ostentatoirement, pour les consultations oraculaires. Rappelons par ailleurs que les consultations oraculaires étant restreintes aux pleines lunes et à certaines occasions spéciales (d'après les données observées à la période moderne), leur soumission à une autorité temporelle permet également d'en contrôler la fréquence. Le cas est relevé au Ladakh, où le roi bénéficiait de consultations privées[753]. En tous les cas, ces représentations nous renseignent avant tout sur l'antiquité des cultes oraculaires

[752] Shrestha-Schipper 2003, pp. 351-353.
[753] Dollfus 2006, § 39.

dans la région de la Karnali, pour lesquels nous pouvons dès lors proposer la période XIV^{e}-XV^{e} siècle comme *terminus post quem*.

12. Les styles de la Karnali à l'époque médiévale[754]

12.1. Le style comme indice

Dans le chapitre précédent, nous avons eu recours à l'ethnographie pour élucider la sémantique de certains bas-reliefs, ce qui constitue en soi un premier pas dans notre compréhension du passé de la Karnali. Les artefacts sont donc nos signes, ou indices, des contextes de création et des réseaux dont ils demeurent souvent les uniques vestiges. Par conséquent, les différences de matériaux, de styles et de thématiques des productions artistiques sont à considérer comme des indices des relations entre les artefacts, les artistes, leurs commanditaires et leurs cadres cognitifs et culturels respectifs.

Alfred Gell demandait en quoi le style peut « nous aider à comprendre la culture matérielle »[755]. Si la question n'est pas nouvelle, le style n'en reste pas moins un indice des relations inter-agentielles. Par conséquent, je tenterai ici d'évaluer ce que la distance entre ces styles himalayens observés dans la Karnali peut signifier pour la compréhension de la culture matérielle en observant la fonctionnalité des objets et leur cadre culturel[756].

12.2. Historiographie des styles artistiques du Népal

En 1974 paraissent les deux volumes du célèbre ouvrage *The Arts of Nepal* de Pratapaditya Pal. Focalisé sur la collection d'art népalais du Los Angeles County Museum of Art, ce travail admirable (souvent réimprimé et en continuité avec la thèse de son auteur) figure, aux côtés du *Nepal Mandala* (1982) de Mary Shepherd Slusser, au rang des classiques de l'historiographie du Népal. M. S. Shepherd définit clairement l'acception du terme « Nepal », considéré dans le cadre de son étude comme afférent à celui de *Nepālamaṇḍala*, le Cercle (ou Pays)

---

754 Une première version de ce texte, intitulée « Exercice de style en Himalaya », a été présentée le 19 février 2019 dans le cadre des séminaires internes des doctorants et post-doctorants du Musée du quai Branly - Jacques Chirac. Je tiens ici à remercier les discutants, Daria Cevoli, Marie Lecomte-Tilouine, Philippe Charlier, Vincent Guigeno et Denis Vidal pour leurs précieux commentaires.

755 Gell 2009, p. 190.

756 Michael Shanks et Christopher Tilley résument la théorie des styles formulée par J. Sackett en trois interrogations dont l'une est la « relation entre style et fonction » (J. Sacket, 1982, « Approaches to style in lithic archaeology », *Journal of Anthropological Archaeology,* pp. 59-112, cité dans Shanks & Tilley 1993 [1987], p. 142 et suiv.).

du Népal, c'est-à-dire la vallée de Kathmandou[757]. De son côté, P. Pal indique la signification du terme mais, étant donné que la collection en question concerne des objets produits dans les trois royaumes néwars de Patan, Kathmandou et Bhaktapur, il utilise le mot « Nepal » dans sa signification contemporaine de pays[758]. Cette métonymie du concept « d'art népalais » est jusqu'à présent encore largement constitutive de nombreuses études sur le sujet[759]. De fait, l'art néwar se trouve être le plus médiatisé, aux côtés de l'art tibétain des marches septentrionales. Force est de constater que la sélection des œuvres abordées concerne généralement les pièces présentant la plus grande maîtrise technique possible. Ce tri éditorial et muséologique laisse donc de côté les formes d'art plus populaires et des objets qui ne sont pas jugés suffisamment bons ou beaux[760].

Un second corpus d'ouvrages concerne d'autres formes d'arts. Les termes les plus récurrents pour les qualifier sont sans doute ceux de « primitif » et de « tribal »[761]. Gisèle Krauskopff et Bertrand Goy le reconnaissent, le terme de « tribal » est « arbitraire, ou pour le moins ambigu »[762]. Par ailleurs, un processus quasi automatique associe ces formes d'arts himalayens avec les religions chamaniques, ainsi que le formule Patrick Pevenage :

> Ce qui nous semble se profiler au travers de ces différences et les « anomalies », de l'archaïsme de ces formes, c'est peut-être l'ombre des religions chamaniques primitives[763].

L'art « tribal » devient alors l'art du chamanisme. Cette dichotomie, qui oppose les arts « tribaux » aux arts « classiques », dissimule un manichéisme à la fois formel, religieux et ethnique. Ethnique parce que l'art tribal correspondrait grosso modo aux 20 % de la population népalaise

[757] Slusser 1982, p. 7 et vii : « A mandala is a circle, a mystic diagram of varied form, and in ancient Indian usage signified an administrative unit or a country. From a least the sixth century A. D., in conjunction with the word "Nepal", it signified to the Nepalese the Kathmandu Valley and surrounding territory. »

[758] Pal 1985 [1974], p. 15.

[759] Krauskopff 2016.

[760] À titre d'exemple, l'historien de l'art, antiquaire et collectionneur Ulrich von Schroeder, auteur d'un catalogue digital sur la statuaire bouddhiste du Tibet (http://www.jokhangsculpture.com/index.html), s'attèle depuis quelques années à réaliser un inventaire des sculptures de la vallée de Kathmandou. Lors d'une discussion sur le sujet je m'enquérais auprès de Mr. von Schroeder de la raison de l'absence de certaines sculptures de style moins « raffiné ». La réponse fut la suivante : « Parce qu'elles ne sont pas belles ».

[761] Cortes & Brézillon 2011 ; Gaborieau 1981. Des parallélismes avec les formes artistiques occidentales du XX^{e} siècle sont par exemple tracés par la collectionneuse Liliane Durand-Dessert dans la préface de l'ouvrage de Jean-Luc Cortes et Jean-Claude Brézillon. Les objets himalayens y sont observés, dans certains cas à juste titre, comme semblables aux productions de l'art brut, de l'art premier et de l'arte povera (op. cit., pp. 31-33).

[762] Goy et Krauskopff 2009, p. 9.

[763] Patrick Pevenage est le pseudonyme d'un collecteur d'art basé à dans les années 1970-1980. Dans « Art et chamanisme au Népal », Gaborieau 1981. Cf. également Pannier 2007 ; Krauskopff 2016.

entrant dans cette catégorie, par opposition aux « gens de caste[764]». Formel, parce que les styles « tribaux » en question ne présentent pas la même virtuosité et sont éloignés des canons plastiques considérés comme classiques. Enfin, la dichotomie s'exerce également sur le plan religieux, puisque ces arts « tribaux » se retrouvent surtout dans des contextes où les religions hindoue et bouddhiste sont perçues comme des apports tardifs se superposant à un fond chamanique originel. Fait notable, l'attrait pour ces idiomes « tribaux » semble propre au public européen et notamment au public francophone. Le nombre de livres publiés en français sur le sujet en atteste.

Le paysage stylistique népalais semble ainsi divisé entre styles « classiques » et styles « tribaux » ou « primitifs ». Il en est de même dans l'étude de l'art indien[765]. Cette taxonomie ne concerne pas seulement l'aspect esthétique des objets mais participe d'un ensemble de constructions intellectuelles selon lesquelles le niveau « d'excellence » artistique est mis en rapport direct avec un état de la société (cf. *infra*). Or un aspect essentiel du Népal occidental est la vraisemblable synchronie de différents styles artistiques à la période médiévale. Les chapitres précédents ont permis de présenter des artefacts appartenant à des ensembles stylistiques distincts et usant des techniques de la ronde-bosse et du haut-relief (les sculptures de la région de Dullu) et, majoritairement, du bas-relief (les décors de temples, de piliers mémoriaux, de fontaines, etc.). Ce chapitre tentera donc de réunir les différents idiomes observables *in situ* ainsi que des œuvres aujourd'hui préservées dans des musées et collections privées et qui sont situées sous le règne des Khaśa Malla. La problématique principale, au-delà de l'énoncé des différences stylistiques, est d'utiliser le corpus de sites et d'objets afin de nous demander comment les représentations du pouvoir et des dieux peuvent aider à comprendre la société dont elles sont issues. L'hypothèse de départ de cette approche considère que les styles artistiques sont des marqueurs identitaires des populations qui y ont recourt, et que l'analyse des contextes d'acquisition et d'usage de objets en question permettent un meilleur examen du cadre culturel considéré.

Le corpus archéologique du bassin de la Karnali est en partie composé de monuments et d'objets à vocation religieuse (les temples *deval* et les diverses représentations de divinités). Les autres artefacts concernent les domaines utilitaires (fontaines et réservoirs) et mémoriels, voire sotériologiques (piliers mémoriels). On a relevé que la connaissance générale du patrimoine architectural médiéval de la région reste limitée, en l'absence de fouilles systématiques, aux artefacts lithiques visibles en surface. Dès lors, et afin de mieux cerner les taxonomies

[764] Gaborieau, op. cit., p. 5-7. Sur la question de « tribu » au Népal, cf. Caplan 1990.
[765] Inglis 2006.

stylistiques, l'exercice qui suit concernera principalement des sculptures, où les divergences stylistiques semblent les plus marquées et les plus évocatrices. J'évoquerai dans un premier temps la perception des styles et leur signification chez les auteurs aillant travaillé sur l'ouest du Népal. Je questionnerai ensuite le concept d'art Khaśa Malla en partant des sculptures en métal identifiées comme telles durant les vingt dernières années et d'un *paubha* (New, peinture sur tissu, ou Tib. *thangka*) commandité par le roi Ripumalla. Je me pencherai enfin sur la tradition de la sculpture en bas-relief ainsi que sur la statuaire dite « primitive ».

12.3. Des arts et des cultures « tribales » face à des arts et des cultures « savantes »

Comme on l'a mentionné plus haut, l'étude des arts himalayens s'est souvent focalisée sur les productions des Néwars de la vallée de Kathmandou. Quand elles ne traitent pas de ce sujet vaste et passionnant, les publications et les expositions s'intéressent aux formes dites « tribales », « archaïques » ou « primitives ». Ainsi, l'impression donnée est que nous avons d'un côté une population inscrite dans la maîtrise et le perfectionnement des arts et des techniques, les Néwars, et que de l'autre côté se trouve un conglomérat de populations productrices d'un art à leur image : non savant. En 1886 déjà, le voyageur français Gustave Le Bon différencie les peuples (« races ») du Népal en fonction de leurs aptitudes face à la guerre ou aux arts (il n'emploie cependant pas le concept de tribalité) :

> Ce peuple [« les Gorkhas »] se distingue par ses qualités militaires et est d'une grande bravoure. […] Il dédaigne l'industrie, l'agriculture, le commerce, et est privé à un degré remarquable de sentiment artistique. Ce sont […] des aptitudes exactement opposées à celles que nous trouverons chez les Newars. […] L'art de sculpter le bois est poussé chez eux à un degré que je n'ai trouvé dépassé chez aucun peuple européen moderne. Fort peu encouragés malheureusement par leurs maîtres actuels, ces Gorkhas absolument dépourvus de sens esthétique, les artistes newars disparaissent graduellement […][766].

Outre l'argument racial, la dichotomie suit souvent le modèle bien connu opposant les gens de caste à ceux qui n'en font pas (encore) partie et sont hors du système social et culturel hindouiste. En s'hindouisant les tribus adoptent les normes sociales et esthétiques de la nouvelle culture (on parle parfois de « brahmanisation » de la société). Par conséquent l'hindouisation

[766] Le Bon 2013 [1886], p. 40-41.

serait responsable de l'introduction d'images raffinées et conçues en fonction des normes établies par les traités d'iconographie[767]. Or, si l'on parle de tribus et d'art tribal qui irait avec, il convient tout d'abord d'évaluer le terme de tribu. Deux mots sanskrits sont traduits par « tribu ». Il s'agit de *viś* et de *jana*. Ces termes sont fréquemment utilisés pour parler de peuples non-aryens, de caractère souvent farouche et guerrier. Plus exactement, *jana* signifie « personne » et *viś* « clan », « communauté », ou « colon ». Ce dernier terme dénote un passage à la vie sédentaire, de même que l'épithète *ekāsana* (« d'un seul lieu, endroit ») qui qualifie parfois les Khaśa qui nous intéressent ici plus particulièrement[768]. Le qualificatif de tribu ou de tribal tel qu'il est entendu dans les textes sanskrits semble donc moins en référer directement à une culture en tant que telle qu'à un ou plusieurs aspects culturels (la sédentarité, l'attrait pour la guerre, etc.).

Le terme d'« art tribal » est employé en Inde à partir des années 1950, dans les travaux de Verrier Elwin, qui publie notamment *The Tribal Art of Middle India*. Pour le Népal, c'est une exposition parisienne de 1981 qui inaugure l'appellation[769]. Les œuvres qui y sont présentées consistent en objets rituels ou du quotidien évoquant les traditions du bouddhisme, de l'hindouisme et des pratiques chamaniques. De nombreuses publications suivirent, généralement des livres d'art, qui eurent pour principal objet de démontrer la richesse de telle ou telle collection privée occidentale[770]. Mais force est de constater que les artefacts présentés dans ces productions ne participent pas d'un seul et unique style. Par exemple, les masques « primitifs » en bois ou en métal ne présentent pas tous les mêmes traits stylistiques formels et n'ont pas forcément beaucoup de traits communs avec les autres objets présentés. Souvent inconnue, la zone de provenance de ces objets va des régions de cultures tibétaines du nord du pays, à celles des plaines du Teraï, au sud. On comprend donc que les termes d'arts « primitifs » ou « tribaux », même s'ils ne sont pas forcément utilisés de manière condescendante[771], correspondent à ce qui

[767] À propos de l'influence artistique et culturelle de la plaine indo-gangétique sur les arts du Népal occidental à la période impériale (Pandey 1997, pp. 704 et suiv.)

[768] *Mahābhārata* : II.48.3 ; Mishra 1987, p. 113. Comme le fait remarquer Verrier Elwin, deux groupes « tribaux », voisins et parents, de la région du Bastar (état de Chhattisgarh, Inde centrale), les Muria et les Maria, se distinguent, entre autre, par le fait que les Muria possèdent des institutions et des habitations permanentes. Ce trait culturel expliquerait d'ailleurs l'origine du nom Muria, qui viendrait du terme *mur*, racine (Elwin 1959 [1947], p. 51). Le nomadisme et la sédentarité ne sont donc pas, dans les faits, des critères discriminant le « tribal » et le « civilisé ».

[769] Cf. le catalogue de l'exposition publié par Marc Gaborieau (Gaborieau 1981).

[770] Pannier 2007 & 2009 ; Goy & Krauskopff 2009 et Freschi & Lanfranchi 2017.

[771] V. Elwin manifeste un respect indéniable pour les producteurs de l'art qu'il étudie, de même qu'une certaine exaspération à l'égard des injustices qui les affectent : « There has been a system of education which encourages the aboriginal to despise the teachings and achievements of his own tribe, that infects him with the idea that there is something socially inferior about the craftsman, that – even when it does teach a craft like carpentry or drawing

n'est pas ou que peu connu. Les styles classiques de l'Inde, du Népal et du Tibet, sont pour leur part datables et comparables entre eux pour diverses raisons. La raison principale est l'origine commune des iconographies, souvent établies par des textes techniques et religieux appartenant aux mêmes ensembles culturels du bouddhisme ou de l'hindouisme et employant des terminologies communes. Même si des variations sont observables, les iconographies restent constantes à travers les siècles : Viṣṇu est toujours identifié par la conque, la roue, etc. En revanche, le « tribal » et le « primitif » cristallisent ce qui n'entre pas dans une tradition dont nous avons les clefs de compréhension. Les thèmes qu'ils abordent et leurs vocations sont bien souvent hors de portée dès lors que ces objets sont sortis de leurs contextes premiers. À ce jour, l'ouvrage le plus précis dans ce domaine, parce que contextualisant, est certainement *La Statuaire primitive de l'ouest du Népal* de Jean-Luc Cortes (2011), où sont présentées des sculptures en bois de la région de la Karnali.

Hormis les artefacts « primitifs » et « tribaux » relativement récents, le patrimoine médiéval du Népal occidental a fait l'objet de quelques études menées depuis les années 1950. Ram Niwas Pandey livre un travail très dense et informé, mais ses observations restent souvent accompagnées de jugements de valeur pour le moins arbitraires. D'après lui par exemple, l'art classique se développe entre le VIII^e^-IX^e^ siècle et le XIV^e^-XV^e^ siècle, et les sculptures du XIII^e^-XIV^e^ siècle « doivent être considérées comme les véritables vestiges de l'art Malla »[772]. La chute de l'empire Khaśa Malla initie ensuite un processus de dégénérescence artistique qui aboutit à un art local « plat et épouvantable ». Il cite un autre auteur népalais, Prayag Raj Sharma, pour qui cette phase secondaire « ne puise son inspiration nulle part en particulier »[773]. Pour R. N. Pandey, cet état est dû au rétrécissement de l'horizon politique et à l'absence de patronage des artistes des royaumes Bāisī (confédération des Vingt-Deux royaumes)[774]. Un renouveau artistique est cependant signalé pour le XVII^e^-XVIII^e^ siècle, avec les rois Rainkā de l'extrême ouest du Népal (région de Doti-Dadeldhura). L'absence générale d'artistes poursuit néanmoins la dynamique d'appauvrissement artistique jusqu'au XX^e^ siècle. Le tableau est alors sans concession. En raison de l'absence d'artistes d'une part et de matériaux de mauvaise qualité d'autre part, « presque toutes les œuvres d'art ont l'air déformées et sans grâce. Dès lors il est impossible

– weakens the ancient sense of pattern […]. […] The infection of this abominable attitude has spread to the aboriginals so that even when they do make something beautiful they try to hide it. » Elwin 1951, p. 1-2.

[772] Pandey 1997, p. 706.

[773] Sharma 1972, p. 32, n. 11.

[774] Pandey 1997, p. 717.

[pour n'importe qui] d'y établir une chronologie. […] Ces sculptures révèlent que la tradition artistique a complètement disparu au Népal occidental vers le début du XX^e siècle »[775].

Le sort réservé aux idiomes « non-classiques » n'est pas isolé et s'étend également aux croyances de ceux qui les manipulent. Lorsque Giuseppe Tucci parcourt la région dans les années 1950, il est accompagné par un pandit (« érudit », la caste dont fait également partie R. N. Pandey). Passant devant un sanctuaire oraculaire, ce dernier indique que les gens qui l'utilisent « vénèrent les fantômes (*bhūt*) et ne peuvent être considérés comme de vrais hindous »[776]. Le sanctuaire en question renferme les sculptures en bois de style « tribal » ou « primitif ». R. N. Pandey dira au sujet d'images de ce type et de celles en pierre qu'il s'agit d'un art traditionnel (« des indigènes ») « essentiellement iconique et de caractère primitif »[777]. Il énonce ensuite que : « Quand la tradition de l'art iconique et sophistiqué commença au Népal occidental en même temps que l'hindouisation, de beaux piliers en pierre furent installés en divers lieux à la place des images primitives en bois »[778]. Selon ce raisonnement, les sculptures primitives en bois auraient précédé celles, élaborées, en pierre. Cet énoncé est incohérent puisque les sculptures en bois sur lesquelles se base R. N. Pandey, et sur lesquelles je reviendrai plus loin, n'ont guère plus d'un siècle. L'élaboration de cette chronologie des styles et des matériaux ne repose donc sur aucun élément archéologique ou historique tangible, mais sur de simples jugements de valeurs esthétiques et culturels.

Dilli Raj Sharma (2012) propose pour sa part de périodiser les productions artistiques en deux phases. La phase 1 s'étend du VIII^e au XI^e siècle et la phase 2 du XII^e au XV^e siècle. L'auteur ne fournit cependant aucune précision sur les raisons de ce découpage, qui est pourtant l'axe organisateur de son étude sur l'art et l'architecture du Népal occidental. On comprendra que la première phase concerne les rares éléments qui seraient antérieurs à la période des empereurs Khaśa Malla. La seconde phase est celle de l'empire Khaśa Malla et du siècle qui suit. Le vide semble ensuite succéder à ces âges glorieux. Malheureusement, les datations d'artefacts faites par D. R. Sharma ne reposent que trop souvent sur des argumentaires stylistiques superficiels.

[775] Pandey 1997, pp. 745-747.

[776] Tucci 1956, p. 38. Des considérations similaires ont été formulées dans l'étude du bouddhisme Theravada par exemple. En effet, les occurrences de pratiques identifiées comme animistes ou « non-bouddhistes » ont mené certains auteurs à parler de systèmes qui ne sont « pas vraiment bouddhistes ». Cf. Gellner 2003, p. 53.

[777] Pandey, op. cit., p. 747.

[778] *Ibid*.

Ainsi, le caractère primitif et tribal de certains artefacts est reconnu d'une part chez les occidentaux, qui y distinguent des parallèles exotiques avec les arts modernes occidentaux (cubisme, arte povera, art brut, etc.) et, d'autre part, chez un auteur népalais comme R. N. Pandey, qui y perçoit davantage un indice de dégénérescence culturelle directement liée à l'histoire régionale. Dans les deux cas, les phases artistiques correspondent à des phases politiques, assimilées à des cultures riches ou décadentes. Un raisonnement similaire mais bien plus nuancé est élaboré par Lain S. Bangdel pour les sculptures de la vallée de Kathmandou[779]. D'après cet auteur, l'art sculptural népalais apparaît au premier siècle de l'Ère Chrétienne, avec l'arrivée des Licchavi dans la région. L'avènement de ces derniers comme souverains de la vallée au IVe-Ve siècle marquerait un autre changement stylistique, qui perdure jusqu'au VIIIe siècle, période qui correspond à la fin de la dynastie. Fait notable, les sculptures produites entre le IVe et le VIIIe siècle auraient des traits faciaux « plus ethniques qu'aryens »[780]. Après cela les styles artistiques continuent leur évolution présentée comme un reflet matériel des ères politiques. Le postulat général de base, en pays néwar comme dans l'ouest du Népal, est celui de l'unité stylistique à l'intérieur d'une même période politique : les Khaśa Malla contrôlent un large territoire et de nombreuses productions artistiques datant de leur époque nous sont parvenues ; leur période est donc celle d'un âge d'or. Par conséquent, l'effondrement de l'entité politique Khaśa Malla sonne le glas des belles productions artistiques[781]. Ce qui était avant ou ce qui vient après est forcément moins élaboré et plus rudimentaire. R. N. Pandey a noté que la déchéance des arts est d'une part due à l'absence de donateurs royaux et d'autre part au manque de matériaux de qualité. Pour ces raisons, « presque toutes les œuvres d'art ont l'air déformées et sans grâce. Leurs deux caractéristiques principales sont un modelé desséché et une souplesse hésitante »[782]. Analysons ces observations à la lumière du corpus que nous avons pu constituer.

[779] Bangdel 1982, pp. 6-8. Le titre de l'ouvrage, *The Early Sculptures of Nepal*, est quelque peu trompeur puisqu'il ne s'agit que de la statuaire de la vallée de Kathmandou. L. S. Bangdel effectue également de nombreuses attributions chronologiques arbitraires. Les sculptures identifiées comme celles de « Mère Divine » ou de « Déesse Mère » sont inexorablement rangées dans la catégorie des artefacts les plus anciens (Ier-VIe siècle), sur la base de rapprochements avec des productions indiennes du IIIe siècle AEC (op. cit. : pp. 13-15). Le principal point commun entre ces images étant qu'il s'agit dans les deux cas de personnages féminins dont l'identité exacte est inconnue.

[780] Bangdel, op. cit., p. 81.

[781] L'historien florentin Giorgio Vasari (1511-1574) formula des considérations très semblables sur l'art classique romain et son rapport à l'Histoire. D'après lui ce sont les « nations barbares et étrangères [IVe-VIe siècle] qui ruinèrent tout à la fois l'Italie et les meilleures formes de l'art ». Cette logique marqua plusieurs siècles d'histoire de l'art en Europe et conditionna notamment la perception de l'art médiéval. Vasari 1900 [1551], p. 106 et Michaud 2015.

[782] Pandey, op. cit., p. 745.

12.4. Le temple de Kakrevihar

Situé dans l'actuel district de Surkhet, le temple de Kakrevihar (SRK02) est communément reconnu comme un lieu de culte bouddhiste et un chef-d'œuvre artistique et architectural unique au Népal[783]. Bâti sur un plan cruciforme, le monument a originellement été documenté à l'état de ruine (Fig. 12.1)[784]. Le temple est, au moment où sont écrites ces lignes, en cours de reconstruction sous l'égide du DoA (Fig. 12.2). Ce programme est largement critiquable puisque les entrepreneurs en charge de l'exécution font un grand usage de béton renforcé et que de nombreuses sculptures se sont depuis retrouvées couvertes d'éclaboussures de ciment. Le programme iconographique mis en place sur les façades du temple mérite une étude à lui-seul. Je me bornerai ici à brièvement décrire l'architecture, certaines sculptures et les origines stylistiques qui leur sont imputables.

Le temple est érigé sur une large plateforme cruciforme à laquelle on accède de chaque côté par un escalier à sept marches (Fig. 12.4). Au centre de la plateforme se trouve le temple, également de plan cruciforme. Sur les quatre côtés se trouvent six marches menant de la plateforme à la cella (Skt. *garbhagṛha*). Quatre larges portes parfaitement orientées au nord, à l'est, au sud et à l'ouest marquent les entrées. La restitution de l'élévation faite dans le cadre du programme de reconstruction comporte de nombreuses lacunes en termes de détails. L'allure générale est celle d'un temple *latina* (nord-indien avec superstructure curvilinéaire) évoquant le type *śekharī*, constituée d'une tour centrale (*śikhara*) contre laquelle sont adossées des tours miniatures (Skt. *kūṭa*) richement ornées de bas-reliefs d'oves et de volutes (Fig. 12.3)[785].

Les plinthes à la base des murs de façade constituent un moyen de datation des temples par l'observation de similarités et de différences avec d'autres monuments[786]. Nachiket Chanchani a démontré que de nombreux temples d'Uttarakhand étaient attribuables à des maçons de l'école dite Māru-Gurjara (c'est-à-dire originaire du Gujarat et du Rajasthan)[787]. Ce rapprochement est en partie illustré par la récurrence du même répertoire de motifs et de volumes de façade observés par exemple sur le temple de Gujjar-Deva à Dwarahat, qui sont identiques à ceux de nombreux temples gujarati du XI^e^-XII^e^ siècle[788]. Dans le cas présent les successions de motifs correspondent à celles des monuments d'Uttarakhand, du Gujarat ou du Rajasthan mais

[783] Sharma 2012, pp. 129 et suiv.
[784] Hawkes et al. 2012.
[785] Deva 1975 et Chanchani 2019, p. 164.
[786] Dhaky 1975.
[787] Chanchani 2014.
[788] *Ibid.*

présentent quelques variations (Fig. 12.5a). Certains éléments de la nomenclature architecturale Māru-Gurjara sont absents. Tout un niveau comprenant les éléments *grasapaṭṭi*, *gajapīṭha* et *narapīṭha* est ignoré. À Kakrevihar la frise *grasapaṭṭi*, à tête de *kīrtimukha*, est placée en partie supérieure, au-dessus des niches ouvragées du mur (*jaṅghā*) et des frontons (*udgama*) alors qu'elle se trouve directement au-dessus de la plinthe *karṇaka* à Dwarahat[789].

Les artisans Māru-Gurjara à l'œuvre à Kakrevihar et dans l'Uttarakhand voisin appliquent une tradition employée dans l'architecture des temples hindouistes et jaïns[790]. Ce fait expliquerait le plan cruciforme, unique en contexte bouddhiste mais observé dans celui de l'hindouisme et du jaïnisme. En contexte hindouiste, Michael Meister a reconstitué le plan originel du temple monolithique inachevé de Masrur (VIII^e siècle)[791]. Ce dernier apparaît comme cruciforme avec des ouvertures aménagées au nord-est, sud-est, sud-ouest et nord-ouest (Fig. 4.15). Les temples secondaires entourant le bâtiment principal sont aussi cruciformes. Le programme de Masrur n'a jamais été finalisé, mais d'après la reconstitution faite par Michael Meister il apparaît que ce dernier suivait un plan *pañcāyatana* (cf. Ch. 4). Le temple de Basheswar Mahadeva à Bajaura (Kangra, Himachal Pradesh), plus tardif (IX^e siècle), est conçu sur un même plan cruciforme avec quatre portes (Fig. 12.5b).

À l'instar de l'architecture, la sculpture présente le style typique des monuments Māru-Gurjara. On retrouve la même maîtrise de la technique des bas-reliefs ajourés. Les proportions et le rendu des personnages sont identiques, avec des visages aux mâchoires quasiment carrées. Le menton est légèrement proéminent. Les épaules et les bras sont larges, sans détails musculaires mais transmettant tout de même une impression de robustesse (Fig. 12.6 et 12.7). Ce style de visages et le traitement général des corps est déjà présent en Himachal Pradesh dès le VIII^e siècle à Masrur (Fig. 12.8) et à Bajaura (Fig. 12.9). On le retrouve au X^e siècle au Sirmaur (Himachal Pradesh), sur une sculpture de Viṣṇu dans le district de Dadeldhura (Temple de Jagannāth Mahādev à Chipur, DDL29) et sur quelques sculptures retrouvées dans les districts d'Achham et de Bajhang[792].

Du point de vue iconographique, des scènes historiées sont placées à plusieurs niveaux des façades, principalement entre les niveaux *khura* et *khumbha* et, au-dessus, au niveau du mur (*jaṅghā*). Les thèmes développés sont ceux des vies passées du Buddha (Skt. *jātaka*) et des miracles de son existence en tant que Śākyamuni. Mentionnons ici le travail de D. R. Sharma,

[789] Cf. Dhaky 1975, p. 132 et suiv. pour la terminologie.
[790] Chanchani 2012 ; 2019.
[791] Meister 2006.
[792] Shrestha 2012, pp. 214-225, 244-257.

qui identifie : une représentation du Miracle de Srāvasti, une scène du Kumbha Jātaka (Fig. 12.10), du Nigrodhamiga Jātaka et une représentation de Tārā.

Les portes et les linteaux reçoivent des représentations de divinités hindouistes agissant comme protecteurs du temple (Fig. 12.11). Compte-tenu de l'absence de relevés des ruines et donc la localisation exacte des vestiges, la disposition actuelle des éléments d'architectures et des scènes historiées ne peut malheureusement pas être considérée comme l'originale. On ignore également ce qui se trouvait au centre de la *cella*.

J. Hawkes propose de dater le temple de l'ère de l'empereur Ripumalla, c'est-à-dire vers les années 1310. Cette datation est avancée en raison de l'existence d'un volume de l'*Abhisamayālaṅkāra* datée de BS 1370 (1314 EC) qui aurait été copié à Surkhet, sous les auspices de Ripumalla[793]. Selon le même auteur, l'affiliation religieuse de l'*Abhisamayālaṅkāra* indiquerait que la communauté bouddhiste de Kakrevihar appartenait à l'école bouddhique Yogācāra. Cette proposition doit être considérée avec certaines réserves car les bibliothèques des temples et monastères pouvaient posséder des textes provenant de différentes sectes religieuses sans pour autant se rattacher à celles-ci. Ripumalla est un empereur très dynamique sur le plan du patronage artistique et il apparaît en effet comme un souverain foncièrement bouddhiste (cf. *infra*). Son existence n'est cependant historiquement attestée qu'entre 1312 et 1314. Bien qu'il ait pu régner avant cela, cette fenêtre chronologique restreinte ne permet pas pour l'instant de l'identifier clairement comme le bâtisseur de Kakrevihar. Le monument, qui présente un style Māru-Gurjara caractéristique du XII^e^-XIV^e^ siècle, est le projet architectural le plus conséquent de la région. Il est peu probable qu'il ait pu être réalisé en l'espace des trois années de règne (connues) de Ripumalla. Une datation plus ancienne est avancée par N. Chanchani, qui indique le début du XII^e^ siècle comme époque de construction[794]. J'aurais tendance à confirmer cette datation en raison des nombreuses concordances stylistiques avec les sites de Gujjar-Deva à Dwarahat et avec le temple de Champawat (Fig. 12.5a et 12.12). Ce dernier monument est daté du début du XIII^e^-XIV^e^ siècle par N. Chanchani[795]. Or les éléments stylistiques de Dwarahat sont les mêmes qu'à Champawat, ce qui tend à reculer la datation de ce dernier vers le XII^e^-XIV^e^ siècle. On ne dispose d'aucune information concernant l'étendue du territoire des Khaśa Malla au sud de la Karnali avant le XIII^e^ siècle. Dans cette perspective, il est possible de suggérer, dans l'état actuel de nos connaissances, que Kakrevihar a pu être bâti par des maçons et des artistes

[793] Sānkrityāyana 1938, p. 163 ; Petech 1988, p. 377. L'*Abhisamayālaṅkāra* est un commentaire du *Prajñāpāramitā sūtra* initialement rédigé vers le IV^e^ siècle (Conze 1978).
[794] Chanchani 2014.
[795] *Ibid.*

sculpteurs de tradition Māru-Gurjara, donc originaires du Gujarat ou du Rajasthan ou formés dans des ateliers de cette tradition artistique et invités par un commanditaire encore inconnu.

12.5. La statuaire bouddhique en métal : un art et un style de l'élite

L'unité politique de l'époque impériale (XII^e^-XIV^e^ siècle) a sans aucun doute facilité les relations commerciales entre le sous-continent indien et le plateau tibétain. En contrôlant la région et son commerce transhimalayen, les empereurs Khaśa Malla ont pu accumuler des richesses, ce qui facilita et encouragea l'accès à des artistes étrangers ou du moins à leurs productions. La tradition de la statuaire en bronze attribuée au règne des Khaśa Malla semble refléter ce processus. Les statues en question ont pour la première fois été identifiées par l'historien de l'art et antiquaire Ian Alsop, pour qui une école de sculpture est directement liée à la dynastie Khaśa Malla et bornée à ses limites temporelles[796]. Ces sculptures sont à la croisée des styles tibétains et des idiomes néwars de la vallée de Kathmandou. Le corpus réuni par I. Alsop comprend onze sculptures se trouvant toutes dans des musées ou des collections privées hors du Népal. À la suite de cet auteur, d'autres sculptures en métal ont été rattachées à un style désormais associé aux Khaśa Malla. La sélection des œuvres commentées ici, déjà publiées ou non, est essentiellement régie par la présence d'inscription. Ce choix permet d'initier une réflexion sur le réseau des commanditaires et, une fois le style établi, d'identifier d'autres sculptures partageant les mêmes traits stylistiques. Il est important de signaler que la plus large collection d'art de ce style se trouve à la Fondation Alain Bordier de Gruyères (Suisse)[797].

12.5.a. Le corpus de statuaire métallique

La première sculpture est réalisée dans un alliage de cuivre et se trouve actuellement dans la collection Pritzker (Chicago). Il s'agit d'un bodhisattva (Avalokiteśvara ?) assis en posture royale (Skt. *lalitāśana*), la main droite fait le « geste d'absence de peur » (Skt. *abhayamudrā*) et la main gauche, qui repose sur la jambe gauche, tient une tige de lotus (H : 20 cm, Fig. 12.13a). Une mandorle à volutes auréole la divinité. Deux inscriptions sont relevées par I. Alsop. À l'arrière, dans une écriture visiblement similaire à celle de l'Inde de l'est est inscrit : « *śrīrīdhābhaṃḍārani dānapati rākukāmi* ». Comme le suggère I. Alsop,

[796] Alsop 2005. L'article en question est une version augmentée de celles parues en 1994 et en 1997 dans diverses revues. J'ai eu la chance de m'entretenir à plusieurs reprises sur le sujet avec I. Alsop et le remercie pour ses suggestions. Yury Khokhlov et Yannick Laurent ont également été d'un grand secours.
[797] Von Schroeder 2009 & 2010 ; Béguin 2013.

Rīdhābhaṃḍārani doit être le nom du donateur, qui est indiqué comme un personnage important et « généreux » (*dānapati*). La seconde inscription, en caractères de style nord-indien, court sur l'avant du piédestal et est ainsi traduite par I. Alsop: « Donné (pour ?) śrī Aśokacalla, longue victoire (ou vie) à lui »[798].

La présence de deux inscriptions, exécutées dans des caractères différents et mentionnant des personnages également différents laisse penser que l'objet a changé de mains. On sait qu'Aśokacalla s'est rendu à Bodhgaya avec son frère cadet Daśaratha, entre 1255 et 1278[799], et qu'à cette occasion des membres de sa cour ont fait ériger un monastère bouddhiste et ont effectué de nombreuses donations[800]. Ce passage en Inde de l'est pourrait expliquer la présence d'un script de cette région sur la sculpture. Il est également probable que Rīdhābhaṃḍārani soit un contemporain d'Aśokacalla, à qui il a fait un aussi somptueux don. Notons par ailleurs que la sculpture présente un style très similaire (attitude, *contraposto*, morphologie du visage, etc.) à ceux de la période Pāla des environs du X^e^-XII^e^ siècle (Fig. 12.13b)[801].

La seconde sculpture fait partie de la collection de la Fondation Alain Bordier (Fig. 12.14). Elle représente la yoginī Machig Labdrön (Tib. Ma-gcig lab-sgron, 1055-1149) et est exécutée en cuivre doré. La fondatrice tibétaine de la tradition Chöd[802] est identifiable à ses attributs traditionnels. Elle est assise en position du lotus (Skt. *padmāsana*), manipule un tambour sablier (Skt. *damaru*) dans la main droite et une cloche à manche en « foudre » (Skt. *vajraghaṇṭā*) dans la main gauche. Une inscription en *devanāgarī* est incisée à l'avant du socle : « Longue victoire (ou vie) au victorieux Medanimalla, en l'an 1234 de l'ère *śāka* (1312 EC) »[803].

La date de cette œuvre, ou du moins de l'inscription, est contemporaine de l'empereur Ripumalla (r. env. 1312-1314), mais elle n'identifie pas clairement un donateur originaire de l'empire Khaśa Malla. Ripumalla est clairement mentionné sur une autre sculpture représentant la *ḍākiṇī* Nairātma (Fig. 12.15). Nairātma saisie un couperet en main droite et un bol en main gauche. Un sceptre *khaṭvāṅga* est maintenu entre le poignet gauche et la poitrine. La déesse est en posture de danse au-dessus d'un corps d'homme. Elle se tient sur le pied gauche, la jambe

[798] « *Śrī aśokacalla-prasādakiyo sadā [?hā]tmakaś ciraṃ jayatu* ».
[799] Cf. les deux inscriptions de Bodhgaya discutées dans Pant 2009.
[800] Vidyavinoda 1914.
[801] Sur la statuaire Pāla cf. Sharma 2004.
[802] Le Chöd (tib. *gcod*), ou Chöd du Mahāmudrā, est d'origine indienne et fut transmis à Machig Labdrön par Kyoton Sonam Lama, lui-même héritier du pandit indien Padampa Sangye. Le Chöd combine des éléments provenant de diverses pratiques et écoles bouddhistes, dont la *Prajñāpāramitā*. Une composante unique du Chöd est le démembrement métaphysique du corps du pratiquant, qui en fait l'offrande en signe de détachement (Edou 1995).
[803] « *Śrī medanimalla śriram jayatu … śāke 1234* ». D'après le texte publié dans Alsop 2005.

droite fléchie (Skt. *ardhaparyaṅka*). L'inscription en *devanāgarī* est exécutée en repoussé et semble contemporaine de la fabrication de l'image. Ce fait est important puisque les inscriptions relevées sur les autres sculptures de ce corpus sont gravées et donc plus difficilement datables par rapport aux sculptures elles-mêmes. La dédicace est la suivante : « Longue victoire (ou vie) au glorieux Ripumalla »[804]. L'évocation de Ripumalla place cette sculpture vers les années 1310.

La sculpture suivante, présentement conservée à la Freer Gallery of Art de Washington, est une sculpture de personnage féminin en cuivre doré, comportant une inscription en tibétain et une seconde en sanskrit inscrite en *devanāgarī* (Fig. 12.16). D'après la lecture fournie par I. Alsop, l'inscription tibétaine lit « *yum* » (« mère ») et celle en sanskrit « *dīpamālākṛti* » (« fait par Dīpamālā » ou, d'après Ulrich von Schroeder : « présent de Dīpamālā »)[805]. Le personnage représenté est une femme assise en position du lotus, la main droite repose dans le giron et la gauche est levée au niveau de la poitrine. Cette main portait vraisemblablement un attribut aujourd'hui perdu (I. Alsop suggère qu'il a pu s'agir d'un chasse-mouche)[806]. La coiffure est relativement simple, avec un bouton de lotus au sommet. Les pendants d'oreilles sont de larges cercles. Le vêtement, ample, est également simple, avec un décor limité à des motifs floraux aux ourlets des manches et des pieds. La personne est assise sur un trône orné de volutes florales. Les identifications précédentes y ont vu une représentation de Prajñāpāramitā[807]. Or l'iconographie ne correspond pas à celle de cette divinité. L'individu se trouve sur un trône, et non sur un lotus, qui est l'assise la plus courante des divinités. De même, la poitrine est plus réduite que les opulents bustes des déesses et est couverte par la tunique, alors que celles des déesses sont en général à moitié dénudées. Il apparait clair au vu de ces éléments qu'il s'agit d'un personnage historique, probablement idéalisé, mais pas au point de ressembler à un personnage divin. On connait une Dīpamālā par la *praśasti* du Kīrtikhamba de Dullu. Il s'agit de l'une des femmes de l'empereur Pṛthvīmalla (r. 1338-1358)[808], ce qui daterait la sculpture du second quart du XIV^e^ siècle. Une petite sculpture d'orante conservée dans la collection Pritzker présente le même type de vêtements amples et de boucles d'oreilles que la Dīpamālā de la Freer Gallery (Fig. 12.17). Ces similitudes ont mené I. Alsop à y voir un autre portrait de Dīpamālā[809]. Il pourrait également s'agir de Dharmamālā, qui est une autre épouse de Pṛthvīmalla.

[804] « Ś*rīripumalla śriraṃ jayatu* ». D'après le texte publié dans Alsop 2005.
[805] Pal 1969, p. 146-147 ; Von Schroeder 1981, p. 348 ; Alsop 2005.
[806] Alsop 2005.
[807] Pal 1969 ; Alsop 2005.
[808] Tucci 1956, p. 50 ; Von Schroeder 1981, p. 348.
[809] Alsop 2005.

Une sculpture de Buddha Śākyamuni comporte également des inscriptions en tibétain et en sanskrit (Fig. 12.18). L'objet appartient aujourd'hui à un collectionneur chinois de Beijing et peut très certainement être qualifié de chef d'œuvre de l'art himalayen. Ici aussi c'est l'expertise de I. Alsop qui a proposé d'identifier la sculpture comme faisant partie des productions Khaśa Malla[810]. La sculpture du Buddha faisant la *bhūmisparśamudrā* est placée sur un socle indépendant à plusieurs étages. Un lion tourné vers la droite est représenté dans la partie droite du socle (un lion identique devait être placé à l'opposé). Śākyamuni porte un vêtement aux manches larges et aux franges ornées d'une frise à motifs de feuilles géométriques (Fig. 12.20). L'ensemble de la sculpture est doré, sauf pour la coiffe (Skt. *uṣṇīṣa*) qui est laissée brute. Le toupet sommital est doré. Des panneaux sont placés de part et d'autre du Buddha. La trace de deux divinités se tenant debout est encore visible. D'après I. Alsop il aurait pu s'agir des bodhisattvas Vajrapāṇi et Padmapāṇi. Les bords des panneaux ont des gravures reprenant et développant le motif visible sur les franges de robe du Buddha. Une large mandorle occupe la partie supérieure de la composition. Deux makaras se trouvent à la base d'un riche décor foliacé. Les rinceaux forment quatre cercles accueillant des sculptures de Buddhas. Au centre une mandorle est vide, de même au-dessus de celle-ci. Seuls trois Buddha transcendantaux subsistent, avec de gauche à droite : Amoghasiddhi, Vairocana et Ratnasambhava. Les divinités manquantes sont probablement Amitābha et Akṣobhya. La configuration des divinités et des *makara* placées dans la mandorle rappelle les pinacles de porte néwar (Skt. *toraṇa*). L'intérêt principal de cette sculpture réside dans l'inscription bilingue de trois lignes, incisée sur le socle. Le texte commence par les lignes suivantes en tibétain :

> Oṃ svasti
> Afin que l'enseignement glorieux et précieux fleurisse,
> Et pour perfectionner les deux accumulations pour soi-même et autrui[811],
> Cette [image du] Très Puissant, le maître accompli de l'enseignement,
> A été commissionnée sous les meilleurs auspices pour le bienfait des êtres sensibles,
> Par le traducteur (lo tsā [ba]) bsod ran d'une lignée familiale accomplie,
> Et par la souveraine de noble origine, Dame Gha-tu de la famille 'Phyo[812].

Suivie directement par la dédicace en langue sanskrite écrite en *devanāgarī* :

---

[810] Alsop 2013.

[811] C'est-à-dire « les accumulations de mérites et de sagesse-savoir à acquérir en pratiquant les Perfections (Skt. *pāramitā*) afin de réaliser l'Illumination ». Traduction et commentaires transmis par Yannick Laurent.

[812] *// Oṃ swa sti// dpa(l l)dan bstan pa rin chen rgyas bya da[ng]// rang gzhan chogs nyis rdzogs par bya ba'i [ph]yir// thub chen bstan pa'i bdag po khyad 'phags 'di// rigs rgyud khyad 'phags lo tswa bsod ran da[ng]// 'phyo rigs khungs btsun dpon mo gha tu yis// legs bzhengs 'di yis 'gro [b]a'i don grub shog/*

> Om, salutations à Buddha ! (le grand dévot) Kośādhya nāma Sonāṃ Reṃjen et (sa) femme Ghātalladevī (ont fait cette donation d'image de Buddha pour la vertu). (Que soit obtenue) la vertu avec la donation de cet Honorable Buddha. Que soit obtenu le meilleur fruit de la connaissance pour tous les êtres sensibles**,** surtout le vénérable précepteur, la mère et le père. La fin. Que cela soit auspicieux[813] !

La contemporanéité des deux inscriptions est indiscutable compte-tenu de la manière dont les caractères ont été incisés et de leurs tailles, identiques. Les donateurs sont identifiés comme Sonāṃ Reṃjen et Ghātalladevī. L'apparente différence d'appartenance ethnique de ces deux personnes est clairement notable ; Sonāṃ Reṃjen est décrit comme un traducteur (Tib. *lotsawa*) et son nom indique son appartenance à la culture tibétaine. La femme (du traducteur ?) porte un nom aux « sonorités » pahāṛī.

La région du Dolpo, directement à l'est du bassin de la Karnali, est également sous le contrôle impérial des Khaśa Malla. Cette présence se manifeste notamment par le patronage du temple Sakya de Näsar, dans le village de Bicher. Cette institution Sakya est fondée au début du XIII^e^ siècle par l'abbé gtsug rna rin chen[814]. Une sculpture en métal, quasiment identique à celle de Beijing et aujourd'hui dans la collection Pritzker, semble conserver la mémoire des relations privilégiées qu'entretenait Näsar avec le pouvoir impérial (Fig. 12.21). Moitié moins grande en taille (hauteur totale de 49,5 cm), elle représente également un Buddha Śākyamuni (H : 25 cm) placé sur une base moulurée et surmontée par un pinacle. L'influence néwar est très visible sur cette partie avec un Garuḍa sommital surmontant deux alligators mythologiques (Skt. *makara*). Une inscription d'une ligne court sur le devant de la base. Elle indique : « Bénédictions. L'enseignant Sonam Rinchen a présenté cela au temple de Nesar à Bicher »[815].

Si ce n'est par leur taille, les deux sculptures sont identiques sur le plan iconographique et stylistique. De même il y a peu de doutes quant au fait que le Sonāṃ Reṃjen de la sculpture de Beijing et le Sonam Rinchen de Bicher sont une seule et même personne. Le même personnage est également mentionné dans la dédicace d'un manuscrit du temple de Näsar. A. Heller

---

[813] || *Oṁ namo buddhāya* || *kośādhya nāma sonāṃ reṃjena tathā bhāryā ghātalladevī yat puṇyaṃ* | *buddha-bhaṭṭārakasya tasya kṛtaṃ yad attra puṇyaṃ* | *tad bhavatv āryapādhyāya-mātā-pitṛ-pūrvaṃgamaṃ* | *śakala-satva-rāsāyaḥramuttaraj.āna-phalāptaye* || *iti subham* || ||
Traductions du sanskrit par Kashinath Tamot, transmise par I. Alsop. Translitération du texte corrigée par Édith Parlier-Renault.

[814] Mathes 2003, p. 87.

[815] Le texte de dédicace lu par A. Heller est : « *bi cer kyi gnas gsar tsug lag khang du slob dpon bsod rin 'bul/mangalam* » (Heller 2009, p. 72). Le cliché publié par U. von Schroeder présente la sculpture sur son autel d'origine, au monastère de Lang, voisin de celui de Näsar, avant qu'elle disparaisse, pour ne refaire surface que quelques années plus tard sur le marché de l'art (von Schroeder 1981, p. 171).

relève que la mention est datée du règne de Pṛthvīmalla et considère donc que le Sonam Rinchen en question se trouve être Sonam de (bod nams lde, c'est-à-dire Puṇyamalla)[816]. Ceci daterait la sculpture de Bicher de la fin du règne de Puṇyamalla et du début de celui de son fils, Pṛthvīmalla, entre 1330 et 1350. Les termes *rinchen* (Tib. *rin chen*, translitéré en « Reṃjen » sur l'inscription en sanskrit du Buddha de Beijing) et *puṇya* (Skt.) signifient tous deux « auspicieux, vertueux ». La femme (de Sonāṃ Reṃjen ?) de l'inscription de Beijing est nommée Ghātalladevī. Le Kīrtikhamba de Dullu mentionne Śakunamālā comme la mère de Pṛthvīmalla. Si Ghātalladevī est mariée au donateur de la sculpture il est donc possible que Śakunamālā et Ghātalladevī soient une seule et même personne ou, plus probablement, que Puṇyamalla était mariée à deux femmes d'origine khaśa/pahari (à l'instar de son fils Pṛthvīmalla, qui est marié à Dharmamālā et Dīpamālā).

Si le Sonāṃ Reṃjen de ces deux sculptures se trouve bien être l'empereur Puṇyamalla, il est à noter qu'il n'est pas mentionné comme seigneur (Tib. *mnga' dag*) ou roi (Tib. *rgyal po*) mais comme enseignant (maître spirituel) et traducteur (Tib. *lotsawa*). Ces termes relèvent du domaine du religieux et non du séculier. Les documents historiques concernant la lignée des abbés de Näsar suggèrent la proximité de Puṇyamalla avec le monastère de Näsar. L'abbé mkhan po 'Jam dbyaṅs est en effet décrit dans les chroniques locales comme étant un « bon ami » de Puṇyamalla[817]. Cela indique que, si les sculptures sont véritablement offertes par l'ancien empereur, ce dernier a abandonné l'exercice du pouvoir pour se consacrer à la vie religieuse et laisser la place à son fils. Ce dernier sera à son tour un grand patron du bouddhisme. Le passage de Puṇyamalla à la vie religieuse se fait sans doute entre 1335 et 1338, date à partir de laquelle règne Pṛthvīmalla (cf. Ch. 2).

En lien avec ces considérations, une sculpture en laiton doré de Ṣaḍakṣarī Lokeśvara présente pour sa part une inscription faisant mention du seigneur de Yatse (Sinja). L'œuvre fait actuellement partie de la collection de Yury Khokhlov (Fig.12.22). Le bodhisattva a quatre mains, d'où son autre nom de Caturbhuja (Quatre Mains) Ṣaḍakṣarī. La paire de mains centrale est jointe en *aṅjalimudrā*, la main supérieure droite est vide mais devait saisir un rosaire de perles en cristal et la main supérieure gauche tient une fleur de lotus[818]. Publiée et traduite par Amy Heller, l'inscription incisée à l'avant du socle est la suivante : « Le seigneur de Yatse a offert ceci au monastère de Lha tong »[819].

[816] Heller 2009, p. 72.
[817] Mathes, op. cit., p. 92.
[818] Pour les descriptions textuelles de Ṣaḍakṣarī Lokeśvara, cf. Mallmann 1986, p. 109.
[819] « y*a tso* [sic: *tse*] *mnga' dag gris bdan* [sic: *gdan*] *sa lha tong du phul ba* || » (Heller 2013).

A. Heller suggère que la sculpture a pu être réalisée durant le règne de Puṇyamalla (Sonam de). Cette opinion se fonde sur le fait que le terme tibétain *mnga' bdag* (« puissant seigneur ») est employé par Buton (1290-1364), religieux de l'ordre Sakya, dans une lettre de 1340 adressée à Sonam de[820]. L'auteure suggère également que la sculpture a été dédicacée lors de son installation dans le monastère de Lha tong (dont on ignore où il se trouve).

Ṣaḍakṣarī Lokeśvara est également représenté sur une sculpture en laiton de la collection John et Berthe Ford (Fig. 12.23)[821]. Le commanditaire de cette sculpture est connu par l'inscription en *devanāgarī* située à l'arrière. Il s'agit d'une certaine Amuladevī, qui aurait fait faire la sculpture « pour son propre mérite »[822]. On ignore qui est Amuladevī mais Pratapaditya Pal suppose qu'il s'agit d'un membre de la famille royale[823].

Une autre sculpture d'Avalokiteśvara (Fig. 12.24), sous son aspect de Padmapāṇi, comporte l'inscription : « *deya dharmāya(ṃ) jayapā[mā?]lāhva[?]ya[?]… […] yad atra puṇam iti*… »[824]. La formule dédicatoire, invoquant l'offrande de l'image divine comme preuve des mérites (Skt. *puṇyam*) du commanditaire, est quasiment identique à celle figurant sur une sculpture en métal de la collection Pritzker. Il s'agit d'une sculpture de Prajñāpāramitā (Fig.12.25) comportant l'inscription : « *deyadharmoya amtaśī [?śrī]kāyā yad atra puṇyam iti* ». Il est possible de reconstituer la dédicace de la manière suivante : *deyadharmo yaṃ aṃśa-śrī-kāyasya yad atra puṇyaṃ iti*. La traduction en serait alors : « Ceci est un don religieux d'une portion du corps sacré (*aṃśa-śrī-kāyā*, du Dharma ?). Le mérite ici… ». L'objet présente un des rares socles à une seule rangée de pétales de lotus. Cette caractéristique ne se retrouve que sur la sculpture de Machig Labdrön de la Fondation Alain Bordier et sur la sculpture de Cakrasaṃvara qui suit.

D'autres images en métal sont à mentionner, mais je me limiterai ici à un dernier groupe comportant deux sculptures de Hevajra (Fig. 12.26 et 12.27) et une de Cakrasaṃvara (Fig. 12.28). Les deux divinités tantriques sont très similaires sur le plan iconographique. Dans les deux cas le dieu enlace sa parèdre alors que deux corps humains servent de support à ses pieds. La sculpture de Cakrasaṃvara est réalisée dans des métaux différents, argent pour le dieu et sa parèdre et cuivre doré pour la base. Elle comporte l'inscription suivante en *devanāgarī* : « *śrī padmaronaḥ yadatrapunenaḥ* »[825].

[820] Heller 2013, p. 243 ; Bu-ston 1971, fº 322-333.
[821] Dans son ouvrage *Desire and Devotion*, P. Pal attribue la sculpture aux environs de 1300. Pal 2001, p. 293.
[822] « *Amula-devī svapunyārtha kṛtam iti* ». D'après le texte publié dans Alsop 2005.
[823] Pal 2001, p. 293.
[824] Texte publié par I. Alsop (Alsop 2005).
[825] Texte publié par I. Alsop (Alsop 2005).

Les deux Hevajra font partie de collections privées. Ils partagent les mêmes traits stylistiques que le Cakrasaṃvara (Fig. 12.28). Le premier Hevajra est également réalisé en argent mais sa base est aujourd'hui manquante (Fig. 12.26). Le second (Fig. 12.27) est entièrement en cuivre doré et l'inscription frontale sous les lotus du socle est la suivante : « *dānapati śre[?]ṣṭhi ṭhagu: dānapati nigālhana devī* »[826]. Comme pour la sculpture d'Amuladevī, I. Alsop suppose que Śreṣṭhiṭhagu et Nigālhanadevī sont les donateurs(trices) de cet œuvre. Outre les arguments stylistiques, ce sont les noms des individus qui, par leur sonorité non-néwar, mènent à la conclusion qu'il s'agit de personnes d'origine khaśa.

12.5.b. Caractéristiques stylistiques des sculptures en métal Khaśa Malla

La statuaire métallique attribuée aux Khaśa Malla présente des éléments qui la rattachent à d'autres régions de l'Himalaya, et principalement à l'art néwar. I. Alsop a identifié ce qu'il qualifie d'« anomalies » par rapport à l'art néwar classique et qui constituent selon lui les caractéristiques de ce style : la simplicité du décor des coiffes, le rebord perlé des socles, l'espace laissé vide (pour des dédicaces ?) à l'arrière de la base, des visages « dodus et compacts », des jointures marquées aux doigts et aux orteils et un attrait pour des formes musculeuses[827]. Gilles Béguin ajoute que les socles fondus en deux parties et joints entre les deux rangées de pétales de lotus sont une autre marque distinctive des productions khaśa[828].

De nombreuses sculptures ont été identifiées comme Khaśa Malla à la suite des travaux de I. Alsop. Ces attributions sont souvent hâtives[829]. En effet, le catalogue étendu que j'ai pu constituer sur la base de ces identifications compte plusieurs sculptures présentant des caractéristiques également visibles sur de nombreuses autres productions himalayennes. Citons ici la sculpture de Ṣaḍakṣarī Lokeśvara, de la galerie Rossi & Rossi (Fig. 12.29)[830], un Buddha Śākyamuni du Rubin Museum de New York (Fig. 12.30), deux Buddha en cuivre aujourd'hui conservées au Patan Museum (Népal) et que Mary Shepherd avait précédemment identifiés comme des chefs d'œuvre de l'art néwar (Fig. 12.31 et 12.32)[831], deux autres Buddha de la collection

[826] Texte publié par I. Alsop (Alsop, op. cit.).
[827] Alsop 2005 et communication personnelle.
[828] Béguin 2013, p. 114.
[829] L'identification d'objets comme des productions de la période impériale Khaśa Malla présente un attrait certain pour les antiquaires et pour leurs clients (collectionneurs et institutions muséales). Ces artefacts deviennent les témoins d'une entité politique médiévale encore largement méconnue, et charge donc les objets d'une certaine part de mystère.
[830] Faussement identifié comme Guanyin (le pendant sino-japonais féminin d'Avalokiteśvara) par Hanchi Wang (Wang 2017).
[831] Slusser et al. 2013 [2002], pp. 134, 140 (Nos. Inventaire : 614 & 247).

de la Fontation Alain Bordier (Fig. 12.33 et 12.34) et un autre Buddha d'une collection chinoise[832]. Outre les jointures de doigts, l'élément qui semble avoir été retenu pour la classification stylistique de ces sculptures est le vêtement aux manches amples et aux franges ornées de frises en motifs de « grains de riz » (Fig. 12.20). Or cet élément, ainsi que les proportions, sont également largement présents sur d'autres productions des « Écoles Népalaises » préservées au Tibet[833]. On retrouve ces caractéristiques sur les magnifiques sculptures serties de pierres, aux cheveux colorés au lapis lazuli, du monastère de Sera (Fig. 12.35) ainsi que sur certaines peintures murales de Shalu (Fig. 12.36 et 12.37). Ces œuvres datent majoritairement de la fin du XIV^e^ et du XV^e^ siècle. De plus, ainsi qu'évoqué plus haut le bodhisattva de la collection Pritzker (Fig. 12.13a) présente un style à la croisée entre les idiomes et néwar et Pāla qui concordent à situer l'origine de la pièce entre la vallée de Kathmandou et l'est de l'Inde.

12.5.c. Le contexte religieux : les empereurs Khaśa Malla et le bouddhisme tibétain

L'observation onomastique peut compléter l'argumentaire stylistique. Les noms de donateurs (Amuladevī, Śreṣṭhiṭhagu, Nigālhanadevī, Ghātalladevī) n'évoquent en aucun cas le pays néwar. La culture tibétaine est quant à elle présente dans l'emploi du tibétain sur trois dédicaces, avec en particulier la mention d'un des donateurs du Buddha de Beijing, Sonāṃ Reṃjen et celle de Yatse, le nom tibétain du royaume de Sinja sur le Ṣaḍakṣarī de Yury Khokhlov. Il ne s'agit donc pas de productions destinées au marché de la vallée de Kathmandou, mais à d'autres clients. Globalement datables de la seconde moitié du XIII^e^ et du début du XIV^e^ siècle, les inscriptions révèlent que certaines de ces sculptures ont une vocation clairement propitiatoire (« pour la longue victoire (ou vie) de… »). Deux d'entre elles sont adressées à des empereurs (Aśokacalla et Ripumalla). Il s'agit de cadeaux faits à ces personnages. Les autres sculptures ont pu être offertes à des institutions religieuses, comme c'est le cas du Ṣaḍakṣarī Lokeśvara de Yury Khokhlov et des Buddha de Näsar et de Beijing. La pratique de donations par les empereurs Khaśa Malla et les membres de leur cour envers les institutions bouddhistes étaient fréquentes et concernaient même parfois la construction de monastères entiers. L'inscription de Bodhgaya datée de 1255 en atteste avec le patronage d'un monastère et d'une statue

[832] Wang 2017.

[833] Von Schroeder 2001. Une sculpture en pierre d'Avalokiteśvara de la période Pāla (XII^e^ siècle) comporte aussi le motif en « grains de riz » (https://www.christies.com/lotfinder/sculptures-statues-figures/a-large-and-important-black-stone-figure-6061734-details.aspx?from=salesummery&intObjectID=6061734&sid=d042df48-7441-48bc-9751-b41fb01a581b).

de Buddha (Skt. *buddhapratimā*) par un groupe de ministres et de conseillers de la cour d'Aśokacalla[834].

L'environnement religieux décrit par les sculptures du corpus est uniformément bouddhiste. Un des plus anciens contacts documentés entre les empereurs Khaśa Malla et le bouddhisme remonte aux environs de 1215. Il est relaté dans un document tibétain de 1896[835], le *'bri gung ti se lo rgyus*, qui narre la rencontre entre un lama de l'école Drikung Kagyu (Brigung), 'Bri gung gling pa, et le roi de Yatse, Drakpa de (Grags pa lde, Krācalla). L'entrevue a lieu sur les rives du lac Manasarovar, où Krācalla vient réaliser les rites funéraires pour sa mère décédée. 'Bri gung gling pa instruit l'empereur (qualifié dans le texte de « Souverain Universel », *cakravartin*) sur les sujets de la religion et de l'histoire[836]. Les empereurs Khaśa Malla sont, on l'a vu, issus de lignées originaires de Purang. Leur attrait personnel pour le bouddhisme est donc évident.

Amy Heller relève que la secte bouddhiste Brigung a très tôt bénéficié du soutien des empereurs Khaśa Malla, dont celui de Krācalla en 1235[837]. Cette préférence changera peu à peu pour se déplacer, au début du XIV^e^ siècle, sur l'école Sakya. La seconde inscription de Bodhgaya, datée de 1278, indique qu'Aśokacalla a Hevajra pour divinité tutélaire[838]. Cette proclamation d'appartenance à la foi bouddhiste est faite sur l'un des rares sites bouddhistes d'importance encore en activité à cette époque dans la région. Or dans la Karnali c'est l'hindouisme qui apparaît comme la religion des souverains. En effet, une inscription de 1271 décrit le même Aśokacalla comme « dévoué au service de la déité tutélaire : un Viṣṇu (Nārāyaṇa) adossé à Kaṃsa »[839]. Aśokacalla a pour divinité tutélaire Hevajra (Tib. kye rdo rje), qui est également celle de l'ordre Sakya, auquel les empereurs Khaśa Malla font des donations. Cet ordre bouddhiste est établi en 1073 au lieu éponyme de Sakya, dans la région tibétaine de Tsang (Tib. *gtsang*). Comme indiqué plus haut, Puṇyamalla est en contact épistolaire avec Buton (Tib. Bu ston rinchen grub), l'abbé du monastère Sakyapa de Shalu. Dans sa lettre de 1339 adressée à Sonam de (Puṇyamalla), le religieux le remercie pour sa dernière missive, qui était accompagnée d'une donation de pièces d'or[840]. Le texte du *mnga'ris rgyal rabs* rapporte l'histoire les rois de Purang et de Yatse (Sinja) depuis la perspective tibétaine. La prodigalité de Sonam de

[834] Vidyavinoda 1914 ; Pant 2009, p. 310.
[835] Soit près sept siècles après les évènements, une distance chronologique qui impose la prudence.
[836] Cf. *infra* et Vitali 1996, pp. 416, 588, n. 690 ; Heller 2009, p. 25 ; 2013, p. 244.
[837] Heller 2009, p. 26.
[838] Vidyavinoda 1914, p. 30, l. 1.
[839] Pant 2009, p. 314.
[840] Bu-ston, op. cit., f^o^ 325.

(bsod nams lde) y est notée[841]. L'empereur aurait fait de nombreuses donations de textes religieux dans la région de l'Ü-Tsang (sud du Tibet), où se trouve notamment Lhasa et les monastères de Sakya et de Shalu. De ce monastère Sonam de reçoit à Purang les textes canoniques du bouddhisme tibétain (Kanjur et Tanjur)[842]. Comme on l'a vu plus haut Sonam de/Puṇyamalla quitte probablement le trône vers les années 1335-1338 pour se consacrer à la religion. Il soutient directement le monastère de Näsar au Dolpo (cf. *supra*). Outre ce soutient marqué envers le bouddhisme, Puṇyamalla promulgue une donation de terres au pandit (hindou) Jayākar en 1336 (SS 1258) dans la région de Dang, à environ 100 km à l'est de Surkhet[843].

Au XVII^e^ siècle le V^e^ Dalai Lama Ngawang Lobsang Gyatso (Ngag dbang blo bzang rgya mtsho, 1617-1682) rapporte que le roi de Yatse (Tib. *ya rtse rgyal po*) Ripumalla a financé la construction du toit de la chapelle de Jowo Rinpoche (Jo Bo Rin po che, Buddha Śākyamuni) située dans le Jokhang de Lhasa. La même source indique que le fils de Ripumalla, nommé ici Pratāpamalla (*pra ti ma la*) « avec le ministre Śrīkīrti » a donné un dais doré pour protéger la même sculpture de Buddha, la plus importante du Tibet[844].

Cakrasaṃvara (Fig. 12.28), Hevajra (Fig. 12.26 et 12.27) et Nairātma (Fig. 12.15) comptent parmi les divinités les plus courantes du panthéon bouddhiste néwar[845]. Leur culte est réservé aux initiés. Il est célébré dans des chapelles secrètes (New. *agamchen*) généralement installées au premier étage des monastères urbains (New. *bāhāl* et *bahīl*). Le recours à ces divinités pourrait indiquer une influence néwar sur le plan religieux. Hormis les sculptures de Buddha Śākyamuni, l'inventaire des œuvres présentées comporte une part importante de sculptures d'Avalokiteśvara. Avalokiteśvara acquiert un rôle de divinité tutélaire à partir de Ripumalla, ce dernier étant le premier à faire inscrire le mantra du bodhisattva sur un rocher à Sahubada (SIJ40, Fig. 7). Ripumalla est également mentionné dans le colophon d'une version de l'*Abhisamayālaṅkāra* daté de 1314 (1370 VS) retrouvé par Rahula Sānkrityāyana dans un monastère du sud du Tibet. L'empereur y est nommé « *rājarājeśvaralokeśvaraśrī-rīpumalla-devarājya* », que John Locke considère comme une présentation du souverain en tant qu'incarnation d'Avalokiteśvara (*lokeśvara*)[846]. Comme on le verra plus loin, Ripumalla s'inscrit dans

[841] Vitali 1996, p. 123.

[842] Vitali, op. cit., p. 454.

[843] Bouillier 1997, p. 168. Cf. également les remarques sur la stèle « au yogi » de Sīrasthān (Ch. 10 et Conclusion).

[844] Von Schroeder 2001, pp. 926-928.

[845] Alsop 2005.

[846] Sānkrityāyana 1938, p. 163, n. 2 ; Petech 1988, p. 377 ; Locke 1980, p. 415. Surya Mani Adhikary considère que le colophon comporte la première occurence de l'ère (*saṃvat*) Vikram faite par les Khaśa Malla (Adhikary 1997). Il s'agit cependant d'un cas unique puisque l'ère Śaka est largement usitée dans l'ensemble de la Karnali.

le culte néwar d'un aspect important d'Avalokiteśvara, celui de Buṅgadyaḥ. Notons pour l'instant que les sculptures d'Avalokiteśvara en question représentent le bodhisattva sous son aspect de Ṣaḍakṣarī, qui est peu courant dans la vallée de Kathmandou mais plus répandu au Tibet.

Une seule sculpture sort de ce cadre religieux, entre les traditions de l'ordre Sakya (avec Hevajra) et celles du mahayanisme néwar. Il s'agit d'une sculpture de « maître tantrique », que Von Schroeder propose d'identifier comme un maître de l'école Drukpa Kagyu ('Brug pa bKa' bryud pa) (Fig. 12.38)[847]. Cette sculpture est intéressante puisqu'elle présente une partie en laiton et l'autre en argent, à l'instar du Cakrasaṃvara évoqué plus haut. Le « maître » est assis en tailleur et fait la *bhūmisparśamudrā*. Il est vêtu d'une veste matelassée richement ornée de boutons de fleurs. Si la jointure des doigts est la même que celle des sculptures précédemment mentionnées, l'absence d'inscription nous empêche de l'attribuer avec certitude à un commanditaire Khaśa Malla.

12.6. Le *paubha* de Ripumalla

I. Alsop fonde son argumentaire sur la présence du style néwar dans les sculptures en métal, et se réfère principalement à la carrière d'Arniko (1245-1306). Le célèbre artiste avait en effet été invité par Kubilai Khan (1215-1294, fondateur de la dynastie Yuan) dans le but de travailler sur différents projets, à commencer par la construction d'une « pagode » au monastère de Sakya. En 1261 le jeune homme originaire de Patan arrive sur place à la tête d'une délégation de 80 artistes néwars. Il a alors 17 ans.

L'influence néwar sur l'art tibétain est bien connue. Elle est en partie due à la présence de communautés d'artistes néwars. À Shalu par exemple, une communauté de Néwars semble résider sur place de manière permanente dès la fin du XI^e^ siècle[848]. Plus précisément, la présence de l'esthétique népalaise est due au fait qu'Arniko exerce un rôle de maître « ès arts ». En 1274, soit onze ans après son arrivée à la cour impériale de Kubilai Khan, Arniko est « élu directeur général de tous les travaux en bronze, et en 1278 contrôleur des manufactures impériales »[849]. Les élèves d'Arniko (parmi lesquels se trouvent deux de ses fils) sont actifs au début du XIV^e^ siècle. L'un d'eux, Liu Yuen, est notamment reconnu comme un protagoniste du « style occidental de fabrique d'images », c'est-à-dire un « art lamaïque » où la trame générale est fournie par la tradition néwar et les détails par des éléments centre-asiatiques. R. Vitali qualifie l'art de

[847] Von Schroeder 2010, cité dans Béguin 2013, p. 118.
[848] Vitali 1990, p. 97. Les services de ces Néwars (en tant qu'artistes ?) ont probablement pu être financés suite au raid sur un monastère voisin par le régent de Shalu, g Yu thog sgra, dans les années 1080.
[849] Vitali 1990, p. 104.

cette période comme celui de « l'école néwar de la cour Yuan »[850]. Au début du XIVe siècle le monastère de Shalu fait l'objet d'un grand programme de restauration sous la direction de Grags pa rgyal mtshan[851]. À cette occasion, des artistes néwars et centre-asiatiques de la cour impériale Yuan (formés par Arniko et donc représentants de cette école du « style occidental » nouvellement créée) sont invités pour réaliser les peintures du déambulatoire processionnel (Tib. *skor lam*). Ainsi, les dirigeant religieux et séculiers des régions tibétaines font appel à des sculpteurs, mais également à des peintres néwars, qui se rendent sur place et exécutent les commandes. En ce qui concerne les Khaśa Malla, une seule peinture peut leur être pour l'instant rattachée. Il s'agit d'un *paubha* (New.) de la Fondation Alain Bordier (Fig. 12.39).

12.6.a. Contexte historique

La peinture représente le roi Ripumalla vénérant la déesse Tārā et est probablement l'objet d'art « classique » le plus indiscutablement attribuable à une commande passée par un souverain Khaśa Malla à un artiste de culture néwar. En 1312, l'empereur Ripumalla et son fils Saṅgrāmamalla sont en pèlerinage dans le Terai, sur les sites de Lumbini (identifié comme lieu de naissance de Śākyamuni Buddha) et de Nigliva (ou Nigali, où serait né le Buddha Kanakamuni). Ripumalla et Saṅgrāmamalla profitent de l'occasion pour faire graver leurs noms sur les piliers érigés par l'empereur Aśoka au IIIe siècle AEC (Fig. 4 et 6)[852]. La seconde étape de leur pèlerinage les mène dans la vallée de Kathmandou, où ils arrivent en février 1313. Le pays néwar sort alors de différents conflits internes auxquels s'ajoutent le vandalisme et les exactions d'une armée venue du Mithila (les Ḍoya de Tirhut, sud du Népal). Lors de ce passage, Ripumalla se rend à Bungamati, où il prend part au festival du dieu Buṅgadyaḥ, qui comprend un

[850] Vitali 1990, p. 105.

[851] Grags pa rgyal mtshan occupe alors le poste temporaire de *sku zhang*, « Oncle Respecté (des Sakyapas) ». Il s'agit d'un titre créé en 1265 pour les dirigeants séculiers de Shalu (Vitali 1990).

[852] Il y a en fait deux inscriptions, situées sur le haut de la colonne d'Aśoka : « *śri rapumallai ciram jayatu 1234* », et « *śri ripumalla cirañ jayatu Saṅgrā[ma]malla mahārāja jayah »* (d'après lecture personnelle et Luciano Petech (Petech 1984, p. 78-79)). La transcription de Y. Naraharinath, publiée par S. M. Adhikary (1997, p. xii-xiii) ne présente qu'une seule inscription et comporte de nombreuses erreurs et omissions. Ce sont ces mêmes inscriptions qui sont relevées en 1885 par Duncan Ricketts mais que les autorités britanniques, alors en quête des piliers d'Aśoka, ignoreront (cf. Introduction). Comme à Lumbini, l'inscription de Nigliva précise : « *śri rapumallai ciram jayatu 1234* », « Longue victoire (ou vie) au roi Rapumalla, [en l'an] 1234 ». Il est intéressant de noter que l'inscription de Nigliva est généralement ignorée des rares publications sur l'histoire des Khaśa Malla. Elle n'est mentionnée que dans les travaux de Y. Narahrinath et de S. M. Adhikary, qui la nomme « Kapilavastu Inscription » (Adhikary 1988, p. xii).

bain rituel de l'image divine[853]. Buṅgadyaḥ (ou Bugma Lokeśvara) est le nom local de Karuṇāmaya, une forme néwar du bodhisattva Avalokiteśvara[854]. Le dieu est considéré comme une divinité nationale néwar (Nep. *rāṣṭriyo devaḥ*) avec laquelle les rois ont pu s'identifier dès la période médiévale. La participation active au bain rituel annuel est réservée à l'élite[855], constituée principalement des notables locaux et, en l'occurrence, d'un souverain étranger, le fervent Ripumalla. Le passage du souverain Khaśa Malla dans la vallée de Kathmandou peut être considéré, avec l'étape de Lumbini et de Nigliva, comme inscrit dans un véritable pèlerinage bouddhiste. William B. Douglas propose d'y voir le signe d'ambitions politiques sur la vallée. Ripumalla n'est pas le premier empereur Khaśa Malla à visiter la vallée du Népal (*nepālamaṇḍala*). Son oncle, Jitārimalla, s'y rend une première fois en 1287. Une centaine d'individus trouvent la mort lors de cette incursion, indiquant qu'il s'agissait sans doute d'un raid de pillage. Deux autres incursions font suite, en février 1288 et 1289. Si les troupes des Khaśa Malla pillent Nuwakot et une partie de la vallée, les chroniques signalent également que Jitārimalla se rend à Bungamati pour participer au bain rituel annuel de Buṅgadyaḥ, inaugurant une tradition de pèlerinage qui perdurera sur plusieurs décennies[856].

Ādityamalla succède à son cousin Ripumalla et pille la vallée de Kathmandou en 1320, 1327 et 1328[857]. En 1334 l'empereur Puṇyamalla réalise le dernier raid Khaśa Malla enregistré dans les chroniques néwars. On ignore cependant si Ādityamalla et Puṇyamalla ont pris part au festival de Buṅgadyaḥ.

12.6.b. Le paubha

Diverses raisons font de cette peinture un objet à part dans l'art himalayen. Les dimensions du *paubha* sont 29,8 X 24,8 cm. Le personnage central est la déesse bouddhiste Tārā. À gauche et à droite se trouvent deux personnages assis et vénérant la déesse. Celle-ci est assise en position du lotus (Skt. *padmāsana*) sur une double rangée de pétales de lotus colorés. Sa peau est blanche, ce qui l'identifie en principe avec la manifestation divinisée de la reine Bhṛkūṭī, la femme népalaise du premier empereur tibétain Songtsen Gampo (VII[e] siècle)[858]. Le torse nu, Tārā est ornée de quatre colliers de longueurs et de types différents ainsi que d'un

[853] Locke 1980, p. 67 et suiv.
[854] Locke 1980.
[855] Douglas 2004, p. 51-53.
[856] Douglas, op. cit.
[857] *Ibid.*
[858] L'autre reine de Songtsen Gampo, Wencheng, est d'origine chinoise. Elle est représentée par la forme verte de Tārā.

cordon sacré orfévré, de bracelets et de brassards. De sa main gauche elle pince la tige d'un lotus bleu. Un lotus identique se dresse verticalement à sa droite. Ses jambes sont couvertes par un dhoti violet à rectangles dans lesquels sont placés des motifs de points rouges sur points jaunes. Le vêtement est serré par une ceinture jaune à houppes. Une pièce de tissu rouge aux bords rayés de blanc, de rouge et de bleu recouvre une partie des cuisses et repose dans le creux du coude gauche. Le pli du tissu est assez maladroitement représenté, avec un bord qui disparaît d'un côté pour ne plus réapparaître de l'autre. La déesse est placée légèrement en retrait par rapport au bord du lotus, ce qui génère une impression de perspective et permet à l'artiste de décorer l'espace libre de rinceaux.

À droite et à gauche de Tārā sont placés des orants. Celui de droite est vêtu d'un ensemble rouge surmonté d'un dhoti blanc à motifs orange. La ceinture est blanche avec une frise de triangles et de points, semblable aux motifs floraux observés précédemment sur certaines sculptures en métal. Le personnage est coiffé d'une queue de cheval décorée de perles. L'orant de gauche est assis dans la même position, tourné vers la déesse. Son vêtement est blanc, avec une ceinture rouge. Une écharpe rose-orange aux motifs de vaguelettes part de l'épaule gauche pour passer sur la hanche droite. Les cheveux sont rassemblés en un chignon orné de perles. Les deux individus portent une fine moustache. Les textiles, principalement sur le dhoti du personnage de droite (blanc à motifs de croix et points), évoquent certaines impressions xylographiques de la tradition néwar[859]. L'artiste a insisté sur le rendu des vestes des deux orants par la représentation de lignes ondulées parallèles. Il ne s'agit pas de motifs mais de coutures de matelassage de vêtements chauds.

La disposition des nimbes et des auréoles est intéressante. Un large halo rouge uni au liseré bleu et blanc englobe la déesse et la moitié de chaque orant. Tārā a un halo rouge à rond rouge foncé et un nimbe violet aux bords jaunes et verts. Les deux orants ont également des nimbes violets mais leurs bordures sont plus sobres. L'inclusion de ces personnages dans la zone divine du halo rouge les rapproche de la divinité, de même que la présence de nimbes de même couleur. Le fond de la scène est occupé par des volutes bleues sur fond bleu rehaussées de points rouges. Une étoffe rouge sert de dais à l'ensemble.

La perspective créée par le retrait de la déesse par rapport à l'avant du lotus et le remplissage de l'espace ainsi dégagé est unique dans la peinture himalayenne. L'aspect général des orants, au teint hâlé, aux cheveux longs et aux vêtements matelassés est également inédit. Une inscription en langue sanskrite écrite en *devanāgarī* figure au bas du *paubha*: « *śrīripumalla*

[859] Dunsmore 1993. Une peinture murale du monastère de Shalu comporte une représentation de scène de cour néwar où les femmes sont également vêtues de tissus imprimés (Vitali 1990).

śriraṃ jayatu | », « Longue victoire au victorieux Ripumalla ». Le texte est identique à celui déjà relevé sur la sculpture de la *ḍākiṇī* Nairātma ainsi que sur l'inscription du pilier d'Aśoka à Lumbini. Le prince Saṅgrāmamalla, présent sur l'inscription de Lumbini (mais pas sur celle de Nigliva), est absent de la dédicace du *paubha* mais se trouve peut-être représenté à côté de son père. Ce dernier se tient probablement sur la gauche, comme pourrait l'indiquer les vêtements blancs et l'écharpe orange qu'il est seul à porter. Le pèlerinage de Ripumalla, les inscriptions propitiatoires et les objets sur lesquels elles figurent donnent de ce personnage l'image d'un dévot bouddhiste cherchant à obtenir le bienfait direct d'une longue victoire (ou vie), ce qui ne semble pas avoir été le cas puisqu'il n'est historiquement attesté que pour la période 1312-1314. Le style de la peinture de la Fondation Alain Bordier évoque les productions néwars contemporaines (les rinceaux du socle au lotus de Tārā, les textiles et les motifs décoratifs rouge sur rouge), sans pour autant qu'il s'agisse d'une production classique mais bien plutôt d'un hapax au sein de cette tradition. On se souvient que l'empereur Ripumalla et son fils sont des donateurs zélés qui participent notamment à l'embellissement du Jokhang de Lhasa et financent la publication de textes bouddhistes. Il est donc possible de proposer que ce *paubha* provient de l'un des ateliers d'artistes néwars installés à Lhasa ou près des monastères Sakyapa de Shalu et de Sakya, avec lesquels Ripumalla a indéniablement pu être en contact. Une autre possibilité est que cette peinture est originaire d'un atelier de la vallée de Kathmandou. Ripumalla aurait pu profiter de son passage dans la vallée en 1313 pour passer commande d'une peinture auprès d'un atelier local. En tous les cas cet objet marque l'affirmation de l'empereur en tant que fervent bouddhiste.

12.7. Un art par qui et pour qui ?

Revenons aux considérations de I. Alsop sur la relation entre artistes et commanditaires : « De la même manière (qu'Arniko) les talentueux sculpteurs néwars répondirent à l'invitation des patrons Khaśa et immigrèrent vers l'ouest, à la capitale Khaśa dans le bassin de la Karnali. Les artistes néwars itinérants étaient hautement talentueux et flexibles, adaptant leur maîtrise technique afin de produire des œuvres dans un style correspondant au goût de leur patrons étrangers. Cette flexibilité a conduit au développement de styles subsidiaires […] »[860]. I. Alsop considère donc que les artistes se sont déplacés sur le territoire de leurs patrons. Une fois sur place les artistes adaptent leurs productions aux desiderata des commanditaires. Ulrich Von Schroeder suppose également que c'est sous l'impulsion des Khaśa Malla que les artistes

[860] Alsop 2005.

néwars ont été invités dans l'ouest du Tibet. Cette nouvelle dynamique rompait alors avec l'influence des artistes du Cachemire et d'Himachal Pradesh jusqu'à présent invités par les souverains de Guge-Purang entre le Xe et le XIIe siècle[861]. Cet avis est différent de celui précédemment formulé par le même auteur. D'après lui, les raids menés par les Khaśa Malla sur la vallée de Kathmandou au XIIIe ont permis de mettre la main sur les productions artistiques néwars, qui se sont retrouvées expatriées à Dullu[862].

Si des artistes néwars ont été invités à quitter leurs ateliers de la vallée de Kathmandou ou des monastères tibétains, est-il possible de déceler leur influence dans la région de leurs nouveaux mécènes ? L'inventaire archéologique de la Karnali compte de nombreux bâtiments (temples *deval*, fontaines et stūpa) et piliers mémoriels. Les piliers sont ornés de motifs architecturaux et décoratifs et de représentations des défunts, de même pour les fontaines et les quelques temples décorés. Les thématiques abordées ne sont que rarement celles du bouddhisme ou de l'hindouisme. Les bas-reliefs de Kalikot (Ch. 11) font référence aux cultes oraculaires locaux, qui peuvent employer des divinités bouddhistes ou hindouistes, mais représentent les dieux par l'intermédiaire de leurs médiums humains, et non sous leurs aspects classiques théorisés par la littérature. Le constat général est que la majorité des représentations de divinités se trouve concentrée sur les sites de la Pañcakośī de Dullu (129 sculptures recensées sur neuf sites de la région, Fig. 10.136). La concentration de ces sculptures sur le Territoire des Flammes s'explique, on l'a vu, par l'importance de Dullu comme lieu de pèlerinage. Si les empereurs Khaśa Malla firent appel, comme le proposent I. Alsop et U. Von Schroeder (2001) à des artistes néwars qui se seraient installés dans l'une des capitales, les sculptures *in situ* devraient par conséquent présenter des réminiscences de leur style. Or les artefacts en question présentent plutôt un style local, esthétiquement très éloigné des idiomes néwars. Seules les rares sculptures de Buddha, au nombre de neuf, pourraient prétendre être des productions d'artistes néwars. Les éléments permettant d'évaluer le style de ces œuvres sont malheureusement très ténus en raison du vandalisme observable sur toutes les sculptures. Une paire de bras appartenant peut-être à un Ṣaḍakṣarī Lokeśvara (DLK20-02 porte des bijoux identiques à ceux des sculptures néwars des environs du XIVe siècle. Sur une autre sculpture (DLK20-05, Fig. 10.52) ce sont les deux lions placés sous le Buddha dont l'aspect à la limite du grotesque évoque celui du trône du Śākyamuni de Beijing (Fig.12.18). Les petites sculptures retrouvées près du temple de Kanakāsundarī semblent quant à elles (d'après la rapide observation que j'en ai faite) provenir du

[861] Von Schroeder 2001, pp. 75 ; 996, n. 936.
[862] Von Schroeder 1981, p. 168.

Kumaon-Garhwal et relever du style Māru-Gurjara. La présence d'artistes néwars en activité dans le bassin de la Karnali est donc pour l'instant indémontrable.

La mobilité des objets considérés est un facteur essentiel à ne pas négliger. Dans tous les cas ces objets ont des dimensions permettant un transport aisé de l'atelier au commanditaire, même en contexte montagneux. Trois sculptures en métal publiées dans un article de Laxman S. Thakur (Fig. 12.40) présentent les mêmes caractéristiques que les Buddha Śākyamuni évoqués précédemment[863]. Ces sculptures se trouvent dans le temple de Ribba, au Kinnaur (Himachal Pradesh). Ce temple se situe sur le pèlerinage (Skt. *parikrama*) du Kinner Kailash (Alt. 6 050 m)[864]. À première vue, ces sculptures rappellent celles identifiées ailleurs comme des œuvres Khaśa Malla, de par leur traitement stylistique et la robe des Buddha aux motifs en « grains de riz » (Fig. 12.21, 10.32, 10.33 et 10.34). Or n'importe quel donateur aurait pu faire la donation de ces statues au cours de son pèlerinage.

La formule d' « art Khaśa Malla » est également inexacte et mérite d'être précisée. Le terme de « Khaśa Malla » ne peut être employé que pour les empereurs, qui règnent sur des ethnies khaśa. Ils ne sont eux-mêmes pas khaśa mais adoptent certains aspects culturels de ces ethnies. De même, toute tradition artistique, qu'elle soit « savante » et « élaborée » ou non, met en oeuvre un ensemble de savoirs et de techniques. La maîtrise des techniques de travail du métal relève d'un apprentissage qui s'inscrit dans une longue lignée de maître et d'élèves. Or la région de la Karnali, et l'ouest du Népal en général, n'a livré aucun témoignage de la maîtrise de ces arts, qu'il était aisé d'obtenir dans les ateliers de production de la vallée de Kathmandou et du sud du Tibet. La sculpture de la *ḍākiṇī* Nairātmā, dont la dédicace mentionnant Ripumalla est réalisée en repoussé, est clairement une commande directe auprès de l'un de ces ateliers (Fig. 12.15), sans doute réalisée lors son passage dans la vallée de Kathmandou en 1313. Celle de Hevajra en cuivre a également une inscription en repoussé qui identifie les commanditaires Śreṣṭhiṭhagu et Nigālhanadevī. Le reste des sculptures est plus difficilement attribuable à des acquisitions primaires par des individus originaires de la Karnali. Les dédicaces incisées ont pu être faites dès l'obtention de l'objet, comme c'est probablement le cas des Buddha de Beijing et de Näsar (Fig. 12.18 et 12.21), ou bien plus tard, après récupération de l'artefact comme prise de guerre ou autre. Cela est sans doute le cas pour le Buddha de la collection Pritzker (Fig. 12.13) qui comporte deux inscriptions, la seconde, qui mentionne Aśokacalla, marque à mon avis le passage de l'objet dans les mains de l'empereur Khaśa Malla.

[863] Thakur 2002, Pl. 56.

[864] Klimburg-Salter 2002, pp. 6-7.

Ces faits démontrent que les sculptures en métal sont soit commanditées par une élite du pouvoir Khaśa Malla, soit qu'elles sont acquises à la suite de conquêtes militaires. La tradition de commandes directes est inaugurée dès Krācalla (première moitié du XIII^e^ siècle), qui est crédité de l'érection d'une sculpture de Mañjuśrī et d'un stūpa en or, d'une sculpture de Śambara (?) et d'une autre de Maitreya[865]. L'aristocratie Khaśa Malla est mobile. D'après ce que l'on en sait, elle se manifeste de Lhasa à Bodhgaya en passant par Kathmandou. Elle s'investit financièrement dans des institutions religieuses, participe à des rituels néwars, à différents pèlerinages (à Bodhgaya au XIII^e^ siècle et dans la vallée de Kathmandou aux XIII^e^ et XIV^e^ siècles) et elle s'approprie à l'occasion le panthéon et les arts rencontrés en chemin. Cette mobilité lui donne accès à des ateliers et des styles différents.

Les empereurs Khaśa Malla sont généralement présentés comme des souverains protecteurs de l'hindouisme et du bouddhisme[866]. Cette double référence reflète leur environnement pluriculturel. À cet égard on peut citer l'exemple du travail mené sous le règne de Krācalla (r. 1207-1239) par un pandit hindouiste de Jumla (Tib. 'Dzum lang) du nom de Jayānanda, qui aurait collaboré avec des traducteurs bouddhistes du Mustang (Glo bo lo tsa ba et Chag lo tsa wa) à la traduction tibétaine du *Svarodaya Tantra*. Ce tantra śivaïte (le seul traduit en tibétain) traite du souffle et d'arts divinatoires. E. G. Smith décrit le travail de ces trois individus comme véhiculant « une attitude de sympathie envers l'hindouisme, et particulièrement ses formes śivaïtes »[867]. La population khaśa, culturellement proche des régions nord-indiennes du Kumaon-Gharwal pratique l'hindouisme mais fait également appel aux cultes oraculaires. Les empereurs semblent quant à eux originaires du monde tibétain, et principalement des familles royales de Purang. R. Vitali pose la question suivante : « Est-ce que le parrainage d'institutions religieuses tibétaines montre que les rois de Ya.rtse de cette période étaient tibétains ? ». Et il poursuit : « Ce fait est encore inclusif (inclusive) puisque les rois de Ya.rtse ont aussi parrainé des endroits comme Bodhgaya sans être indiens »[868]. Rappelons cependant les travaux de ce même auteur qui démontrent que les empereurs Khaśa Malla sont d'origine purangi depuis au moins Krādhicalla (fin XII^e^ siècle, cf. Ch. 2). Par ailleurs, l'onomastique double (tibétaine et sanskrite (ou pahāṛī)) des empereurs et celle, sanskrite (ou pahāṛī) des épouses (probablement hindoues) dont nous connaissons les noms (Fig. 2.6), contribuent à concevoir l'identité culturelle des empereurs Khaśa Malla comme plurielle. Les sculptures en métal en général et plus particulièrement

[865] *Dpag bsarn ijon bzang* (passage traduit dans Francke 1914, p. 169).
[866] Adhikary 1988, pp. 65, 79.
[867] E. G. Smith, pp. 1-2 de la préface du *Dbyangs 'char 'grel pa gzhan phan ngo mtshar brgyan gyi me tog* (Pad dkar yid bzhin dbang po 1970).
[868] Vitali 1996, p. 468.

le pèlerinage de Ripumalla, le *paubha* et la sculpture de Nairātmā qu'il commande sans doute à cette occasion, sont l'expression de leur activité de souverains bouddhistes naviguant entre les cultures néwars, tibétaines et khaśa.

L'art des sculptures en métal évoqué ici est en quelque sorte un art d'appropriation. Les sculptures ne sont pas « Khaśa Malla » au sens propre parce que ce terme reste un néologisme désignant les empereurs d'une entité politique pluriculturelle. Elles n'ont en outre rien à voir avec la population khaśa sur laquelle régnaient les Khaśa Malla. L'agentivité de ces derniers a néanmoins pu s'exprimer par l'encouragement à la production de certaines formes et d'une esthétique particulière. La construction d'une « esthétique Khaśa Malla » a pu se faire des commanditaires vers les artistes et vice-versa, dans un jeu d'altérité sans doute plus ancien que l'empire Khaśa Malla lui-même. Les arts dits « savants », ou « classiques » ne sont en effet pas enfermés dans des limites stylistiques strictes. De leur adaptabilité dépend la survie de nombreux artistes et artisans et la pérennité de leurs arts. Cette adaptabilité est relevée par plusieurs auteurs[869]. On la trouve au cœur même des traités savants sur les arts, comme dans la *Bṛhatsaṃhitā* : « Une image doit être représentée d'une telle manière que son équipement, vêtement, ornements et apparences soient en accord avec le pays »[870]. À ce titre, les proportions des sculptures en métal étudiées présentent une certaine similitude avec le style Māru-Gurjara représenté à Kakrevihar mais aussi sur les sculptures de Kanakāsundarī. Cet art Māru-Gurjara était pour sa part exécuté sur place par des artistes issus de cette tradition (Ch. 10). Dans les deux cas, les corps se démarquent par des épaules larges, des bras épais et des visages quasiment carrés avec un menton légèrement proéminent. La question de la relation entre le style des « sculptures en métal Khaśa Malla » et celui importé par les artistes des écoles Māru-Gurjara reste à explorer.

Dina Bangdel a étudié le rôle de « la construction d'esthétiques pour « l'autre culturel » » dans le cadre contemporain, où les peintres des ateliers népalais adaptent et font évoluer le style de leurs peintures en fonction de l'origine des acheteurs[871]. Dans notre cas il s'agirait de prouver que les œuvres exhibant le style des sculptures en métal dites « Khaśa Malla » ne se rencontrent que dans le « contexte Khaśa Malla » et non ailleurs pour les qualifier de véritablement « Khaśa Malla ». Or les sculptures du musée de Patan démontrent les difficultés de cet exercice. Effectivement, le musée de Patan recueille depuis des années les œuvres saisies à l'aéroport dans le cadre de trafics illégaux. Malheureusement l'origine exacte (de fabrication et

[869] Alsop 2005 ; Bangdel 2016.
[870] *Bṛhatsaṃhitā*, 57.29.
[871] Bangdel 2016.

d'usage) des sculptures en question restera en général inconnue pour ces objets. En outre, si les Khaśa Malla ont acquis des sculptures en métal dans des ateliers néwars de la vallée de Kathmandou ou du Tibet, d'autres individus, originaires d'autres régions, ont pu y avoir accès. Cela pose la question de la relation entre style et culture ou classe sociale : les ateliers de bronziers travaillaient-ils un style en particulier pour une clientèle donnée où d'autres personnes pouvaient-elles également acquérir des œuvres de ce style ? Nous manquons de données sur ce sujet pour les périodes anciennes. À la période actuelle en revanche, il n'est pas rare de croiser des moines bouddhistes venus des quatre coins du Népal, d'Inde, d'Europe ou des États-Unis, parcourir les échoppes de Patan à la recherche de sculptures ou de peintures qui orneront un autel particulier ou celui d'un monastère.

La mobilité des objets et la catégorisation ethno-stylistique qui en découle sont également observables dans le cas des sculptures « tamang ». Ce corpus de sculptures comporte des productions très proches de celles des néwars. À cause de leur « contexte d'observation » en pays tamang, les commentateurs les ont considérées comme des œuvres d'art bouddhistes tamangs[872]. Or, comme le note M. A. Lichtenberg-Van Mierlo : « Ce type de statue était fabriqué principalement à Patan, dans la vallée de Kathmandou par des membres de la caste Sakya. En général elles étaient commandées et achetées par des Tamang […] elles finirent par être attribuées aux Tamang, bien que d'autres tribus bouddhistes connues comme les Sherpa, Gurung, et des pèlerins venant d'aussi loin que Dolpo et le Tibet achetèrent aussi ces bronzes »[873].

12.8. Les bas-reliefs de la Karnali, un art khaśa ?

Les fontaines, piliers mémoriaux et temples *deval* répertoriés dans le bassin de la Karnali comportent généralement des décors réalisés en bas-reliefs non ajourés. Le catalogue des formes développées par les artistes comprend de nombreux motifs géométriques (spirales, losanges, cercles, etc.), des animaux (principalement des oiseaux) et dans certains cas des représentations anthropomorphiques.

L'iconographie des piliers mémoriels met en scène des individus seuls ou en couple, parfois montés sur un cheval, ou des compositions plus abstraites où l'accent semble principalement mis sur des motifs à but purement décoratif voire rituel[874]. Les temples *deval* sont rarement ornés. Le cas échéant les décors se concentrent sur les jambages de portes et les linteaux

[872] Lichtenberg-Van Mierlo 1984.
[873] Lichtenberg-Van Mierlo 1984, p. 35. Le passage est également repris dans Goy & Krauskopff 2009, p. 55.
[874] DLK19 ; DLK31 (Pl. 8.6, 8.16 et 8.17).

et, dans de plus rares cas, sur les frontons. L'étude des bas-reliefs des temples de l'ancien royaume de Rāskoṭ, a permis de démontrer qu'il s'agissait d'une iconographie datable du XIV^e^-XV^e^ siècle, en rapport avec les cultes oraculaires impliquant des séances de possession (Ch. 11). Ces séances de possession sont le domaine de spécialistes, les médiums *dhāmī*, qui incarnent des divinités d'origine locale voire parfois exogène.

La technique du bas-relief sur pierre apparaît comme un médium artistique de prédilection des artistes médiévaux de la Karnali. Un linteau de temple retrouvé hors contexte à Jacha (SIJ31, Fig. 12.41) présente une rare occurrence d'iconographie bouddhiste en bas-relief (seul Jhambala est identifiable à droite). En ce qui concerne les divinités hindouistes, plusieurs représentations ont été relevées, principalement dans la région de Dullu, qui correspond à un site majeur de pèlerinage. Gaṇeṣa, le gardien traditionnel des temples śivaïtes et même, dans la vallée de Kathmandou, de certains monastères bouddhistes[875], est fréquemment représenté sur les linteaux de temples *dewal*, principalement dans les districts de Dailekh et de Kalikot. Les styles en présence à Dullu sont pour leur part loin d'être unis par une esthétique ou par des techniques d'exécution communes. J'ai relevé plus haut (Ch. 10) que cette diversité de styles et de techniques est explicable par l'existence à Dullu d'ateliers de sculpteurs d'origines différentes, et notamment du nord de l'Inde. Ce fait s'accompagne du constat que les sculptures en haut-relief sont celles qui appartiennent aux styles exogènes, et que celles utilisant la technique du bas-relief (à l'exception des bas-reliefs ajourés visibles à Kakrevihar) présentent des styles inconnus ailleurs, revêtant ainsi un caractère régional.

Les styles de ces bas-reliefs, bien que présentant souvent des traits communs, peuvent être qualifiés de « styles individuels » en raison de leur récurrence quasi nulle, généralement limitée à un seul artefact. Les créateurs de ces œuvres n'en sont pas pour autant des autodidactes ignares[876]. La sculpture sur bois est aujourd'hui encore un art très répandu dans la Karnali. Ses pratiquants sont des spécialistes travaillant en groupes familiaux. La transmission du savoir et des iconographies y est, comme partout ailleurs, gouvernée par les préférences esthétiques locales mais aussi et surtout par un cadre culturel spécifique. Si l'on considère que la tradition de sculpture sur bois était également pratiquée, voire même qu'elle dominait celle sur pierre, il est

[875] Cf. Andolfatto 2012, pp. 12, 78, 82, 86, 91, 110, et suiv. pour des exemples d'images de Gaṇeṣa dans le contexte du bouddhisme néwar.

[876] Comme le note Stephen Inglis, le processus de travail et les activités rituelles des artistes indiens sont bien plus variés et complexes que les règles iconographiques, symboliques et conventionnelles définies par les textes (Inglis 2006, p. 288). Par ailleurs, les différentes études ethnographiques concernant la fabrication d'objets dits « tribaux » ou « primitifs » démontrent la complexité du travail de l'artiste/artisan, qui mobilise tout un ensemble de connaissances non littéraires (Archer 1947 ; Fischer & Shah 1973).

possible que la faible récurrence des styles individuels s'explique par l'usage sporadique de la pierre par des artistes venant d'une tradition centrée sur le bois.

En ce qui concerne la sculpture sur pierre, le bas-relief apparaît à certains égards comme la technique de prédilection des populations khaśa de la Karnali à la période médiévale. Les artistes l'ont amplement utilisé pour le décor des piliers mémoriaux et de quelques bâtiments dont les temples *deval*. Ces temples ont été construits par des personnes formées dans l'actuel Uttarakhand ou originaires de cette région, où le type se développe depuis la seconde moitié du premier millénaire. Cette cohabitation démontre à nouveau le caractère pluriculturel du bassin de la Karnali à l'époque impériale, qui a permis à des artistes d'horizons artistiques et culturels différents d'interagir et ainsi d'élaborer un patrimoine unique en Himalaya. Ces considérations remettent en cause la datation des artefacts ne présentant pas les mêmes critères esthétiques que les productions dites « savantes » issues des ateliers d'artistes étrangers travaillant sur place (comme à Dullu) ou dans leurs centres respectifs (exemple des sculptures en métal produites par des Néwars). En effet, en l'absence de contexte taphonomique ou d'épigraphie, ces réalisations sont potentiellement contemporaines les unes des autres. Elles sont les produits matériels d'un environnement où cohabitent différents styles.

12.9. Styles et champs culturels

Les nombreux temples oraculaires qui émaillent le bassin de la Karnali sont décorés de riches bas-reliefs sur bois. Dans le district de Jumla, les antichambres de ces temples abritent souvent des sculptures en ronde-bosse en bois. Ces objets mesurent entre 20 et 150 cm de hauteur. Ils représentent en majorité des individus seuls, les paumes des mains jointes en signe d'adoration ou de remerciement (Skt. *añjalimudrā*). Ces orants sont sommairement dépeints par des découpes franches et géométriques dans le matériau. Les détails vestimentaires sont rares et quand ils existent ceux-ci restent limités. Le temple oraculaire de Sundargaon comporte l'un des plus importants groupements de ce type de sculptures (JUM35, Fig. 8.32, 11.84 et 12.44).

Les publications traitant de ces sculptures anthropomorphiques y ont vu des représentations de divinités gardiennes des sources, des ponts, du foyer, des champs, etc.[877], de médiums

[877] Tucci 1962 ; Pannier 1987 ; Goy & Krauskopff 2009, p. 62.

dhāmī ou de divinités oraculaires telle que Maṣṭa. Jean-Luc Cortes signe probablement la description la plus large qui soit sur le sujet de la statuaire dite « primitive » du Népal occidental[878]. Il propose trois grandes catégories d'usage (dont les frontières « s'interpénètrent ») : ornementale (pour les objets utilitaires), en rapport avec le culte (dans une acception large) et « à connotations magiques »[879]. Que les personnages soient en position debout, les jambes légèrement fléchies, accroupis ou assis, ces sculptures sont globalement prises pour des figurations de médiums (Fig. 11.94). Ainsi qu'évoqué plus haut (Ch. 11), cette identification demeure discutable lorsque des attributs comme la tresse (Ju. *laṭṭa*), caractéristique de ces spécialistes, est absente des représentations concernées (ce qui est le cas sur de nombreuses sculptures). En l'absence de données de terrain de première main, l'identification de divinité Maṣṭa[880] est elle aussi contestable. Les sculptures anthropomorphes en bois sont exécutées dans un style « tribal » ou « primitif » qui n'est pas sans évoquer celui des « effigies d'ancêtres Kalash » du Pakistan[881]. La répartition de ce type de sculptures en bois est très définie dans l'espace ; on les rencontre majoritairement dans le district de Jumla. Elles n'apparaissent donc pas comme un corollaire inhérent aux cultes oraculaires, mais plutôt comme le signe d'un particularisme régional[882].

Un petit corpus de sculptures en pierre pourrait remettre en question l'antiquité de ce genre de représentations ainsi que sa distribution. Deux sculptures ont été relevées à Surkhet (SRK01-02 et 03, Fig. 12.42). D'autres font partie de collections étrangères (Fig. 12.43). Le traitement des formes sur les sculptures en pierre est plus doux, moins anguleux que sur celles en bois, sans doute à cause de l'érosion. Les dimensions sont en règle générale plus réduites (maximum 35 cm de hauteur), probablement pour des raisons de transport mais aussi de disponibilité de matériaux de qualité. L'iconographie, elle, est la même que celle des orants en bois. La description physique des individus est sommaire. Les membres sont proportionnés mais seuls les oreilles et les traits du visages sont incisés. Les personnages de Surkhet sont accroupis et les mains jointes. Comme dans la sculpture en bois, les coudes prennent appui sur les genoux pliés, ce qui crée, de profil, une forme de X (ou Ӿ)[883]. Le dépouillement des sculptures ne les rend pas pour autant inexpressives. Les différences de physionomies leur confèrent d'emblée une intériorité émotionnelle. Les sculptures de Surkhet sont uniques. Elles sont aujourd'hui

[878] Rappelons ici que cet auteur est l'un des rares antiquaire et collectionneur à s'être donné la peine d'observer ce type d'artefacts *in situ*. Cortes & Brézillon 2011.
[879] Cortes & Brézillon, op. cit., p. 111.
[880] Cf. les identifications de M. Petit (Petit 2006).
[881] Lièvre & Loude 2018 [1990].
[882] M. Gaborieau et G. Krauskopff établissent un lien entre la présence de ces sculptures et celle de communautés d'artisans de basses castes (Kāmī, Sarki, etc.). Gaborieau 1969, p. 28 ; Goy & Krauskopff 2009, p. 54.
[883] Marc Petit parle de formes de losange et de sablier (Petit 2006, pp. 20-21).

préservées près d'un temple situé au milieu d'un camp de la police. Je n'ai malheureusement pu obtenir aucune information à leur sujet de la part des riverains. L'érosion de la pierre suggère que ces sculptures sont plusieurs fois centenaires, mais nous ne pouvons néanmoins les faire remonter avec certitude jusqu'à la période impériale Khaśa Malla. Ces sculptures en pierre apparaissent comme des témoins plus anciens d'une seule et même iconographie. Je suggérerais donc que les sculptures en pierre ont le même rôle que celles en bois et qu'elles sont également liées à des pratiques oraculaires. On a vu au chapitre précédent que ces cultes impliquent des dévots qui formulent une requête ou une question auprès de leurs divinités ou de leurs ancêtres. Ceux-ci sont incarnés par les médiums, qui sont les intermédiaires entre les vivants et le monde de l'invisible, celui des dieux et des ancêtres. Dans certains cas la requête a trait à un problème physiologique matériellement visualisable par le sculpteur. C'est le cas pour les goitres, représentés sur certaines sculptures (Fig. 12.43).

De nombreuses questions affleurent au sujet de ces sculptures mais je me limiterai pour l'instant à les considérer comme faisant partie des arts de la Karnali, au même titre que les bas et hauts-reliefs médiévaux de styles locaux ou exogènes. L'antiquité des sculptures « tribales » n'est pas démontrable mais leur origine remonte à mon avis au moins à la période Khaśa Malla, durant laquelle elles étaient majoritairement en bois. Dans cette perspective, la succession évolutive des styles comme la considère R. N. Pandey (du « classique » vers le « tribal ») n'est pas objectivement démontrable dans l'ouest du Népal. Comme l'énonçait Lain S. Bangdel :

> Since all the early icons are undated, one may sometimes be led into unfounded speculation in ascribing an unacceptable date while dealing with such an intricate subject. Sometimes false notions of national pride may also obscure the vision of certain writers. Furthermore, some scholars holding old views and biased tendencies may see the early icons in a wrong perspective […][884].

Des ateliers comprenant des artistes provenant de traditions différentes ont donc dû opérer aux mêmes périodes, produisant ainsi un ensemble de styles inédit. On pense ici aux temples de Manma, où l'architecture « classique », héritée des écoles Māru-Gurjara et de leurs développements formulés en Uttarakhand est ornée par des hauts et des bas-reliefs de style local.

Le contexte archéologique ne permet que rarement, et souvent partiellement, d'évaluer les modes d'utilisation des objets étudiés. Des analyses scientifiques pourraient fournir de nom-

884 Bangdel, 1982, p. 80.

breuses et riches informations qui permettraient la formulation d'hypothèses. À ces outils encore peu mobilisés s'ajoutent, dans le contexte de la Karnali, la documentation ethnographique produite depuis près d'un siècle. Avec toutes les précautions de mise, ces ressources permettent d'identifier des concordances et d'inférer certains usages et, dans une certaine mesure, d'apercevoir ce qu'Alfred Gell qualifie de réseaux de l'art (*art nexus*)[885]. On l'a vu plus haut, l'hindouisme aujourd'hui pratiqué dans une majeure partie de la région d'étude (le bassin de la Karnali) est a priori bien éloigné des formes brahmaniques « classiques » pratiquées dans les centres urbains modernes où certains commentateurs ont poursuivi leurs études. Cet hindouisme local, dont le pandit qui accompagnait G. Tucci dans la Karnali disait qu'il n'est pas celui de « vrais hindous »[886], met en relation les dévots avec des entités invisibles par l'intermédiaire du médium. Les sculptures d'orants en bois (et *a priori*, dans certains cas, celles en pierre) sont régulièrement placées à proximité des temples oraculaires servant aux pratiques médiumniques (Fig. Fig. 8.32, 11.84 et 12.44). D'autres sculptures de ce style « tribal » et réalisées en bois sont des figures de gardiens. Leur contexte d'installation est celui des ponts en bois et, parfois, des toits de maisons. Les ponts en question sont des ouvrages uniques sur le plan architectural, dont la conception permet de franchir des rivières parfois larges de quinze mètres (Ch. 9.3.). Les derniers ponts encore observables ont une quarantaine d'années et la plupart d'entre eux semble sur le point de vaciller. Lorsque le choix s'impose au voyageur entre le pont suspendu moderne, en béton et en acier et le pont traditionnel, en bois, dans la plupart des cas c'est ce dernier qui l'emporte. La raison est évidente, le pont traditionnel est protégé par des représentations de gardiens, souvent armés, quand il ne s'agit pas de feu le roi et la reine du Népal (Fig. 9.12). Ces figures apotropaïques sont sculptées sur les piles des ponts. Ailleurs, des sculptures protectrices placées sur les toits de maisons représentent un personnage à l'aspect parfois grimaçant (Fig. 12.45). Ces productions « tribales » ou « primitives » sont destinées au cadre votif mémoriel (en lien avec les ancêtres), à des fins de protection.

La présence de si nombreux styles appartenant à des traditions artistiques retraçables (historiquement et géographiquement, comme les styles néwars et Māru-Gurjara) et d'autres, reflétant une esthétique régionale caractérisée par des individus aux styles personnels, est notamment explicable par la concomitance de plusieurs champs socio-culturels. Dans une société stratifiée comme celle en question, la conception et l'acquisition des images est évidemment dépendante du statut social des acteurs en jeu, comme on l'a vu avec les sculptures en métal

885 Gell 2010 [1998].

886 Tucci 1956, p. 38. Des considérations similaires ont également été formulées dans l'étude du bouddhisme Theravada où les occurrences de pratiques identifiés comme animistes ou « non bouddhistes » ont mené certains auteurs à parler de systèmes qui ne sont « pas vraiment bouddhistes ». Cf. Gellner 2003 [2001], p. 53.

dites « Khaśa Malla », dont le coût restreint la production. Mais elle ne se borne pas à un type d'images qui serait réservé à une caste en particulier. Ce fait a notamment été relevé dans la création des sculptures de la triade de Jagannāth à Puri (état d'Odisha). Ces sculptures, qui présentent un style « tribal »[887], sont secrètement réalisées par des Daita, artisans de la caste Śūdra. Une fois finies, les images seront sous la protection des brahmanes et vénérées par toutes les castes. Des communautés de castes différentes participent donc à une activité religieuse commune[888].

Dans le nord-est de la Thaïlande, le bouddhisme est voué au salut des pratiquants (aspect sotériologique), les rites de passages sont le fait des brahmanes, le culte des esprits est le domaine des médiums et les activités apotropaïques celui des devins et des exorcistes[889]. Ces acteurs opèrent dans des systèmes particuliers mais concomitants. L'analyse de l'organisation des faits religieux thaïlandais ne concerne pas les productions matérielles générées par ces systèmes. Elle révèle néanmoins la synchronicité d'acteurs, de pratiques et de croyances que l'étude purement formelle des styles artistiques tendrait, *a posteriori*, à différencier dans le temps. Stanley Jeyaraja Tambiah a tenté de donner une vision « kaléidoscopique » de ce champ religieux multiple[890]. Le « champ total » (« total field ») est divisé en différentes aires (aussi appelé « fields ») en fonction des concepts religieux, des intérêts socio-religieux, des rites, de leurs spécialistes, etc. (Fig. 12.46). Certains acteurs, comme les médiums (*tiam*) opèrent dans deux champs socioreligieux.

L'exemple du sud-est asiatique évoque la situation observée dans l'ouest du Népal, où l'on peut proposer de distinguer quatre systèmes (ou champs) religieux servant des intentions religieuses distinctes et diversement exprimés sur le plan matériel[891]:

- Les religions classiques hindouiste et bouddhiste, allogènes, qui s'occupent du domaine sotériologique. Elles sont matériellement visibles dans la documentation archéologique par les productions en pierre du site de Kakrevihar, les sculptures bouddhiques en métal et les sculptures de styles régionaux de Dullu.
- Les pratiques médiumniques, ou oraculaires, liées au culte des esprits et à celui de certaines divinités. On les retrouve à la période médiévale sur les bas-reliefs du district de

[887] « The images of the deities still have a « tribal » look today. They are « crude » wooden figures similar to the aniconic symbols associated with the tribal Śabaras » (Preston 1996, p. 14).
[888] Preston 1996.
[889] Tambiah 1970.
[890] Tambiah, op. cit., pp. 337 et suiv.
[891] Comme l'indique David Gellner dans le contexte néwar, « there are different religious systems serving different religious purposes » (Gellner 2001 [2003], pp. 70-71).

Manma et, à la période moderne, sur certaines images d'orants identifiés par le toupet des médiums.

- Le culte des défunts, principalement matérialisé, à la période médiévale, par les piliers mémoriels et potentiellement par des ex-voto d'orants en pierre (aujourd'hui en bois).
- Les activités apotropaïques regroupent quant à elles de nombreuses pratiques dont l'installation de figures de protecteurs en bois est la matérialisation la plus visible actuellement. La tradition de ces sculptures est probablement plus ancienne que les témoins actuels en bois.

12.10. Conclusion

La stabilité politique qu'a connue la région à la période impériale a facilité l'acquisition de sculptures en métal par l'élite Khaśa Malla. On ne peut véritablement parler de « style Khaśa Malla » pour ces objets. Le style de ces sculptures est probablement formulé par des artistes d'origine néwar opérant dans la vallée de Kathmandou ou près des monastères Sakya du Tibet. L'examen des données de terrain révèle que très peu, sinon aucun, des artefacts inventoriés dans le bassin de la Karnali ne présentent d'éléments stylistiques qui pourraient y être rattachés. Les idiomes sont sensiblement différents les uns des autres et infèrent que les sculptures en métal participent d'un réseau artistique distinct de ce qui se passe au même moment dans la région de la Karnali. Il s'agit davantage d'un art des puissants, des rois, des empereurs et des membres de leur cour. Il n'a pour ainsi dire eu aucun retentissement sur les productions locales. Cet art des sculptures en métal opère davantage comme un faire-valoir culturel, politique et social, un outil diplomatique, que comme une véritable expression de la culture khaśa. L'acquisition de ces objets d'art n'est pas uniquement motivée par le désir « d'enchanter » ou d'impressionner les « gens du peuple » par la captivation générée par ces idiomes[892]. Le recours à ces derniers exprime davantage l'agence du commanditaire[893], qui connaît ces formes d'art allogènes et peut y faire appel à des fins politiques et dévotionnelles. On a vu que les souverains

[892] Alfred Gell définit la captivation comme une forme d'agentivité sociale qui a pour but la fascination en usant de « l'intimidation que produit le spectacle d'une virtuosité incompréhensible » (Gell 2009, pp. 85-87). A. Gell a également développé, en rapport avec le concept de captivation, la fameuse notion de « technologie de l'enchantement », où « l'ornement des objets fait partie d'une technique sociale » établissant un lien entre personnes, objets et projets sociaux (op. cit. p. 92.).

[893] B. N. Goswamy évoque, pour le XVII^{e}-XIX^{e} siècle, la notion de fierté que les détenteurs de formes d'art « élevé » peuvent éprouver à posséder une peinture issue d'une école pahari. D'après cet auteur le goût de l'élite s'est peu à peu transmis, entre le XIX^{e} et le XX^{e} siècle, aux niveaux moins favorisés de la société pahari. Mais l'absence généralisée de donateurs prestigieux finançant des artistes de talent aboutit actuellement, par manque de spécialistes

Khaśa Malla semblent d'origine purangi mais de culture « tibéto-pahāṛī ». Les sculptures en métal et le *paubha* de Ripumalla constituent donc des témoignages uniques d'une élite profondément bouddhiste. Du point de vue de l'archéologue, ces objets médiatisent clairement des différences économiques, culturelles et sociales[894]. Les rares sculptures de Buddha et de Jina retrouvées dans le district de Dailekh ainsi que le temple bouddhiste de Kakrevihar à Surkhet affirment également la présence d'institutions et de personnes de confession bouddhiste ou jain. Ces occurrences, bien que spontanées, sont localisées dans le couloir géographique et culturel de la Karnali et confirment le contexte pluriconfessionnel de la région au moins à partir du XII^e^ siècle. Au Kumaon, K. P. Nautiyal note l'absence de statuaire bouddhiste à la période médiévale[895]. Il en est de même pour toute la région à l'ouest de la Karnali (districts de Doti, Dadeldhura, Baitadi, etc.). Soutenu par les empereurs Khaśa Malla, le bouddhisme ne semble pas pratiqué dans le reste des régions sous domination impériale. Ce fait tend à indiquer que la majorité de la population dite « khaśa » n'était probablement pas de confession bouddhiste, mais aussi que la région de la Karnali, au centre du pouvoir, est dirigée par des souverains aux appartenances culturelles distinctes.

Sur le terrain, rares sont les monuments comportant des inscriptions, ce qui complique considérablement leur datation. De plus, on connaît dans l'ensemble peu d'artefacts directement commandités par les rois (ou empereurs) Khaśa Malla. Le Kīrtikhamba, célèbre pilier de Dullu érigé par le roi Prthvīmalla en 1357, établit la généalogie de la dynastie. Hormis ce pilier, force est de constater que les autres monuments comportant une inscription ont été érigés par des familles proches du pouvoir. En l'occurrence, il s'agit souvent de membres de la famille Varmā (ou Vrahma), qui occupent déjà des positions importantes dans la hiérarchie politique. Ainsi, la théorie de R. N. Pandey, selon laquelle les empereurs Khaśa Malla sont les uniques commanditaires responsables des productions artistiques et architecturales sur le territoire ouest népalais est largement discutable. Les élites locales et les pèlerins apparaissent comme d'importants patrons des arts, d'autant que les échanges commerciaux et donc, logiquement, la circulation des idées et des individus, n'ont pas cessé après le déclin de l'hégémonie Khaśa Malla. En effet, au début du XVI^e^ siècle, le fondateur de l'empire moghol Zahir-ud-Din Muhammad Babur (r. 1526-1530) évoque les « *Kas* » dans son autobiographie, le *Bāburnāma*. Il dit d'eux qu'ils font

artistiques, à ce qu'il qualifie de « mauvais goût généralisé » (Goswamy 1981, p. 293-294). Ce raisonnement envisage le goût des masses comme la résultante de celui de l'élite économique et sociale.

[894] La formulation est empruntée à A. Gell : « […] il est évident que les réactions esthétiques sont subordonnées aux réactions qui dérivent d'identités et de différences sociales médiatisées par l'indice » (Gell, op. cit. p, 101).

[895] Nautiyal 1969, p. 187.

commerce de musc (issu des glandes de cervidés himalayens), de toupets de yaks, de safran, de plomb et de cuivre[896].

La fin du règne Khaśa Malla signe la fin des lignées purangi de la Karnali. Aucune sculpture en métal n'est épigraphiquement rattachable à la période post-Khaśa Malla. Le bouddhisme ne se retrouve pas pour autant coupé de ces uniques soutiens. À Michagaon (JUM04), des élites bouddhistes locales érigent encore des stūpa au début du XV^e^ siècle (entre 1404 et 1423). Le soutien qu'apportait les empereurs Khaśa Malla aux institutions bouddhiques du Tibet s'est perpétué durant la période des royaumes Bāisī. Dans une lettre datant de la première moitié du XV^e^ siècle et adressée au roi de Sinja (alors une des nombreuses principautés résultant de l'éclatement de l'unité des rois Malla), Ngorchen Kunga Zangpo (Ngor chen Kun dga' bzang po, 1382–1456), fondateur de la secte Ngor de l'école bouddhiste Sakya, remercie le roi pour les présents qu'il lui a fait parvenir[897]. De même, le roi Vikrama Śahi (r. 1602-1632) de Jumla apparaît en 1609 sur un *thangka* de facture tibétaine (Fig. 12.47)[898]. Il y est représenté en position de délassement royal, tenant un morceau de corail et fumant le huka. On retrouve une dédicace en *devanāgarī* et une autre en tibétain. Celle en tibétain indique que Vikrama Śahi offre sa protection à Lama Yonten Gyaltshan (Bla ma yon tan rgyal mtshan). Celui-ci doit être représenté sous le roi. Un autre religieux bouddhiste est identifié par une petite notice en tibétain. Il s'agit d'un certain Chigyang Palzang (phyis rkyang pal[dpal]zang[bzang]). Cette peinture reste pour l'instant unique. Elle constitue néanmoins un témoin de la continuité des échanges entre des rois post-Khaśa Malla et les institutions bouddhiques.

La période médiévale a vu le foisonnement d'une véritable multitude d'acteurs et de styles. Aux côtés des arts « classiques » ou « savants », on a pu observer des sculptures réalisées dans des idiomes régionaux et présentant des styles « individuels ». Ces idiomes sont employés dans le contexte hindouiste et dans celui des cultes oraculaires. Les sculptures « tribales » ou « primitives » comme celles de Surkhet représentent des orants. Ces images participent d'un ou de plusieurs contextes ou champs culturels qui n'ont pas de bornes temporelles connues de nous. Par conséquent, ces sculptures ont pu être conçues à n'importe quelle période, avant,

[896] Beveridge 1922, pp. 484-485.

[897] La missive est adressée au roi Hastirāja à son fils Ahrurāja et la reine mère, Dsa Gad smal. Compte-tenu des dates de Ngorchen Kunga Zangpo, la lettre a dû être rédigée entre les années 1400 et 1450. Cela indique que le roi Hastirāja est soit Bālirāja (r. 1400-1445) soit Vakṣarāja, son successeur, ou qu'il s'agit d'un souverain oublié. L'hypothèse de G. Tucci, qui propose d'identifier Nāgarāja est intenable étant donné que ce dernier règne théoriquement au début du XII^e^ siècle (Tucci 1956, pp. 114-115).

[898] Collection privée. Non publié. Les données ont été aimablement fournies par I. Alsop.

pendant ou après la période impériale Khaśa Malla. Le chapitre précédent a relevé la dichotomie entre divinités incarnées et divinités cachées. Ce fait démontre que le langage et le répertoire visuel des artistes khaśa de la Karnali n'était pas le même que celui des artistes responsables des productions savantes de Kakrevihar par exemple. Dans cette perspective, les différences de styles s'expliquent par des différences culturelles inscrites dans un champ religieux « kaléidoscopique », pour reprendre l'expression de S. J. Tambiah.

Pour résumer, j'ai tenté de démontrer que différentes formes artistiques ne représentent pas différents stades d'une société donnée. Elles participent plutôt de champs religieux distincts mais interconnectés. En outre, les artefacts étudiés sont utilitaires. Ils ont une fonction, un usage définis par leur cadre culturel et religieux. Cette coexistence de champs religieux rappelle le caractère agglomérant (« accretive ») du bouddhisme qui, comme l'exprime D. Gellner « doit toujours coexister avec d'autres systèmes religieux ou des systèmes qui satisfont aux besoins mondains de ses adhérents. Cette coexistence n'est pas nécessairement syncrétique ou impropre »[899].

[899] Gellner 2003, p. 71.

CONCLUSION

Pour résumer, cette étude a tenté d'identifier les modalités de représentation du pouvoir et de la religion au Népal occidental, et plus particulièrement dans le bassin de la Karnali. Cette perspective a été adoptée afin de mieux appréhender la question de l'identité culturelle et religieuse des individus à la période concernée (XII^{e}-XVI^{e} siècle). Pour se faire, nous avons examiné les sources qui confirment que depuis la seconde moitié du premier millénaire de l'Ère Chrétienne les populations de l'Himalaya central ont été généralement qualifées de khaśa. Dès les premières mentions historiques, l'ethnonyme est synonyme de peuplades barbares et belliqueuses. Il est intéressant de noter que cette identification dépréciative s'observe non seulement du côté des sources sanskrites mais également du côté des sources tibétaines, à travers l'emploi du terme *Mon* (སོག, dérivé du chinois *Man* 蠻, « barbares » du sud[900]), donc par les deux blocs culturels en contact avec les khaśa. Si l'identité culturelle des khaśa devait être définie par un attribut commun, il s'agit de la langue pahāṛī, que l'on retrouve de l'Himachal Pradesh au Sikkim, déclinée en variantes régionales, dont le népali moderne, ou *khaś khura,* la langue khaśa.

L'empire Khaśa Malla constitue sans doute une importante entité politique de Himalaya central à partir du XII^{e} siècle, mais surtout à partir du XIII^{e} siècle, sous le règne de l'empereur Krācalla (r. 1207-1239), quand apparaissent les premiers documents historiques rédigés au nom de l'empereur. Il semble que, malgré l'usage du sanskrit dans l'épigraphie et le recours à une onomastique sanskritisée (ou pahāṛī), les empereurs seraient originaires de la région de Purang, au Tibet sud-occidental. En ce qui concerne le patrimoine archéologique de la Karnali, l'héritage culturel tibétain se manifeste principalement sous le règne de Pṛthvīmalla (r. 1338-1358), avec la construction de *stūpa* et la figuration de ce type de monument sur des piliers mémoriels en pierre. Des *stūpa* seront érigés jusqu'au début du XVI^{e} siècle.

La religion bouddhiste s'exprime à la période impériale (du XII^{e} siècle à 1378) par l'acquisition d'œuvres d'art religieux destinées, dans certains cas, à venir orner les autels de quelques monastères bouddhistes. Les souverains Khaśa Malla, les membres de leur cour et, plus tard, dans une bien moindre mesure, les rois de la période post-impériale, soutiennent des institutions religieuses en Inde (Bodhgaya), au Dolpo (temple de Näsar à Bicher) et au Tibet (Potala), en faisant des dons pécuniaires et/ou de textes et de sculptures. L'étude de ces sculptures montre que certains objets ont été spécialement commandités par ou pour des empereurs Khaśa Malla. D'autres artefacts ont pu être acquis durant des conquêtes militaires, à la suite de

[900] Pommaret 1999.

quoi les noms des nouveaux propriétaires étaient gravés à la base des sculptures[901]. Malgré un règne en apparence très court, de 1312 à 1314, l'empereur Ripumalla demeure un des souverains les plus actifs par rapport au bouddhisme. Il effectue un pèlerinage de plusieurs mois qui le mène du Teraï à la vallée de Kathmandou. À l'occasion de son passage dans la vallée, il commande très probablement une sculpture de la déesse Nairātma (dont le culte tantrique est répandu chez les néwar) et une peinture le représentant sans doute aux côtés de son fils en train de vénérer la déesse Tārā. Ces artefacts (peintures et sculptures) sont tous étrangers à la culture matérielle observée dans l'ouest du Népal. Aucune sculpture en métal de cette époque n'a été retrouvée dans le bassin de la Karnali (hormis les sculptures néwar du site de Sīrasthān), ce qui indique que les artistes de la région ne maîtrisaient vraisemblablement pas ce type de technologie. La manipulation du métal était sans doute restreinte à la fabrication de plaques de cuivre pour les édits et d'outils et d'agrafes (d'architecture) en fer. Ces objets importés, étudiés dans le dernier chapitre, marquent l'identité culturelle des empereurs Khaśa Malla, qui apparaissent alors comme foncièrement bouddhistes. Pour leurs administrés, les empereurs se font en revanche les protecteurs de l'hindouisme, dont ils empruntent la *lingua franca* administrative : le sanskrit. En plus de cet idiome, l'épigraphie fera de plus en plus usage de la langue des khaśa : le proto-pahāṛī. Les empereurs Khaśa Malla s'impliquent également dans les activités religieuses hindouistes en participant entre autres au pèlerinage de la Pañcakośī à Dullu et en soutenant des individus et des institutions hindoues (cf. *infra*).

L'essentiel de la statuaire médiévale retrouvée dans le bassin de la Karnali est constitué d'objets en pierre et concerne une iconographie très nettement hindouiste, bien que de rares occurrences de sculptures bouddhiques, localisées dans la région de Dullu et de Surkhet (Kakrevihar), sont à signaler. Un fait intéressant est que d'une manière générale les sculptures affiliées au culte hindouiste présentent une multitude de styles. La présence des styles Māru-Gurjara est indéniable au monastère de Kakrevihar et sur quelques sculptures de Dullu, Baijnāth et Sinja. L'exécution de ce style est imputable à des artistes et architectes originaires de l'ouest ou du nord-ouest de l'Inde ou ayant été formés dans ces régions. Le chantier de Kakrevihar (XII^{e}-XIII^{e} siècle), que l'on ne peut pour l'instant pas clairement rattacher aux Khaśa Malla, a constitué un projet architectural d'envergure qui n'aurait pu se faire sans l'expertise de ces individus. Ces derniers sont peut-être restés dans la région et ont établi des ateliers près de centres de pèlerinage, comme cela a pu être le cas à Dullu, avec le site de la Pañcakośī. Leur héritage artistique n'a cependant pas eu de continuité. C'est probablement à la même période,

[901] Cf. Eaton 2000 pour de nombreux exemples de sculptures emportées lors de conquêtes militaires en Inde.

vers le XIII^e^ siècle, que des spécialistes locaux de la sculpture sur bois ont également travaillé la pierre. Issus d'une autre tradition, tout aussi riche et complexe, mais non littéraire, ces artistes, que l'on pourrait, faute de mieux, qualifier de khaśa, ont ainsi laissé la trace de leurs idiomes locaux. Ils sont caractérisés par des styles individuels, que l'on retrouve dans quelques productions artistiques jouxtant parfois celles de style Māru-Gurjara.

A contrario, les piliers mémoriels, aux formes héritées de la culture indienne, se démarquent par l'emploi de deux types d'iconographies ; l'une, héroïque, met en scène des guerriers à cheval ou à pied, la seconde, bouddhique, représente des *stūpa* et probablement des offrandes rituelles *torma*. Le bouddhique et l'héroïque peuvent se trouver conjointement sur un même pilier. Lorsqu'ils sont parvenus jusqu'à nous, les noms des défunts ou des commanditaires des piliers sont en lien avec des classes socio-professionnelles, à l'instar du couple Kārkī du pilier de Pādukāsthān (les Kārki sont des administrateurs financiers). Deux systèmes sociaux-culturels sont donc mobilisés dans le cadre du culte mémoriel de cette élite (potentiellement khaśa) : celui du héros tombé au combat et celui du dévot bouddhiste. À ce titre, il sera intéressant d'approfondir l'hypothèse que les piliers présentant les deux champs iconographiques présentifient une conception sotériologique double (héroïque et bouddhique).

La localisation du bassin de la Karnali sur un axe de circulation entre l'ouest tibétain et la plaine indo-gangétique explique en partie la conjonction de plusieurs cultures visible sur certains vestiges archéologiques. La personnalité des empereurs Khaśa Malla est également un important facteur d'apport d'éléments culturels et religieux tibétains. Bien que culturellement tibétains, ou tibéto-khaśa, ces régnants emploient des artistes et des architectes déjà en activité en Uttarakhand. En dehors de la Karnali, sur la rive est de la Mahakali, des monuments religieux sont déjà construits dans les styles des sites voisins d'Uttarakhand (Jageshwar, Dwarahat, etc.) à partir du VIII^e^ siècle. L'architecture centre-himalayenne en pierre fait son entrée dans la Karnali plus tardivement, à la fin du XIII^e^ siècle. Le premier monument historiquement datable est un temple *deval* de 1280, bâti par l'empereur Aśokacalla (r. 1255-1280) à Binayak. Ce type de construction est communément employé (en Inde) dans le cadre du culte hindouiste ou mémoriel. Le temple de Binayak est dédié à Jayarāja, le « Roi Victorieux », peut-être Aśokacalla lui-même. Ce dernier, connu des chroniques tibétaines sous les noms de A so ga et A so lde, est également un bouddhiste dont on retrouve le nom sur une sculpture de bodhisattva provenant du nord-est de l'Inde ou de la vallée de Kathmandou (Fig. 12.13a).

Les traditions oraculaires pratiquées de nos jours (et que l'on retrouve sous des formes approchantes dans les régions limitrophes de l'Uttarakhand et du Népal central) reflètent un

autre terrain de confluences culturelles et religieuses hérité de la période post-impériale (voire même impériale). Le dieu Lāmā, déclencheur de tremblements de terre et destructeur de la cité de Sinja, est identifié comme étant de culture tibétaine. Il s'incarne à Lekhpur, dans des médiums de religion hindoue. Une chapelle lui est dédiée au temple de Kanakāsundarī, qui est desservie par des prêtres hindouistes. Fait unique pour une divinité qui s'incarne, le dieu Lāmā est représenté dans sa chapelle sous la forme de quelques *tsha-tsha* provenant de la « grotte de Lāmā » et datables du XII^e^-XIV^e^ siècle.

Les sites de Sinja et de Dullu apparaissent clairement comme des lieux de pouvoir politique des périodes impériales et post-impériales. La présence de lions en pierre, interprétables comme des symboles de royauté, et la localisation défensive de ces sites de hauteur sont en faveur de cette identification que des fouilles archéologiques permettront d'affirmer (ou d'infirmer). En dépit de l'absence de fouilles, il a été possible de relever l'importance religieuse des sites de la Pañcakośī, qui a perduré du XIII^e^ au XVIII^e^ siècle. C'est au centre de ce territoire de pèlerinage œcuménique (présence de l'hindouisme, du bouddhisme et du jaïnisme) que les empereurs Khaśa Malla ont décidé d'installer l'une de leurs capitales. Si ce fait était déjà relevé dans l'étude de M. Lecomte-Tilouine[902], l'approche archéologique a mis en valeur l'importance du patrimoine architectural et la variété de styles artistiques qui s'y trouvent. La richesse de ce patrimoine archéologique permet de reconstituer l'image de sites comme celui de Pādukāsthān comme semblable, dans une moindre mesure, à celui plus connu de Jageshwar[903]. La stèle dite « du yogi » de Sīrasthān (Fig. 10.108) permet de suggérer la présence sur place de Kānphaṭā yogis à une période relativement ancienne (des Kānphaṭā yogis sont, encore de nos jours, en charge des sites de la Pañcakośī). Bien que la sculpture reste difficile à dater, l'état d'usure et la patine pourraient situer l'objet vers le XIV^e^-XVI^e^ siècle. V. Bouillier mentionne une inscription sur plaque d'or de Puṇyamalla (r. 1328-1339) où l'empereur offre des terres en donation (*birtā*) à un personnage nommé Jayākar Paṇḍit[904]. L'inscription se trouve dans la région de Dang, à une centaine de kilomètres à l'est de Surkhet. Elle indiquerait donc que la région, alors sous le contrôle direct des Khaśa Malla, comporte probablement déjà une communauté monastique hindoue. À Caughera, dans le district de Dang, l'important monastère de Kānphaṭā yogis est

[902] Lecomte-Tilouine 2009e.

[903] N. Chanchani relève 120 monuments sur le site de Jageshwar (Chanchani 2019, p. 77). Le nombre minimum de temples *deval* à Pādukāsthān s'élève pour sa part à part à 37 (Fig. 10.136).

[904] Bouillier 1997, p. 168. Inscription originellement publiée en 1956 par Y. Naraharinath (cf. Bouillier, op. cit.).

historiquement attesté à partir du XVIII^e siècle[905]. Il serait donc pertinent d'approfondir la question de l'antiquité de ce monastère et d'élucider les liens historiques qu'il a pu lier avec les pouvoirs politiques antérieurs au XVIII^e siècle. À ce titre, la stèle « au yogi » de Sīrasthān constitue un point de départ important à une recherche future sur l'histoire des ordres de renonçants hindous.

À Sinja, la recherche archéologique menée par l'équipe C. Evans s'était focalisée sur l'architecture « palatiale » d'un monument. Ce monument a ici été contextualisé au sein d'un site dont on a pu observer le caractère défensif. Il a par ailleurs été possible de mettre en relation des faits archéologiques déjà relevés auparavant (les deux phases de construction du « palais ») avec les traditions orales vernaculaires et de questionner plus avant la notion d'architecture palatiale en rapprochant notamment l'architecture du temple de Kanakāsundarī avec celle des descriptions épigraphiques. Suivant une approche ethno-archéologique impliquant les traditions orales vernaculaires, il a été proposé qu'un tremblement de terre ayant eu lieu en juin 1505 pourrait être identifiable comme cause de destruction du site.

Les sites de Dullu et de Sinja méritent tous deux d'être l'objet de fouilles archéologiques d'ensemble afin de dégager davantage de données chronologiques et de contribuer à la reconstitution du patrimoine culturel « médiéval » de l'Himalaya central. Ce désir m'a clairement été exprimé par des membres de la communauté de Hatsinja, qui souhaitent redécouvrir et mettre en valeur le patrimoine régional.

Les traditions orales du bassin de la Karnali concernent un important corpus de chroniques généalogiques, de biographies de divinités locales et de légendes. Aujourd'hui encore, les divinités locales sont maîtresses d'un territoire et de ses occupants. Elles s'incarnent dans leurs médiums humains, les *dhāmī*, qui servent d'intermédiaires entre les humains et les divinités incarnées. L'analyse de représentations ignorées jusqu'à présent a permis de faire l'hypothèse que les pratiques médiumniques auraient été représentées dès le XIV^e-XV^e siècle. Les bas-reliefs en question sont localisés dans le district de Kalikot. Ils figurent très probablement des médiums *dhāmī* lors de cérémonies de possession. Incarnant alors la divinité elle-même, la figuration des médiums a ici été interprétée comme la représentation indirecte de divinités qui ne se trouvent autrement que très rarement matérialisées. Cette partie de l'étude est essentielle. Elle fournit en effet une perspective historique relativement ancienne à des pratiques religieuses connues uniquement aux périodes contemporaines (XX^e-XXI^e siècle) et étudiées par l'ethnologie. De nombreux aspects restent cependant à élucider sur la question de l'iconographie de ces

[905] Bouillier, op. cit. p. 169.

pratiques. Bien que difficilement datables, les pétroglyphes de Thakhampa Ri, dans la région de Tsaparang (province de Ngari, Tibet, cf. Ch. 11, Fig. 11.86 et 11.87), comportent des représentations en lien avec les cultes oraculaires ou « chamaniques ». Il sera donc pertinent de cartographier ce type d'iconographie ancienne dans l'ensemble de l'Himalaya, afin d'interroger un concept que l'on pourrait qualifier de « continuum culturel himalayen » des pratiques oraculaires et chamaniques. Ce type de recherches nécessite d'étendre l'observation à l'ensemble de la chaîne himalayenne ainsi qu'aux régions adjacentes. Il pourrait révéler des points de convergence et de divergence entre les représentations et initier une réflexion pluri-disciplinaire sur l'histoire des pratiques religieuses et, en corollaire, sur celle des peuples de l'Himalaya.

La statuaire dite « primitive » ou « tribale », en ronde-bosse en bois ou en pierre, concerne principalement des images d'orants (Fig. 11.92 à 11.96 et 12.42 et 12.43). Ces sculptures sont en lien avec des croyances locales liées aux cultes oraculaires et à la propitiation d'entités invisibles, également d'origines locales. Dans un catalogue d'exposition sur le thème de « la statuaire archaïque de l'ouest du Népal », le collectionneur M. Petit identifie des sculptures de ce type comme représentant tantôt « le portrait d'une donatrice » (alors qu'aucun attribut féminin n'est visible), tantôt une « figure ancestralisée de donateur (*sic*) », une « figure d'enfant », « de Masta »[906], etc. Les objets en question représentent tous des individus accroupis, les paumes des mains jointes dans le geste de *namaste*, et ne montrent aucun attribut qui permettrait de justifier ces identifications. Cette méconnaissance est principalement imputable à la manière dont les œuvres sont acquises. Elles transitent principalement par les marchands de Kathmandou, surtout des néwar, qui fournissent aux courtiers occidentaux des explications sur les origines géographiques et l'usage des objets. Le « pedigree » des sculptures est ainsi en grande partie recréé par les différents intermédiaires entre ces objets et les publications qui en font le commentaire. Une recherche de terrain, en collaboration avec les personnes encore impliquées dans la fabrication de ces sculptures et avec les commanditaires est donc essentielle à la compréhension de ces idiomes dont on ne sait pour l'instant presque rien. Ce type de travail a déjà été initié avec des sculpteurs de la région de Sinja (cf. Annexe 2). Il a livré de nombreuses informations sur les motifs décoratifs employés de nos jours dans le district de Jumla. Outre la sémantique, l'iconographie et le contexte d'usage des sculptures, la poursuite de cette recherche devra se pencher sur les chaines opératoires impliquées dans leur conception.

[906] Petit 2006.

La présente recherche a également permis d'établir les bases d'une chronologie relative du patrimoine architectural, jusqu'à présent absente (ou très approximative) de toutes les discussions sur le patrimoine du Népal occidental. Un des faits majeurs révélé par cette chronologie est que la plupart des monuments médiévaux du bassin de la Karnali ont été érigés vers la fin de l'empire Khaśa Malla ou au courant des deux siècles suivants. Ce paysage chrono-culturel ne concerne cependant que les vestiges visibles en surface et doit être considéré, à défaut de données absolues issues de fouilles archéologiques, comme un modèle temporaire (l'architecture en matériaux périssables en est donc, malheureusement, exclue). Il permet néanmoins de modérer le rôle de bâtisseurs des empereurs Khaśa Malla par rapport à leurs successeurs de la confédération des Vingt-Deux Royaumes, qui semblent avoir été plus actifs dans ce domaine.

Les considérations chronologiques et architecturales ont en outre révélé la relation entre l'architecture des temples *pañcadeval* et la dynastie Rāskoṭi, qui régna sur les régions de Dullu, Dailekh et de Kalikot à la suite des empereurs Khaśa Malla. Ce rapport entre les modalités architecturales et les entités politiques apporte des éléments nouveaux pour l'étude des relations entre le pouvoir (temporel) et la religion. Les souverains Rāskoṭi ont ainsi vraisemblablement soutenu un type particulier d'architecture religieuse, dont la question du rôle (type de culte, d'officiants et de divinités) gagnera à être approfondie. Rappelons ici que les représentations de pratiques oraculaires identifiées au Ch. 11 se trouvent toutes dans le contexte de temples *pañcadeval* (Manma et Mehamudi) ou dans la zone de répartition de cette architecture (Śambhunāth). Par conséquent, c'est également la relation entre ces pratiques oraculaires et le pouvoir temporel en général qui pourra être abordée, ainsi que cela a déjà été fait dans les contextes népalais et indien du XX^e^-XXI^e^ siècle[907].

Ce que ces faits montrent, et ce que j'ai tenté d'explorer dans cette étude, c'est le caractère fondamentalement pluri-culturel du bassin de la Karnali durant la période « médiévale » ici envisagée (XII^e^-XVI^e^ siècle). Si ce pluralisme était dès le départ considéré comme un fait acquis, l'approche archéologique et, dans une certaine mesure, ethno-archéologique, a permis d'en affiner les modalités et la compréhension. Il est certain que d'avantage de recherches *in-situ* (notamment des fouilles archéologiques) et un travail en collaboration avec les artistes contemporains permettront d'étendre nos connaissances des religions et des cultures passées de cette partie de l'Himalaya[908]. Plusieurs axes de réflexion ont pu être défrichés dans le cadre de

[907] Cf. par exemple Berti 2001, 2009 et Lecomte-Tilouine 2009a, 2009b.

[908] Relevons ici que l'épigraphie du Népal occidental n'a pour l'instant pas fait l'objet d'une étude monographique (où les documents originels sont présentés systématiquement avec leurs translitérations et leur traduction), comme

cette étude (antiquité des cultes oraculaires, évolution de l'architecture et des styles artistiques, etc.) et j'espère pouvoir approfondir ces questions dans le futur.

cela est le cas dans d'autres régions de l'Asie (cf. par exemple, pour la vallée de Kathmandou, la publication de D. R. Regmi, *Inscriptions of Ancient Nepal* (Regmi 1983). Les travaux des historiens népalais Yogi Naraharinath (Naraharinath 1955, 1956 et 1966), Mahesh Raj Pant (2009) et, plus récemment la publication en népali de Bishwo K. C. Pokharel (2011) sont précieux mais loins d'être exhaustifs. Dans son article de 2009 M. R. Pant indique avoir constitué un corpus de près de 150 inscriptions (dont une partie est publiée dans l'article en question) mais que par manque de financements l'édition monographique reste pour l'instant en attente (Pant 2009, p. 293 et communication personnelle). Il est certain que ce type travaux, dont on ne peut qu'espérer l'aboutissement, permettront de combler de nombreuses lacunes à notre connaissance de l'histoire régionale.

ANNEXES

Annexe 1 : Index des sources généalogiques consultées

La liste suivante présente les généalogies de lignées (Skt. *vaṃśavalī*) qui ont pu être consultées dans le cadre de cette étude. Les *paṛheli* (Pa.1 et 2) racontent les histoires des dieux qui s'incarnent et sont récités par les médiums *dhāmī* lors de leurs transes de possession. Certaines généalogies ont déjà été publiées en népali, en anglais ou en français. D'autres, non publiées, ont en grande partie été collectées sur le terrain par Marie Lecomte-Tilouine, notamment auprès des bardes *huḍke*[909]. Les traductions de ces sources en anglais et/ou en français ont été généreusement mise à ma disposition par M. Lecomte-Tilouine.

Pa.1 : *Le Paṛheli du dieu Lāma*
Source : Unbescheid 1987.

Pa. 2 : *Le Paṛheli du dieu Bābiro*
Source : Campbell 1978, pp. 328 et suiv.

Va.1 : *Généalogie des rois Achāmī*
Source : Collectée par M. Lecomte-Tilouine.

Va. 2 : *Histoire du titre Baruvāl* (*Baruvāl pad baneko kāraṇ*)
Source : Subedi 2001 [VS 2058], p. 291.

Va. 3 : *Āśikā des Rāskoṭi Ṭhakurī* (*Rāskoṭi ṭhakurīko āśikā*)
Source : Collectée par M. Lecomte-Tilouine.

Va. 4 : *Généalogie des Rāskoṭī Ṭhakurī*
Source : Collectée par M. Lecomte-Tilouine.

Va. 5 : *Généalogie des Rāskoṭī Nāgvaṃśī Śāhī Ṭhakurī*
Source : Collectée par M. Lecomte-Tilouine.

Va. 6 : *Généalogie des Rāskoṭī Nāgvaṃśī Śāhī* (*Rāskoṭī Nāgvaṃśī Śāhīko vaṃśavalī)*
Source : P.P. Yatri, *Seti ancal digdarsan*, pp. 319-321.

[909] Sur les bardes *huḍke*, cf. Lecomte-Tilouine 2004, 2006, 2009c.

Va. 7 : *Généalogie des rois Rāskoṭī*
Source : Naraharinath 1956 [VS 2013], 2.1, pp. 372-5.

Va. 8 : *Généalogie des ṭhakurī Rāskoṭī (Rāskoṭi ṭhakurīko vaṃśavalī)*
Source : Subedi 2001 [VS 2058], pp. 272-273.

Va. 9 : *Généalogie des Rāskoṭi (Rāskoṭi vaṃśavalī)*
Source : Subedi 2001 [VS 2058], pp. 295-296.

Va. 10 : *Généalogie des Raskoti (Rāskoṭi vaṃśavalī)*
Source : Naraharinath 1956 [VS 2013], 2.1, pp. 364-368.

Va. 11 : *L'Épée des Rāskoṭī*
Source : Naraharinath 1956 [VS 2013], 2.1, pp. 369-370.

Va. 12 : *La lumière de l'Épée du roi Rāskoṭī Malayavarmā de Jumalā Khāḍācakra*
Source : Naraharinath 1956 [VS 2013], 2.1, pp. 327-328.

Va. 13 : *Vaṃśavalī des Rāskoṭī Ṭhakurī (Śāhī Ṭhakurī)*
Source : Collectée par M. Lecomte-Tilouine.

Va. 14 : *Śrīrāskoṭīko vaṃśavalī*
Source : Naraharinath 1956 [VS 2013], 2.1, pp. 69-70.

Va. 15 : *Histoire des ancêtres de Luhar de Dullu, faiseurs des épées de sang et de lait*
Source : Subedi 2001 [VS 2058], p. 513.

Va. 16 : *Généalogie des vénérables Pālī Bamma*
Source : Yatri 1983, pp. 1-12.

Va. 17 : *Généalogie Bajāngī*
Source : Naraharinath 1955 [VS 2012], 1.1, p. 550.

Va. 18 : *Généalogie Dulāl*

Source : Naraharinath 1955 [VS 2012], 1.1., p. 70.

Va. 19 : *Généalogie des rois de Jājarkoṭ*

Source : Bhattarai 1974, pp. 49-50.

Va. 20 : *Généalogie des rois Samāl*

Source : Bhattarai 1974.

Va. 21 : *Généalogie Jaulahara*

Source : Naraharinath 1956 [VS 2013], 2.1, pp. 357-361.

Va. 22 : *Āṃśīkā du roi Jang Bahādur Śāh*

Source : Collectée par M. Lecomte-Tilouine.

Va. 23 : *Généalogie de Dullu (Dulluko vaṃśavalī)*

Source : Naraharinath 1955 [VS 2012], 1.1, pp. 70-71.

Va. 24 : *Généalogie des Rāuta*

Source : Naraharinath 1966 [VS 2022], pp. 701-702.

Va. 25 : *Généalogie des Samāla* (*Samālavaṃśāvalī)*

Source : Naraharinath 1955 [VS 2012], 1.1., pp. 68-69.

Va. 26 : *Āsikā des Ṭhakurī Sovaṃśī (Sovaṃśī Ṭhakurīko āsikā)*

Source : Collectée par M. Lecomte-Tilouine.

Va. 27 : *Sovaṃśī Ṭhakurīko āsikā*

Source : Collectée par F. Bernède ?

Va. 28 : *Généalogie de Sinjapati*

Source : Non identifiée.

Va. 29 : *Généalogie des Kalyāl (Kalyāl vaṃśāvalī)*

Source : Publié par Kāśī Gorakṣaṭillā Mandakinī.

Va. 30 : *Généalogie des seigneurs de Jumlā (Jumaleśvaravaṃśāvalī)*
Source : Naraharinath 1955 [VS 2012], 1.1, pp. 107-109.

Va. 31 : *Généalogie des seigneurs de Jumlā (Jumalānareśvaravaṃśāvalī)*
Source : Naraharinath 1955 [VS 2012], 1.1, pp. 111-113.

Va. 32 : *Jumalā Sānniloṣāḍā pācavaḍī viṣṭako āsikā*
Source : Naraharinath 1956 [VS 2013], 2.1, pp. 331-333.

Va. 33 : *Raghuvaṃśī Vogaṭī Ḍoṭikā raikājyu rāja ko supakāra*
Source : Naraharinath 1956 [VS 2013], 2.1, pp. 338-339.

Va. 34 : *Achām Vianayakako Peṣavṛttānta*
Source : Naraharinath 1956 [VS 2013], 2.3, pp. 402-405.

Va. 35 : *Achāma mallo bhaisolyā kā viṣṭahasako rupakāra*
Source : Naraharinath 1956 [VS 2013], 2.1, pp. 336-338.

Va. 36 : *Généalogie d'Achām*
Source : Naraharinath 1956 [VS 2013], 2.3, pp. 298-299.

Va. 37 : *Atha sovaṃsi achāmi rajāko pusthavāli lekhite*
Source : Naraharinath 1956 [VS 2013], 2.3., pp. 387-390.

Va. 38 : *Atha svavaṃsi ko vaṃśavālī*
Source : Naraharinath 1956 [VS 2013], 2.3, pp. 390-392.

Va. 39 : *Achāmirājā ko vaṃśāvalī*
Source : Naraharinath 1956 [VS 2013], 2.3, p. 393.

Va. 40 : *Achām taḍi gairako vaṃśāvalī*
Source : Naraharinath 1956 [VS 2013], 2.3, p. 397.

Va. 41 : *Oṃ svasti śrī ava rājā ṣulālaki vaṃśāvalī leṣitam*
Source : Naraharinath 1956 [VS 2013], 2.1, pp. 339-340.

Va. 42 : *Deumā ki vaṃṣāvalī līṣitam*
Source : Naraharinath 1956 [VS 2013], 2.1, pp. 340-341.

Va. 43 : *Mainapaṭako cāndrāyaṇabandha kalpavṛkṣa*
Source : Naraharinath 1956 [VS 2013], 2.1, p. 352.

Va. 44 : *Svasti śrī gorṣāli rājāko vaṃśavali liṣite*
Source : Naraharinath 1956 [VS 2013], 2.3, pp. 394-395.

Va. 45 : *Généalogie des Sigdhyal Bagale Thapa*
Source : Naraharinath 1966 [VS 2022], pp. 726-727.

Va. 46 : *Généalogie des rois Jājarkoṭi*
Source : Bhattarai 1974.

Va. 47 : *Généalogie des rois Samāla (Samāla rājāko vaṃṣāvalī)*
Source : Bhattarai 1974.

Va. 48 : *Généalogie des Kalyal (Kalyal vaṃśavālī)*
Source : Naraharinath 1956 [VS 2013], 2.1, pp. 361-362.

Annexe 2 : Les Cinquante-Deux Motifs (Dui Bise Bārha Buṭṭā)

La nomenclature des « Cinquante-Deux Motifs » a été collectée en mai 2018 lors d'interviews menées à Hatsinja (district de Jumla) auprès de deux menuisiers spécialisés dans la sculpture ornementale sur bois des temples oraculaires. Dharma et Gopi Shikarmi appartiennent à la caste des Kāmī. Ils sont cousins et travaillent généralement ensemble (Fig. A.1). Leur renommée en tant que sculpteurs de talent s'étend au-delà de leur vallée, jusqu'à Tharpa, dans le district de Mugu.

Dui Bise Bārha Buttā signifie littéralement « deux-vingt-douze-motif(s) ». D'après Dharma et Gopi Shikarmi, l'ancien système de comptage khaśa était vicésimal (sur la base de vingt, à l'instar du système français). Il se lit donc ainsi : 2 + 20 + 12 = 52.

Les cinquante-deux motifs présentés ici n'avaient jusqu'à présent jamais été mis sur papier[910]. Bien qu'aucun système canonique ne régisse leur organisation, les artistes ont d'eux-mêmes pris de partie d'organiser les dessins de manière typologique (Fig. A.2).

Les *buttā*, ou ornements, sont présents sur tous les temples oraculaires de la région de Jumla, ainsi que sur quelques maisons, en tant que signes ostentatoires de la réussite économique familiale. Ces motifs constituent l'abécédaire du menuisier jumli et sont le témoignage d'une tradition qui se revendique comme ancestrale. En effet, les Shikarmi du district de Jumla considèrent que leurs ancêtres sont originaires du Kumaon et que ces derniers arrivèrent dans la région il y a 500 ans. C'est lors de leur conquête du Kumaon que les rois Khaśa Malla auraient remarqué les talents de sculpteurs des Shikarmi et qu'ils les auraient ainsi fait venir à Jumla[911].

Il est notable que la plupart des ornements ont généralement un rôle apotropaïque ou propitiatoire, quand il n'est pas mémoriel. La vocation apotropaïque, de protection contre les forces malfaisantes tels que les sorcières (*bhoksi*) et les esprits malintentionnés, est expliquée par la croyance que la région était jadis peuplée par d'avantage de fantômes (*bhūt, picas, pret*) et autres entités surnaturelles, que d'humains. La fonction propitiatoire s'explique quant à elle par le besoin de s'assurer des récoltes abondantes et de qualité. Certains ornements ont également une valeur performative, dans le sens où ces derniers opèrent pour ce qu'ils représentent, à l'image du Kalasyā (19) qui représente le vase *kalaśa*. Ce vase est parfois placé par paire,

[910] Suite à nos conversations sur la valeur et l'importance de leur savoir, Dharma et Gopi ont pris l'initiative de photocopier et laminer leurs dessins afin d'en avoir une version durable et qui pourra servir de support lors de l'apprentissage du métier par leurs enfants. Je tiens ici à manifester ma gratitude envers ces deux hommes passionnés par leur travail qui ont eu l'extrême gentillesse et la patience de me faire part de leurs connaissances.

[911] Les membres de la famille Kāphle, dont sont issus tous les *pūjāri* du temple de Kanakāsundarī, ont la même histoire clanique de migrants kumaoni.

devant l'entrée des maisons, avec des fleurs fraîches. La représentation sculpturale du vase dispense par conséquent d'en placer des réels et agit en tant que tel.

Le rôle mémoriel de certains motifs est intéressant à plus d'un titre puisqu'il établit, aux yeux des artisans, l'antiquité des ornements et de leur culture. Dharma et Gopi ont souvent insisté sur le fait que tel ou tel motif est produit « en mémoire » d'une ancienne pratique, tel que le Ghāgryā (20), qui évoquerait la coiffe des femmes d'autrefois. Cet autrefois est souvent celui des rois Khaśa Malla, qui semblent occuper une place essentielle dans la mémoire collective par l'évocation d'un passé glorieux.

Dharma et Gopi considèrent les cinquante-deux ornements comme un ensemble datant des souverains Khaśa Malla, donc du XII^e^-XIV^e^ siècle. Dans cette perspective, l'un des bâtiments du site de Sahubada (SIJ41, S5, cf. Ch. 10), identifié comme le palais royal, est dit avoir contenu cinquante-deux pièces. Chacune de ces chambres aurait été dédiée ou nommée d'après l'un de ces motifs. D'où l'appellation de « Palais aux Cinquante-Deux Motifs », employée dans l'étude de la Sinja « médiévale ». Or, dans certains cas, la terminologie employée tend à relativiser cette supposition. Citons par exemple le motif de « plants de maïs » (Magā Botyā, 7), qui est soit un ajout ultérieur, soit la réinterprétation d'un motif ancien qui se voit affubler d'une terminologie et d'une sémantique nouvelle (la plante étant originaire du continent américain n'a en effet pas pu être cultivée durant la période Khaśa Malla).

Les notices des Cinquantes-Deux Motifs sont ici indiquées avec la traduction des termes vernaculaires et les explications fournies par Dharma et Gopi Shikarmi (texte en italique) et sont dans certains cas suivies par des remarques personnelles.

Suṇāsyā

Tenaille de forgeron.

Tīnteude

Symbolise les dieux serpents (Nāga). Le motif permet de se passer de faire les rituels liés aux Nāga (dont le Nāg Paṅcamī).

Dorsī Jeude

Symbolise un serpent à quatre faces, le Car Mukhe Nāg. Jeude signifie serpent dans la langue secrète des dhāmī.

Aucune précision n'est donnée sur l'identité exacte du Car Mukhe Nāg, si ce n'est qu'il ne s'agit pas du serpent dont la graisse alimente les feux de la Pañcakośī de Dullu (cf. Ch. 10).

Ghoḍā Khure

Fer à cheval. D'après les anciennes traditions le fer à cheval protège de l'emprise des sorcières.

Le motif peut être utilisé horizontalement et verticalement.

Macyā Phulī

Motif décoratif.

En langue pahāṛī du Népal occidental le terme *macyā* est un équivalent de *maccā*, piment[912]. Il s'agirait donc d'un motif de fleur de piment.

Loñg Phulī

Fleur de clou de girofle.

Magā Botyā

Plants de maïs (Ju. magā). Représenté afin d'avoir de bonnes récoltes.

Canā Botyā

Plants ou fleur de pois chiche. Représenté afin d'avoir de bonnes récoltes.

Kutkyā

Le motif, aussi appelé « dewal cinai », était exécuté au temps des Pāṇḍava et pour ces derniers. De nos jours le motif est sculpté en leur mémoire.

Hātī Sude

Corne d'éléphant. Représente Gaṇeśa.

Tīmkyā

Motif décoratif.

[912] M. Lecomte-Tilouine (communication personnelle).

Pātyā

Feuilles. Pour la décoration mais représente également les feuilles de Tulasī (ou Basil Sacré, Ocimum tenuiflorum).

Mohar Chāpyā

Monnaie imprimée (chapnu). Représentée dans le but de n'être jamais à court d'argent.

Pīpal Pātyā

L'arbre Pīpal représente Viṣṇu, car ce dernier s'y est incarné.

Daicāulyā

Une tika faite de riz (Ju. cāulyā) et de fromage blanc (Ju. dai). Cette tika n'est réalisée qu'en de très auspicieuses occasions.

Cumkyā

Un motif décoratif qui embellit la sculpture.

Bhiudī

Ces motifs sont sculptés sur les portes (Ju. bhiudī) de maisons et représentent les portes de temples. Les anciennes portent ressemblaient à cela.

Tirsulyā

Représente Śiva et protège des bhūt, picas et pret. La région était jadis peuplée par plus de bhūt que d'humains. Ce symbole était donc utilisé pour protéger les habitants de ces derniers.

Kalasyā

Représente le kalaśa (vase) qui est utilisé pour les occasions auspicieuses telles que les cérémonies religieuses, les mariages, etc. Si le Kalasyā est sculpté sur des portes ou des fenêtres, il n'y a pas besoin de véritable vase kalaśa, puisque les sculptures font le même travail.

Ghāgryā

Le motif à deux histoires.

Pendant la période des rois Khaśa Malla les femmes portaient ce motif dans leurs coiffes. C'est en mémoire de cette tradition que le Ghāgryā est représenté. Par ailleurs, avant d'aller à la bataille les guerriers vénéraient leurs épées (Ghāgryā pūjā) en les croisant.

Ligudī Pātyā

Feuilles de ligudī. Cette plante ne se trouve qu'en haute altitude et était très prisée des rois pour ses vertus gustatives.

Māchā Karañdyā

Le squelette (Ju. karañdyā) de poisson (nep. māchā). Il y a une histoire mythique dans laquelle un dieu prend un poisson pour avatar. Le poisson se perdit pendant un long moment et mourut. On ne retrouva que son squelette.

Les motifs 23 à 26 sont regroupés en un même ensemble :

Ces ornements sont ceux des cartes à jouer. Ils sont sculptés dans l'espoir de garder la maison d'avoir des enfants joueurs.

Iṭṭā Buṭṭe

Pān Buṭṭe

Cīdī Buṭṭe

Hukum Chāpe

Ghumaure

Représente les stratégies d'attaque des soldats lors des guerres.

Pāṭkyā

Motif décoratif.

Caukhude

Représente les quatre structures en bois (piliers) placées aux angles des bâtiments tels que temples, palais et maisons.

Caupātyā

Les femmes portaient cet ornement dans leurs cheveux pendant la période des rois khaśa.

Bāgh Cālyā

Il s'agit du jeu des tigres et des chèvres.

Tīn Bude

Dans ce motif, trois trous peuvent être vus de chaque côté.

Śaṅkha Cakre

La conque (śaṅkha) et le disque (cakra) sont les armes de Kṛṣṇa et de Viṣṇu.

La conque est aussi utilisée pour donner l'alarme, pour les occasions auspicieuses et pour envoyer des messages.

Candanyā

Symbolise une tika.

Becautyā

Représente les boîtes (Ju. becautyā*) à épices en bois utilisées par les membres de la famille royale.*

Torī Phulyā

Fleur de moutarde. Motif décoratif.

Mundiryā

Représente le toit des temples.

La forme de ce motif n'évoque ni l'architecture religieuse « médiévale » ni celle des monuments plus récents de la région de la Karnali. Il semble plutôt s'agir de trois ou quatre toits étagés et aux bords courbés évoquant les temples néwar de la vallée de Kathmandou.

Aś Rupī Buṭyā

Symbolise des pièces de monnaie en or. Exécuté pour attirer la richesse sur la maison.

Sūrya Phulyā

Représente une offrande de fleurs au soleil.

Le motif est le même que celui visible sur de nombreux piliers mémoriels du XIV^{e}-XVI^{e} siècle et qui est interprété comme une représentation du soleil.

Gurāsī Phulyā

Fleur de rhododendron. Motif décoratif.

Gol Buṭya

Motif circulaire (gol).

Gorkhālī Buṭṭā

Le « motif Gorkhālī ». Il représente des objets que le roi de Gorkhā et ses troupes ont dû abandonner sur place après avoir quitté la région.

Bhaurī Buṭṭā

Le « motif de sourcils ».

Cauvānī Buṭṭā

Cauvānī signifie « vingt-cinq paisa ». Le motif représente donc des pièces de monnaie.

Nāg Gāthe

Symbole de serpent. Les serpents sont également un symbole de Dieu, et ce motif est réalisé pour honorer les serpents et protéger la maison.

Lahare Phul

La « plante grimpante ». Représente les plantes grimpantes à fleur qui poussent en forêt.

Saṅgle

Les chaînes (saṅgle) étaient utilisées pour attacher les prisonniers pendant la période Khaśa (Malla). Le motif représente les chaînes et la période Khaśa (Malla).

Simī Pātyā

« Le motif à feuilles de haricots ».

Belāite Buṭṭā

Aussi appelé Cakrasei. C'était un ornement de l'armature des chevaux pendant la période Khaśa Malla.

Maurī Polyā

« Le motif de ruche » (maurī = abeille, polyā = ruche). La production de miel est importante dans la culture de la vallée de la Sinja. Ce motif est réalisé afin qu'il n'y ait pas de pénurie de miel.

Kuṇḍalī Buṭṭā

« Le motif de foyer ».

Dyāre Buṭṭā

Un motif de plante nommée dyāre et qui symbolise les forces maléfiques.

BIBLIOGRAPHIE

ACHARYA, Prasanna Kumar,

1918, *A Summary of the Mānasāra. A Treatise of Architecture and Cognate Subjects*, Brill, Leiden.

1946a, *Architecture of Mānasāra. Translated from Original Sanskrit*, Oxford University Press, Londres.

1946b, *An Encyclopedia of Hindu Architecture*, Oxford University Press, Londres.

1997 [1934], *A Dictionnary of Hindu Architecture. Treating of Sanskrit Architectural Terms with Illustrative Quotations from Silpāsastras, General Literature and Archaeological Records*, Low Price Publications, Delhi.

ADHIKARY, Surya Mani,

1988, *The Khaśa Kingdom. A Trans-Himalayan Empire of the Middle Age,* Nirala, Delhi.

AGRAWAL, D. P. & KHARAKWAL, J. S.,

1998, *Central Himalayas. An Archaeological, Linguistic and Cultural Synthesis*, Aryan Books International, New Delhi.

AGRAWALA, C. M.,

2000, *Jageshwar. Abode of Lord Shiva*, New Delhi, Kaveri Books.

AGRAWALA, R. C.,

1982, « Govardhana pillars from Rajasthan: an iconographic study », in *Memorial Stones. A Study of their Origin, Significance and Variety*, S. Settar & Günther-Dietz Sontheimer (éds.), South Asia Institute, University of Heidelberg, New Delhi, pp. 151-155.

AGRAWALA, Vasudeva Sharama,

1963, *India as Known to Pāṇini (A Study of the Cultural Material in the Ashṭādhyāyī)*, Prithvi Kumar, Varanasi.

AL-BIRUNI, Abu Rayhan,

1910, *Alberuni's India*, *An account of the religion, philosophy, literature, geography, chronology, astronomy, customs, laws and astrology of India about A.D. 1030*, Edward C. Sachau (trad.), 2 Vols., Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd, Londres.

AL-GEORGE, Sergiu & ROȘU, Arion,

1957, « Pūrṇa ghaṭa et le symbolisme du vase dans l'Inde », *Arts Asiatiques*, Vol. 4, No. 4, pp. 243-254.

ALDENDERFER, Mark,

2004, « Excavations at Dindun, a Pre-Buddhist village site in Far Western Tibet », in *Essays on the International Conference on Tibetan Archaeology and Art*, Chengdu, Centre for Tibetan Studies, Sichuan University, pp. 47-68.

2010, « Bringing down the mountain : standing stones on the northern and central Tibetan Plateau, 500 BC-CE 500 », in *Cult in Context : Reconsidering Ritual in Archaeology*, Oxbow Books, Oxford, pp. 242-248.

ALDENDERFER, Mark & MOYES, Holley,
2007, « Defining Zhang Zhung ethnicity: an archaeological perspective from far western Tibet », *Discoveries in the Western Himalayas. Essays on History, Literature, Archaeology and Art*, Ami Heller & Giacomella Orofino (éds.), pp. 1-21.

ALLEN, Margaret Prosser,
1991, *Ornament in Indian Architecture*, Delaware Press, Newark.

ALLEN, Charles,
2011 [2008], *The Buddha and Dr Führer. An Archaeological Scandal*, Haus Publishing, Londres.

ALSOP, Ian,
1984, « Five Dated Nepalese Metal Sculptures », *Artibus Asiae*, Vol. 45, No. ⅔, pp. 207-221.
2005, « The Metal Sculptures of the Khasa Mallas of West Nepal/West Tibet », AsianArt.com.
2013, « A monumental Khasa Malla sculpture », *The Art of Buddhist Sculpture (Buddha Rhyme - Sculpture Jiciu)*, Yi Xi (éd.), Heritage Press, pp. 120-126.

ALSTON, A. J.,
2004 (1989), *A Śaṅkara Source-Book*, 6 Vols, Shanti Sadan, Londres.

ANDOLFATTO, David Cornélius,
2012, *An Inventory of the Buddhist Sites of the Kathmandu Valley (Nepal). Description and Consideration of their Conservation State*, Oriental Cultural Heritage Sites Protection Alliance, Paris.
2017, *The Archaeological Investigation of Tashi Gomang Stupa (Swayambhunath). A Preliminary Report on 2015 Post-Earthquake Activities and Archaeological Investigations carried between 10/08/2016 and 20/09/2016*, 3 Vols., UNESCO Kathmandu Office, Kathmandu.
2018, « The Importance of iconographic studies for the rehabilitation of Nepalese heritage monuments », *The Cultural Heritage of Nepal: Before, During and After the 2015 Earthquakes. Current and Future Challenges*, Oriental Cultural Heritage Sites Protection Alliance & Vajra Books, Kathmandu, pp. 47-50.

ANDOLFATTO, David Cornélius, et. al.,
2018, « Assessing and investigating Swayambhūnath after the “Gorkha Earthquake” of 2015 », *The Cultural Heritage of Nepal: Before, During and After the 2015 Earthquakes.*

Current and Future Challenges, Oriental Cultural Heritage Sites Protection Alliance & Vajra Books, Kathmandu, pp. 115-121.

ANDRADE, Antonio de,
1626, *Novo Descobrimento do Gram Cathayo ov Reinos de Tibet, pello Padre Antonio de Andrade da Companhia de IESU, Portuguez, no Anno de 1624*, Mattheus Pinheiro, Lisbonne.
1627, *Le Grand Cathayo, ou Royaumes de Tibet, n'aguerres descouuerts par le P. Antoine d'Andrade. Portuguez de la Compagnie de IESVS*, Gand.

D'ANVILLE, Jean-Baptiste Bourguignon,
1733, *Carte Générale du Tibet ou Bout-tan et des Pays de Kashgar et Hami. Dressée sur les Cartes et Memoires des RR PP Jesuites de la Chine et accordée avec la situation constante de quelques pays voisins*, Paris.

ARCHER, W. G.,
1947, *The vertical man. A study in primitive Indian sculpture*, George Allen & Unwin Ltd, Londres.

ASOPA, Jai Narayan,
1976*, Origin of the Rajputs,* Bharatiya Publishing House, Delhi.

ATKINSON, Edwin T.,
1882-86, *Gazetteer of the Himalayan Districts of the North Western Provinces of India*, Vol. 1 (1882) ; Vol. 2. (1884) ; Vol. 3 (1886), N. W. Provinces and Oudh Press, Allahabad.

ATWOOD, Christopher P.,
2004, *Encyclopedia of Mongolia and the Mongolian Empire*, Facts on File, New York.

BAILEY, F. G.,
1961, « "Tribe" and "Caste" in India », *Contributions to Indian Sociology*, No. V, pp. 7-19.

BANCAUD, Henri & MACDOLNALD, Alexander W.,
1982, *Haute Route des Himalayas*, Chaîne Graphique.

BANDYOPADHYAY, Sudipa,
2002, *Architectural Motifs in Early Medieval Art of Eastern India (Pāla-Sena Period)*, R. N. Bhattacharya, Kolkata.

BANGDEL, Lain Singh,
1982, *The Early Sculptures of Nepal*, Vikas Publishing House, New Delhi.
2005 [VS 2063], *Jaya Varmāko Murti ra Nepālko Varmā Vaṃśa*, Mangala Prakasan, Kathmandu.

BAJRACHARYA, Manik, et al.,
2016, *Nepālikabhūpavaṃśāvalī. History of the Kings of Nepal. A Buddhist Chronicle*, 3 Vols., Himal Books, Kathmandu.

BARTH, Fredrik (éd.),
1969, *Ethnic groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Little, Brown and Company, Boston.

BASNYAT, Prem Singh,
2017, *Anglo-Nepal War: A Military Review*. Kathmandu.

BAZIN, Nathalie,
2013, « Activités du Musée Guimet », *Arts Asiatiques*, T. 68, Cahiers de l'École Française d'Extrême-Orient, Paris, pp. 92-98.

DE BEAUNE, Sophie A.,
1997, « Les Chamanes de la Préhistoire. Transe et magie dans les grottes ornées. Compte-rendu », *L'Homme*, No. 144, pp. 234-236.

BECK, Michael,
2018, *Tibet-Guge. The Cultural Relics of Ancient Tibet*, Vajra Books, Kathmandu.

BEGUIN, Gilles,
2013, *Art Sacré du Tibet. Collection Alain Bordier*, Éditions Findakly, Sully-la-Tour.

BELLEZZA, John Vincent,
1997, *Divine Dyads. Ancient Civilization in Tibet*, Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala.
2002, *Antiquities of Upper Tibet. Pre-Buddhist Archaeological Sites of the High Plateau. (Findings of the Upper Tibet Circumnavigation Expedition, 2000)*, Adroit Publishers, New Delhi.
2008, *Zhang Zhung. Foundations of Civilization in Tibet. A Historical and Ethnoarchaeological Study of the Monuments, Rock Art, Texts, and Oral Tradition of the Ancient Tibetan Upland*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien.
2013, « Hunters, warriors, shamans and lovers: chronicles of ancient life at Thakhampa Ri - Part I », *tibetarchaeology.com*, http://www.tibetarchaeology.com/december-2013/.
2014, *The Dawn of Tibet: The Ancient Civilization on the Roof of the World*, Rownman & Littlefield, Lanham.

BEER, Robert,
1999, *The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs*, Shambala Publications, Boston.

BERGLIE, Per-Arne,
1976, « Preliminary remarks on some Tibetan « Spirit-Mediums » in Nepal », *Kailash*, Vol. IV, No. 1, Ratna Pustak Bhandar, Kathmandu, pp. 85-108.

BERNIER, Ronald M.,
1983, « Tradition and Invention in Himachal Pradesh Temple Arts », *Artibus Asiae*, Vol. 44, No. 1, pp. 65-91.

BERNEDE, Franck,
2001, « Le geste divinisé : Regards sur la transe ritualisée au Kumaon (Himalaya occidental) », *Cahiers de musiques traditionnelles*, Vol. 14, pp. 143-166.
2006, « « Être au milieu du temps ». De quelques principes et usages de la possession en Himalaya central (Uttaranchal-Inde) », *Cahiers d'Éthnomusicologie*, Vol. 19, pp. 1-23.

BERREMAN, Gerald D.,
1963, *Hindus of the Himalayas*, University of California Press, Berkeley.

BERROCAL, Maria Cruz,
2011, « Archaeological Evidence and Shamanism in Archaeological Interpretation: South African and European Palaeolithic Rock Art », Norwegian Archaeological Review, Vol. 44, No. 1 : 1-20.

BERTHELLEMY, Jacques, et al.
2006, Les ponts en bois. Comment assurer leur durabilité ?, Sétra, Bagneux.

BERTI, Daniela,
2001, *La Parole des Dieux. Rituels de Possession en Hiimalaya Indien*, CNRS Éditions, Paris.
2009, « Kings, Gods, and Political Leaders in Kullu (Himachal Pradesh) », *Bards and Mediums. History, Culture and Politics in the Central Himalayan Kingdoms*, Marie Lecomte-Tilouine (éd.), Almora Book Depot, Delhi, pp. 107-136.

BEVERIDGE, Annette Susannah,
1922, *The Bābur-nāma in English (Memoirs of Bābur). Translated from the original Turki text of Zahiru'd-dīn Muhammad Bābur Pādshāh Ghāzī by Annette Susannah Beveridge*, 2 Vols., Luzac & Co., Londres.

Bhāgavat Purāṇa,
1999 [1950], Part 1, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi

BHARUCHA, Rustom,
2003, *Rajasthan, an Oral History. Conversation with Komal Kothari*, Penguin Books, New Delhi.

BHATTACHARYYA, Benyotosh,
1925, *Sādhanamālā*, Vol. 1 & 2, Central Library, Baroda.

BHATTARAI, Sankalka-Vishvanāth,
1974, « Jājarkoṭ rājā ra malla rājāharuko vaṃśāvalī », *Ancient Nepal*, No. 27 : 49-55.

BHAVABHUTI,
1967 [1913], *Mālatīmādhava. With the Commentary of Jagaddhara*, M. R. Kāle (éd.), Motilal Banarsidas, Delhi.

BIDARI, Keshav,
2004, « Halji monastery – a Hidden Heritage in North-west Nepal », *Ancient Nepal*, No. 155, Department of Archaeology, Kathmandu, pp. 1-5.

BINDRA, Pushpa,
1982, « Memorial stones in Himachal », in *Memorial Stones. A Study of their Origin, Significance and Variety*, S. Settar & Günther- Dietz Sontheimer (Eds.), South Asia Institute, University of Heidelberg, New Delhi, pp. 175-182.

BISHOP, Barry C.,
1991, *Karnali under Stress. Livelihood Strategies and Seasonal Rythms in a Changing Nepal Himalaya*, University of Chicago, Geography Research Paper Nos. 228-229, Chicago.

BISHT, N. S. & BANKOTI, T. S.,
2004, *Encyclopedic Ethnography of the Himalayan Tribes*, Global Vision Publishing House, Vol. 2.

BISTA, Dor Bahadur,
2004 [1967], *People of Nepal, Ratna Pustak Bhandar*, Kathmandu.

BISTA, Khem Bahadur,
1972, *Le Culte du Kuldevata au Nepal en Particulier chez Certains Ksatri de la Vallée de Kathmandou*, Editions Nove, Paris.

BLAEU, Willem Jansz,
1635, *India quae Orientalis dicitur, et Insvlae Adacientes*, G. Blaeu, Amsterdam.

BODT, Timotheus,
2012, The New Lamp Clarifying the History, Peoples, Languages and Traditions of Eastern Bhutan and Eastern Mon, Monpasang Publications, Wageningen.

LE BON, Gustave,
2013 [1886], *Le Népal*, Magellan & Cie, Paris.

BOUILLIER, Véronique,
1997, *Ascètes et Rois. Un Monastère de Khanphata Yogis au Népal*, CNRS Éditions, Paris.

BROWN, Robert L.,
1997, « Narrative as Icon: The Jātaka Stories in Ancient Indian and Southeast Asian Architecture », in *Sacred Biography in the Buddhist Traditions of South and Southeast Asia*, Ed. Juliane Schober, University of Hawai'i Press, Honolulu, pp. 64-109.

BRUNEAU, Laurianne,
2007, « L'architecture bouddhique dans la vallée du Haut Indus : un essai de typologie des représentations rupestres de *stūpa* », *Arts Asiatiques*, T. 62, pp. 63-75.
2010, *Le Ladakh (état de Jammu et Cachemire, Inde) de l'Âge du Bronze à l'introduction du Bouddhisme : une étude de l'art rupestre*, Thèse de Doctorat, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, 4 vols.

BRUNEAU, Laurianne & BELLEZZA, John Vincent,
2013, « The Rock Art of Upper Tibet and Ladakh. Inner Asian cultural adaptation, regional differentiation and the 'Western Tibetan Plateau Style' », *Revue d'Études Tibétaines*, No. 28, pp. 5-161.

BUCHANAN HAMILTON, Francis,
1819, *An Account of the Kingdom of Nepal and of the Territories Annexed to this Dominion by the House of Gorkha*, Asian Educational Services, New Delhi.

BÜHNEMANN, Gudrun,
2013, *Maṇḍalas and Yantras in the Hindu Traditions*, Brill, Leiden.

BÜHLER, Georg,
1897, « The Discovery of Buddha's Birthplace », *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, April, pp. 429-433.

BU-STON,
1971, *The Collected Works of Bu-ston, gsung 'bum*, vol. 26. New Delhi, International Academy of Indian Culture.

CAMPBELL, Gabriel J.,
1978, *Consultations with Himalayan Oracular Gods: A Study of Oracular Religion and Alternative Values in Hindu Jumla*, Thèse de doctorat, Columbia University.

Chāndogya Upaniṣad,

1942, *The Chāndogyopanishad, (A treatise on Vedanta Philosophy translated into English with the Commentary of S'ankara)*, Gaganatha Jha (trad.), Oriental Book Agency, Poona.

CAPLAN, Lionel,

1990, « 'Tribes' in the ethnography of Nepal. Some comments on a debate », *Contributions to Nepalese Studies*, CNAS, Tribhuvan University.

CHAKRAVARTY, Uma,

1992, « The Maruts », *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Vol. 72/73, No. ¼, pp. 611-636.

1994, « Indra's Protégés in the Ṛgveda », *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Vol. 75, No. ¼, pp. 51-64.

CHARLIER, Philippe, et al.,

2005, « Paléopathologie au Tibet et en Asie centrale. À propos de deux exemples », *Actes du 1er colloque international de pathographie*, avril 2005, pp. 243-257.

2013a, « Les maladies dans l'art des masques de l'Himalaya », *Histoire des Sciences Médicales, T. XLVII, No. 3, pp. 403-408.*

2013b, « Un kapâla trouvé en Loire », *Techné*, No. 38, pp. 65-74.

CHANCHANI, Nachiket,

2012, *Fordings and Frontiers: Architecture and Identity in the Central Himalayas (c. 7th-12th centuries CE)* (thèse de doctorat), University of Pennsylvania.

2013, « The Jageshwar Valley, Where Death is Conquered », *Archives of Asian Art*, Vol. 63, No. 2, pp. 133-154.

2014, « From Asoda to Almora, the roads less taken : the Māru-Gurjara architecture in the Central Himalayas », *Arts Asiatiques*, T. 69, Paris, pp. 3-16.

2015, « Pandukeshwar, architectural knowledge and an idea of India », *Ars Orientalis*, Vo. 45, pp. 14-42.

2019, *Mountain Temples & Temple Mountains. Architecture, Religion, and Nature in the Central Himalayas*, University of Washington Press, Seattle.

CHANNA, Subhadra Mitra,

2005, « The Descent of the Pandavas »: Ritual and cosmology of the Jad of Garhwal », *European Bulletin of Himalayan Research*, No. 28, Kathmandu, pp. 67-87.

CHATTOPADHYAYA, B. D.,

1982, « Early memorial stones of Rajasthan. A preliminary analysis of their inscriptions », in *Memorial Stones. A Study of their Origin, Significance and Variety*, S. Settar S. & Günther-Dietz Sontheimer (éds), South Asia Institute, University of Heidelberg, New Delhi, pp. 139-149.

CHAUDHURY, H. M.,
1981, « Earthquakes in the Himalaya », *The Himalaya. Aspects of Change*, Oxford University Press, Delhi, pp. 99-119.

CHAURASIA, Radhey Shyam,
2002, *History of Medieval India. From 1000 A. D. to 1707 A. D.*, Atlantic Publishers and Distributors, New Delhi.

CLARKE, John,
2006, « A history of ironworking in Tibet: centers of production, styles, and techniques », *Warriors of the Himalayas. Rediscovering the arms and armor of Tibet*, Yale University Press, New Haven, pp. 21-33.

CLOTTES, Jean & LEWIS-WILLIAMS, David,
2007 [1996], *Les Chamanes de la Préhistoire : Transe et Magie dans les Grottes Ornée.* Points, Paris.

COLAS, Gérard,
2012, *Penser l'Icône en Inde Ancienne*, Brepols, Turnhout.

CONKEY, Margaret W. & HASTORF, Christine A.,
1990, *The Uses of Style in Archaeology*, Cambridge University Press, Cambridge.

CONZE, Edward,
1978, *The Prajñāpāramitā Literature*, The Reiyukai, Tokyo.

CORIATE, Thomas,
1616, *Traveller from the English Vits : Greetings from the Court of the Great Mogul*, W. Iaggard & H. Featherston, Londres.

CORNU, Philippe,
2002 [1990], *Tibetan Astrologie,* Shambala Publications, Boston.

CORTES, Jean-Luc & BREZILLON, Jean-Claude,
2011, *La Statuaire Primitive de l'Ouest du Népal*, Héritage, Paris.

DE LA COUPERIE, Terrien A.,
1881, « The silver coinage of Tibet », *The Numismatic Chronicle and Journal of the Numismatic Society, Vol. 1,* pp. 340-353.

COZZI, Sergio,
1992, *Raütés du Karnali Khola. Les Cent Derniers Nomades du Népal*, Terradou, Barras.

CUNNINGHAM, Alexander,
1875, *Report for the year 1872-73*, Archaeological Survey of India, Vol. V, Calcutta.
1877, *Corpus-Inscriptionum Indicarum. Vol. I. Inscriptions of Aśoka*, Office of the Superintendent of Government Printing, Calcutta.

DAGENS, Bruno,
1970, *Mayamata. Traité Sanskrit d'Architecture*, Première Partie, Institut Français d'Indologie, Pondichéry.
1975, *Mayamata. Traité Sanskrit d'Architecture*, Deuxième Partie, Institut Français d'Indologie, Pondichéry.
2009, *Le Temple Indien Miroir du Monde*, Les Belles Lettres, Paris.

DANDEKAR, R. N.,
1950, « Vṛtrā Indra », *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Vol. 31, No. ¼, pp. 1-55.

DAVE, K. N.,
2005 [1985], *Birds in Sanskrit Literature. With 107 Bird Illustrations*, Motilal Banarsidas, Delhi.

DEEKSHITHAR, Raja,
2010, « Mysterious Pavilion : Document in stone of astronomical events », *AsianArt.com*.

DELISLE, Guillaume,
1705, *Carte des Indes et de la Chine*, Paris.

DENWOOD, Philip,
2007, « The Tibetans in the Western Himalayas and Karakoram, seventh-eleventh centuries: rock art and inscriptions », *Journal of Inner Asian Art and Archaeology*, N°2, Brepols, pp. 49-58.

DEO, Shantaram Bhalchandra,
1968, *Archaeological Excavations in Kathmandu: 1965. Report on the work undertaken jointly by the Department of Archaeology, His Majesty's Government of Nepal, and the Indian Co-operation Mission, Nepal*, Department of Archaeology, Kathmandu.

DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY OF NEPAL (*Purātattva Bibhāg*),
2008a [VS 2065], *Mahākālī Añcalkā Vagrīkṛta Sampadāharuko. Vivarṇa Pustikā*, Department of Archaeology of Nepal, Kathmandu.
2008b [VS 2065], *Bherī Añcalkā Vagrīkṛta Sampadāharuko. Vivarṇa Pustikā*, Department of Archaeology of Nepal, Kathmandu.

DERRETT, J. Duncan M.,
1976, « Rajadharma », *The Journal of Asian Studies*, Vol. 35, No. 4, pp. 597-609.

DESAI, Devangana,
1996, *The Religious Imagery of Kajuraho*, Franco-Indian Research, Mumbai.

DESCOLA, Philippe,
1988, « La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique », *Revue Française de Science Politique*, No. 5, pp. 818-827.
2009, « L'envers du visible : ontologie et iconologie », *Cannibalismes disciplinaires. Quand l'histoire de l'art et l'anthropologie se rencontrent*, T. Dufrêne et A.-C. Taylor (éds.), Musée du quai Branly-INHA, Paris, pp. 25-36.

DESHAYES, Laurent,
1997, *Histoire du Tibet*, Fayard, Paris.

DEVA, Krishna,
1975, « Bhūmija temples », *Studies in Indian Temple Architecture. (Papers presented at a seminar held in Varanasi, 1967)*, American Institute of Indian Studies, Bombay, pp. 90-113.
1998, « Hill dynasties », *Encyclopaedia of Indian Temple Architecture. North India*, Madhusudan A. Dhaky & Michael W. Meister (éds.), Vol. 2, Part 1, American Institute for Indian Studies, New Delhi, pp. 93-118.
2002, « Jageswar : a traditional cradle of temple architecture », *Puraratna. Emerging Trends in Archaeology, Art, Anthropology, Conservation and History*, Margabandhu C. (éd.), Vol. 2, Agama Kala Prakashan, Delhi, pp. 514-515.

DHAKY, Madhusudan A.,
1974, « The "ākāśaliṅga" finial », *Artibus Asiae*, Vol. 36, No. 4, pp. 307-315.
1975, « The genesis and development of Māru-Gurjara temple architecture », *Studies in Indian Temple Architecture. (Papers presented at a seminar held in Varanasi, 1967)*, American Institute of Indian Studies, Bombay, pp. 114-165.
2005, *The Indian Temple Traceries*, American Institute of Indian Studies, New Delhi.

DHAKY, Madhusudan A. & MEISTER, Michael W., (éds.),
1998, *Encyclopaedia of Indian Temple Architecture. North India*, 2 Vols, American Institute for Indian Studies, New Delhi.

DHUNGEL, Ramesh K,
2002, *The Kingdom of Lo (Mustang). A Historical Study*, Tashi Gephel Foundation, Kathmandou.

DI CASTRO, Angelo Andrea,

2012, « Graves, trees and powerful spirits as archaeological indicators of sacred spaces », in *Old Myths and New Approaches. Interpreting Ancient Religious Sites in Southeast Asia*, Alexandra Haendel (Ed.), Monash University Publishing, Victoria, pp. 237-301.

DIGBY, Simon,
2004, « The hero and his brother the wonder-horse : a nepalic-celtic parallel and its probable source », *De l'Arabie à l'Himalaya. Chemins Croisés en Hommage à Marc Gaborieau*, Maisonneuve & Larose, Paris, pp. 105-121.

DIKSHIT, G. S.,
1982, « Boundary disputes and hero-stones in Karnataka », in *Memorial Stones. A Study of their Origin, Significance and Variety*, Settar S. & Sontheimer Günther D. (Eds.), South Asia Institute, University of Heidelberg, New Delhi, pp. 301-306.

DOLLFUS, Pascale,
2006, « The seven Rongtsan brothers in Ladakh », *Études Mongoles et Sibériennes, Centrasiatiques et Tibétaines*, Centre d'Études Mongoles & Sibérienne / École Pratique des Hautes Études.
2007, *Ghurras du Nepal*, Findakly.

DOLLFUS, Pascale, et al.,
2001, « Un araire dans la tête… Réflexion sur la répartition géographique de l'outil en Himalaya », *Techniques et Cultures*, Les Éditions de la Maison de la science de l'Homme, revues.org, 2001 (version digitale de 2005), pp. 3-50.

DOTSON, Brandon,
2011, « Theorising the king: implicit and explicit sources for the study of Tibetan sacred Kingship », *Revue d'Études Tibétaines*, No. 21, pp. 83-103.

DUMONT, Louis,
1962, « The Conception of Kingship in Ancient India », *Contributions to Indian Studies*, No. VI, pp. 48-77.
2008 [1966], *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications,* Gallimard, Paris.

DUNSMORE, Susi,
1993, *Nepalese Textiles*, British Museum Press, Londres.

DUTT, Binode Behari,
1925, *Town Planning in Ancient India*, Thacker, Spinck & Co., Calcutta.

DOUGLAS, William B.,

2003, « Washing our Neighbour's God. Buddhist Royal Ritual in Fourteenth Century », in *Ethnic Revival and Religious Turmoil. Identities and Representations in the Himalayas*, Marie Lecomte-Tilouine (éd.), pp. 44-66.

DOWMAN, Keith,
1985, *Masters of Mahamudra. Songs and Histories of the Eighty-four Buddhist Siddhas*, State University of New York Press, New York.

DYE, Joseph M. III,
2001, *The Arts of India. Virginia Museum of Fine Arts*, Virginia Museum of Fine Arts.

EATON, Richard M.,
2000, « Temple desecration and Indo-Muslim states », *Journal of Islamic Studies*, Vol. 11, No. 3, pp. 283-319.

EDELBERG, Lennart,
1984, *Nuristani Buildings*, Aarus, Copenhague.

EDOU, Jérôme,
1996, *Machig Labdrön and the Foundations of Chöd*, Snow Lion Publications, New York.

EGERTON, (Alan ?) Lord of Tatton,
1896, *A Description of Indian and Oriental Armour*, W. H. Allen & Co., Londres.

EHRHARD, Franz Karl,
1994, « Tibetan Sources on Muktinath », *Ancient Nepal*, No. 134, Department of Archaeology, Kathmandu, pp. 23-41.
1998, « Sa-'dul dgon-pa : A Temple at the crossroads of Jumla, Dolpo and Mustang », *Ancient Nepal*, No. 140, Department of Archaeology, Kathmandu, pp. 3-21.

ELIADE, Mircea,
2015 [1968], *Le Chamanisme et les Techniques Archaïques de l'Extase*, Payot & Rivages, Paris.

ELWIN, Verrier,
1944, *The Muria and their Ghotul*, Oxford University Press, Calcutta.
1951, *The Tribal Art of Middle India. A personal record*, Oxford University Press, Bombay.
1959 [1947], *Maisons des Jeunes chez les Muria*, Gallimard, Paris.

Epigraphia Indica
1982, Vol. 1, Superintendent of Government Printing, Calcutta.
1970 [1894], Vol. 2, Motilal Banarsidass, Delhi.

ERICKSON, Susan N.,
2011, « The Han Dynasty Que Pillars of the Central Marchmount Mt. Song in Henan Province », *Oriental Art*, Vol. 50, No. 5, pp. 2-17.

EPPELE, John W. (éd.),
2012*, Languages of Nepal. Ethnologue.* Tribhuvan University, Kathmandu.

EVANS, Christopher,
1999, « Cognitive maps and narrative trails: fieldwork with the Thamu-mai (Gurung) of Nepal », *The Archaeology and Anthropology of Landscape. Shaping our Landscape,* Ucko P. J. & Layton R. (éds.), Routledge, London, pp. 440-458.
2002, « The Kohla Project, 2000: The First Season of Excavation », *Ancient* Nepal, No. 150, Department of Archaeology, Kathmandu, pp. 1-19.

EVANS, Christopher, et al.,
2003, « The Sinja Valley Excavation in 2000 AD », *Ancient Nepal*, No. 153, Department of Archaeology, Kathmandu, pp. 15-42.
2009, *Grounding Knowledge/Walking Land: Archaeological Researches and Ethno-Historical Identity in Central Nepal,* (éd.), University of *Cambridge*, Cambridge.

FILLIOZAT, Pierre,
1982, « The after-death destiny of the hero according to Mahābhārata », *Memorial Stones. A Study of their Origin, Significance and Variety*, S. Settar & Günther-Dietz Sontheimer (éds.), South Asia Institute, University of Heidelberg, New Delhi, pp. 4-8.
2005, « Anquetil Duperron, un pionner du voyage scientifique en Inde ». *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, pp. 1261-1280.

FISCHER, Eberhard & Shah, Haku,
1973*, Vetra Ne Khambha-Memorials for the Dead. Wooden Figures and Memorial slabs of Chodhri, Gamit and Vasava tribes, South Gujarat (India)*, Gujarat Vidyapith, Ahmedabad.

FISCHER, Eberhard, et al.,
2003, « The Temple of Devi-Kothi: Wall Paintings and Wooden Reliefs in a Himalayan Shrine of the Great Goddess in the Churah Region of the Chamba District, Himachal Pradesh, India », *Artibus Asiae, Supplementum*, Vol. 43, pp. 3-191.

FISHER, James F.,
1986, *Trans-Himalayan Traders. Economy, Society & Culture in Northwest Nepal*, Motilal Banarsidas Publishers, Delhi.

FISHER, Robert E.,

1989, « Stone temples », in *Art and Architecture of Ancient Kashmir*, Pal Pratapaditya (éd.), Marg Publications, Bombay, pp. 29-40.

FOSTER, William,
1921, *Early Travels in India 1583-1619*, Oxford University Press, Londres.

FRANCKE, August Hermann,
1914, *Antiquities of Indian Tibet*, Superintendent government Printing, Calcutta.

FRESCHI, Renzo & LANFRANCHI, Luciano,
2017, *Himalayan Masks. Lanfranchi Collection*, Primedia, Bornival.

FUHRER, Anton Alois,
1972 [1897], *Antiquities of Buddha Sakyamuni's Birth-Place in the Nepalese Tarai*, Archaeological Survey of India, Indological Book House, Delhi.

GABORIEAU, Marc,
1969, « Notes préliminaires sur le dieu Maṣṭâ », *Objets et Mondes*, T. IX, Fasc. 1, Musée de l'Homme, Paris, pp. 19-50.
1981, *Art tribal du Népal. Galerie Île du démon. Du 14 mai au 4 juin 1981*, Les Éditions Errance, Paris.
1996 [1976], « Preliminary Report on the god Masta », *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*,Vikas Publishing House, New Delhi, pp. 217-243.

GAIROLA, Krishna C.,
1954, « Évolution du pūrṇa ghaṭa (vase d'abondance) dans l'Inde et l'Inde extérieure », *Arts Asiatiques*, Vol. 1, No. 3, pp. 209-226.

GAUTAM, Pitambar & FUJIWARA, Yoshiki,
2000, « Magnetic polarity stratigraphy of Siwalik Group Sediments of Karnali River section in western Nepal », *Geophysical Journal International*, Vol. 142, Issue 3, pp. 812-824.

GELL, Alfred,
2010, *L'Art et ses Agents. Une Théorie Anthropologique* (*Art and Agency. An Anthropological Theory* [1998]), Les Presses du Réel, Paris.

GELLNER, David N.,
2003 [2001], *The Anthropology of Buddhism and Hinduism. Weberian themes*, Oxford University Press, New Delhi.

GILES, Herbert,
1877, *Record of the Buddhistic Kingdoms*, Herbert A. Giles (trad.), Trübner & Co., Londres.

GINZBURG, Carlo,
2010, *Mythes Emblèmes Traces. Morphologie et histoire*, Verdier, Lagrasse.

GLASSNER, Jean-Jacques,
2017, « Comment Présentifier l'Invisible ? Reflexions autour des termes ṣalmu, tamšīlu et uṣurtu », *Journal of Cuneiform Studies*, Vol. 69, pp. 213-220.

GOEPPER, Roger,
2003, « More evidence for dating the Sumtsek in Alchi and its relations with Kashmir », *Dating Tibetan Art. Essays on the Possibilities and Impossibilities of Chronology from the Lempertz Symposium, Cologne*, Kreide-Damani Ingrid (Ed.), Reichert, Wiesbaden, pp. 15-24.

GOETZ, Hermann,
1950, *The Art and Architecture of Bikaner State*, Bruno Cassirer, Oxford.
1951, « The chronology of the Chand dynasty and the medieval monuments of Kumaon », *Journal of Indian History*, Trivandrum, The University of Travancore, pp. 33-52.
1955, *The early Wooden Temples of Chamba*, E. J. Brill, Leiden.

GOSSELAIN, Olivier P.,
2000, « Materializing identities: an African perspective », Journal of Archaeological Method and Theory, Vol. 7, No. 3, pp. 187-217.

GOSWAMY, B. N.,
1981, « Lost Vision: Art in the Himalayan Region Today », *The Himalaya. Aspects of Change*, Oxford University Press, Delhi, pp. 285-295.
1986, *Essence of Asian Art*, Asian Art Museum of San Francisco, San Francisco.

GOSWAMY, B. N. & FISCHER, Eberhard,
1992, « Court Painters of Northern India », *Artibus Asiae*, Supplementum, Vol. 38.

GOY, Bertrand & KRAUSKOPFF, Gisèle,
2009, *Sculptures de bois au Népal. Bouffons et Protecteurs*, 5 Continents, Paris.

GRAAFEN, Rainer & SEEBER, Christian,
1993, « Important Trade Routes in Nepal and their Importance to the Settlement Process », *Ancient Nepal*, No. 130-133, Department of Archaeology, pp. 33-48.

GRAY, David,
2007a, *The Cakrasamvara Tantra (The Discourse of Śrī Heruka). A Study and Annoted Translation*, The American Institute of Buddhist Studies, New York.

2007b, « The Cakrasamvara Tantra: Its history, interpretation and practice in India and Tibet », *Religion Compass*, Vol. 1, Issue 6, pp. 695-710.

GRIERSON, George, Abraham,
1916, *Linguistic Survey of India*, Vol. IX, Part IV, Superintendent Government Printing, Calcutta.

GRIMAUD, Nicole & GRIMAUD, Patrick,
2017, *Les Dagues Rituelles de l'Himalaya*, Éditions Findakly, Suilly-la-Tour.

GRIMMETT, Richard & INSKIP, Tim,
2003, *Birds of Northern India*, Christopher Helm, London.

GRIMMETT, Richard, et al.,
2000, *Birds of Nepal*, Christopher Helm, London.

GULLØV, Hans Christian & APPELT, Martin,
2001, « Social bounds and shamanism among late Dorset groups in High Arctic Greenland », *The Archaeology of Shamanism*, Neil S. Price (éd.), Routledge, London, pp. 146-162.

GUPTE, Y. R. & LAHORE, B. A.,
1916, « Two Talesvara copperplates », *Epigraphia Indica*, Vol. XIII, pp. 109-115.

GURUNG, Harka,
1980, *Vignettes of Nepal*, Sajha Prakasan, Lalitpur.
2006, *Nepal Atlas of Ethnic & Caste Groups*, éd., National Foundation for Development of Indigenous Nationalities, Lalitpur.

GUTSCHOW, Niels,
1990, « Chortens (mchor-rten) in Humla », *Ancient Nepal*, No. 120, Department of Archaeology, Kathmandu, pp. 10-21.
1992, « The need to build a temple. Observations on building traditions in change in Western Nepal », *Aspects of Nepalese Traditions*, Bernhard Kölver (éd.), pp. 97-121.
1997, *The Nepalese Caitya. 1500 Years of Buddhist Votive Architecture in the Kathmandu Valley*, Edition Axel Mengels, Stuttgart.
2011, *Architecture of the Newars. A History of Building Typologies and Details in Nepal*, Serindia Publications, Chicago.

GUTSCHOW, Niels, et al.,
2014, *Towers in Stone. Śikhara Temples in Bhaktapur – Vatsalā and Siddhilakṣmī*, Himal Books, Kathmandu.

HAARH, Erik,

1969, *The Yar-luṅ Dynasty: A study with particular regard to the contribution by myths and legends to the history of ancient Tibet and the origin and nature of its kings*, G.E.C. Gad Forlag, Copenhague.

HAFFNER, Willbald & POHLE, Perdita,
1994, « Settlement Process and the Formation of States in the High Himalayas Characterized by Tibetan Culture and Tradition », *Ancient Nepal*, No. 134, Department of Archaeology, Kathmandu, pp. 42-56.

HANDA, O. C.,
1984, *Numismatic Sources on the Early History of Western Himalayas*, B. R. Publishing Corporation, Delhi.
2002, *History of Uttaranchal*, Indus Publishing Company, New Delhi.
2012, *Himalayan Rock Art*, Pentagon Press, New Delhi.

HARWARD, Tim B.,
2017, *A Historical Survey of the Sukhet Valley*, Vajra Books, Kathmandu.

HAVELL, E. B.,
2000, *Encyclopaedia of Architecture in the Indian Subcontinent*, 2 Vol., Aryan Books International, New Delhi.

HAWKES, Jason D., et al.,
2012, « Finding the Khasa Malla: Preliminary investigations of the Surkhet Valley », *Ancient Nepal*, No. 179, Department of Archaeology, Kathmandu, pp. 1-14.

HEGELWALD, Julia, A. B.,
2001, *Water Architecture in South Asia. A Study of Types, Development and Meanings*, Brill, Leiden.

HEIMBEL, Jörg,
2011, « Biographical sources for researching the life of Ngor chen Kun dga' bzang po (1382–1456) », *Revue d'Études Tibétaines*, No. 22, pp. 47-91.
2017, *Vajradhara in Human Form: The Life and Times of Ngor chen Kun dga' bzang po*, Lumbini International Research Institute, Lumbini.

HELFFER, Mireille & GABORIEAU, Marc,
1974, « A propos d'un tambour du Kumaon et de l'ouest du Népal : remarques sur l'utilisation des tambours-sabliers dans le monde indien, le Népal et le Tibet », *Studia Instrumentum Musicae Popularis III*, Musikhistorika museet, Stockholm, pp. 75-80, 268-272.

HELL, Bertrand,
1999, *Possession et Chamanisme. Les maîtres du désordre*, Flammarion, Paris.

HELLER, Amy,
2006a, « Archaeology of funeral rituals as revealed by Tibetan tombs of the 8th to 9th century », *Ērān ud Anērān: Studies Presented to Boris Il'ič Maršak on the Occasion of His 70th Birthday*, Compareti M., P. Raffetta M. & G. Scarcia G. (éds.), Ca' Foscari University, Venice, pp. 261-274.
2006b, « Armor and weapons in the iconography of Tibetan Buddhist deities », *Warriors of the Himalayas. Rediscovering the arms and armor of Tibet*, Yale University Press, New Haven, pp. 35-41.
2007, « Lions and elephants in Tibet, eighth to ninth centuries », *Journal of Inner Asian Art and Archaeology*, No. 2, Brepols, pp. 59-67.
2009, *Hidden treasures of the Himalayas. Tibetan Manuscripts, paintings and sculptures of Dolpo,* Serindia Publications, Chicago.
2013, « A sculpture of Avalokiteśvara donated by the ruler of Ya tse (Ya rtse' mnga' bdag) », *Nepalica-Tibetica. Festgabe for Christoph Cüppers*, Éd. F.-K. Erhard & P. Maurer, Band 1, International Institute for Tibetan Buddhist Studies, pp. 242-247.

HESTON, Mary Beth,
1996, « The Nexus of Divine and Earthly Rule: Padmanābhapuram Palace and Traditions ofArchitecture and Kingship in South Asia », *Ars Orientalis*, Vol. 26, pp. 81-106.

HODGSON, Brian Houghton,
1841, *Illustrations of the Literature and Religion of the Buddhists*, Serampore.
1874, *Languages, Literature, and Religion of Nepál and Tibet: Together with further papers on the Geography, Ethnology, and Commerce of those Countries*, Trübner & Co., Londres.

Van den HOEK, A. W., et. al.,
1992, *Ritual, State and History in South Asia: Essays in honour of J. C. Heesterman*, Brill, Leiden.

HÖFER, András,
2004 [1979], *The Caste Hierarchy and the State in Nepal. A Study of the Muluki Ain of 1854*, Himal Books, Kathmandu.

HUBER, Toni & RIGZIN, Tsepak,
1995, « A Tibetan Guide for Pilgrimage to Ti-se (Mount Kailas) and mTsho Ma-phatn (Lake Manasarovar) », *The Tibet Journal*, Vol. 20, No. 1, pp. 10-47.

HUNTINGTON, Susan,
1985, *The Art of Ancient India. Buddhist, Hundu, Jain*, Weather Hill, New York.

Indian Archaeology - A Review,

1990, 1985-86, Archaeological Survey of India, New Delhi.
1994, 1989-90, Archaeological Survey of India, New Delhi.

INGLIS, Stephen,
2006, "Art without artists? Art History in India", in *Sahṛdaya*, Baumer Bettina (éd.), Tamil Arts Academy, Chennai, pp. 287-294.

INSTITUTE OF ARCHAEOLOGY, CASS and Cultural relics Conservation Institute of Tibet Autonomous Region,
2016, « Gurugyam and Chuvthag Cemeteries in Ngari Prefecture, Tibet », *Chinese Archaeology*, No. 16, pp. 27-48.

JACKSON, David,
1976, « The Early History of Lo (Mustang) and Ngari », *Contributions to Nepalese Studies*, No. 4, pp. 39-56.
2002, « The great Western-Himalayan Earthquake of 1505: A rupture of the Central Himalayan Gap? », *Tibet, Past and Present. Tibetan Studies I*, H. Blezer (éd.), Brill, Leiden, pp. 147-160.

JACKSON, Peter,
1999, *The Delhi Sultanate. A Political and Military History*, Cambridge University Press, Cambridge.

JAHODA, Christian & KALANTARI, Christiane,
2015, « Kingship in Western Tibet in the 10th and 11th Centuries », *Cahiers d'Extrême-Asie*, No. 24, pp. 77-103.

JAIN, Jyotindra,
1982, "Ethnic background of some hero-stones of Gujarat", in *Memorial Stones. A Study of their Origin, Significance and Variety*, S. Settar & Günther-Dietz Sontheimer (éds.), South Asia Institute, University of Heidelberg, New Delhi, pp. 83-86.

JEST, Corneille,
1975, *Dolpo. Communautés de Langue Tibétaine du Népal*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.

JING, Anning,
1994, « The Portraits of Khubilai Khan and Chabi by Anige (1245-1306), a Nepali Artist at the Yuan Court », *Artibus Asiae*, Vol. 54, No. ½, pp. 40-86.

JONES, Rex L.,
1976, « Spirit Possession and Society in Nepal », *Spirit Possession in the Nepal Himalayas,* John T. Hitchcock & Rx L. Jones (éds.), Aris and Phillips, Warminster, pp. 1-11.

JOSHI, M. C.,
1990, « The Khaśas in the History of Uttarākhaṇḍ », *Himalaya: Past and Present*, Maheshwar P. Joshi, et al. (éds.), Shree Almora Book Depot, Almora.

JOSHI, Maheshwar P.,
1986, « Śiva the Auspicious as depicted in some Kumāonī Sculptures », *Dimensions of Indian Art*, Lokesh Chandra & Jyotindra Jain (éds.), Agam Kala Prakashan, Delhi, pp. 211-220.
1989a, *Morphogenesis of Kuṇindas (cir. 200 B.C.-cir. A.D. 300). A Numismatic Overview*, Shree Almora Book Depot, Almora.
1989b, « Śaṅkarācārya, Lakulīśa-pāśupatas and Uttarākhaṇḍa », *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Vol. 70, No. ¼, pp. 266-272.
1990, *Uttaranchal (Kumaon-Garhwal) Himalaya. An Essay in Historical Anthropology*, Shree Almora Book Depot, Delhi.
2009, « Advent of Polities in Uttarakhand (Kumaon and Garhwal) », *Bards and Mediums. History, Culture and Politics in the Central Himalayan Kingdoms*, Marie Lecomte-Tilouine (éd.), Almora Book Depot, Delhi, pp. 327-371.

JOSHI, S. M.,
1971 [VS 2028], *Karnali Lok Samskriti*, Pt. 1, Royal Nepal Academy, Kathmandu.

JULIEN, Stanislas,
1857, *Mémoires sur les Contrées Occidentales, traduits du sanscrit en chinois en l'an 648*, Stanislas Julien (trad.), Vol. 1, Imprimerie Impériale, Paris.

KALHAṆA,
1900, *Kalhaṇa's Rājatararaṅgiṇi*, Márk Aurél Stein (trad.), 2 Vols. Archibald Constable and Company, Westminster.

KALHORO, Ali Zulfiqar,
2009a, « Rock Carvings and Inscriptions of Sado Mazo, in Johi, Dadu, Sindh, Pakistan », *Journal of Asian Civilizations*, Vol. 32, No. 2, Taxila Institute of Asian Civilisations, Islamabad, pp. 94-126.
2009b, « Tombstones of Fallen Heroes », *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*, Vol. 34, No. 3, University of Helsinki, Helsinki, pp. 44-55.
2010, « Vanishing Visual Heritage: Sati and Hero-Stones in Nagarparkar, Sindh », *Journal of Indian Society of Oriental Art, Commemorating 100 Years of Indian Society of Oriental Art*, Vol. XXVII, Susnato Ganguly & Arundhati Banerji (éds.), Indian Society of Oriental Art, Kolkata, pp. 232-238.
2011, « The Tombs of Burfat Tribe at Taung, Thana Bula Khan, Sindh (Pakistan) », *Ancient Asia*, Vol. 3, Society of South Asian Archaeology, Deccan, pp. 79-97.

2012, « The Petroglyphs in Seeta Valley (Sindh, Pakistan) », *Understanding Rock Art in Context (Session Paper)*, Indira Gandhi National Centre for the Arts, New Delhi.
2013, « Buddhist Traditions in the Rock Art of Sindh », *Journal of Asian Civilizations*, Vol. 36, No. 116-146, Taxila Institute of Asian Civilisations, Islamabad.

KHANAL, Mohanprasāḍh,
1998 [BS 2057], *Paścim Nepālkā Mūrti ra Sthāptya*, Tribhuvan University, Kathmandu.

KHATRI, Dilli Bahadur,
2010, « Dailekh. District Profile », *Heritage Nepal*, Vol. 1, No. 3, National Heritage Preservation Movement, Kathmandu, pp. 49-61.

KAUṬILYA,
Voir à Shamasastry.

KHOSLA, K. L.,
1981, « The Romance of Surveying in the Himalaya », *The Himalaya. Aspects of Change*, Oxford University Press, Delhi, pp. 304-317.

KIRKPATRICK, William,
1811, *An Account of the Kingdom of Nepaul, Being the Substance of Observations Made During a Mission to that Country in the Year 1793*, Londres.

KITAMURA, Maïe,
2011, *La Cité Fortifiée de Lo Manthang. Mustang, Nord du Népal*, Éditions Recherches, Paris.

KLIMBURG-SALTER, Deborah, et al.,
2002, « Ribba, the Story of an Early Buddhist Temple », Buddhist Art and Tibetan Patronage. Ninth to Fourteenth Centuries, D. Klimburg-Salter & E. Allinger (éds.), Brill, Leiden, pp. 1-28.
2008, *The Cultural History of Western Tibet. Recent Research from the China Tibetology Research Center and the University of Vienna*. Wien.
2010, *Coins, Art and Chronology II. The First Millennium C.E. in the Indo-Iranian Borderlands.* Veröffentlichungen der Numismatischen Komission, Band 50. Wien.
2011, « The Art and Cultural History of Central and Western Tibet, 8th to 15th Century and Cultural Heritage Preservation », University of Vienna. 6-8 April 2011, Symposium Report, *Orientations*, June.

KNIPE, David M.,
1977, « Sapiṇḍīkaraṇa: The Hindu rite of entry into Heaven », *Religious Encounters with Death. Insights from the History and Anthropology of Religions*, Reynolds Frank E.

& Waugh Earle H. (éds.), Pennsylvania State University Press, University Park, pp. 111-124.

KRAMRISCH, Stella,
1928, The *Viṣṇudharmottara. A Treatise on Indian Painting and Image-Making*, Calcutta University Press, Calcutta.
1946, *The Hindu Temple*, University of Calcutta, Calcutta.
1975, « The temple as Puruṣa », *Studies in Indian Temple Architecture. (Papers presented at a seminar held in Varanasi, 1967)*, American Institute of Indian Studies, Bombay, pp. 40-46.

KRAUSKOPFF, Gisèle,
1990, « Les Tharu et le royaume hindou de Dang (Népal). Souveraineté divine et endogamie ethnique », *L'Homme, T. 30, No. 116, pp. 30-54.*

KREIJGER, Hugo E.,
1999, *Kathmandu Valley painting. The Jucker Collection*, Serindia Publications, Londres.

KRISHNA, Brajesh,
1989, *The Art under the Gurjara-Pratihāras*, Harman Publishing House, New Delhi.

KRISHNAMOORTHY, K.,
1982, « Hero : death : commemoration, as reflected in Sanskrit literature-A study », *Memorial Stones. A Study of their Origin, Significance and Variety*, S. Settar & Günther-Dietz Sontheimer (éds.), South Asia Institute, University of Heidelberg, New Delhi, pp. 9-16.

KUIJP, Leonard, W. J., van der,
2013, « Gu ge Pan chen Grags pa rgyal mtshan dpal bzang po (1415-86) on the Nyi ma'i rabs (*SŪRYAVAṂŚA) and the Tibetan Royal Families », *Nepalica-Tibetica. Festgabe for Christoph Cüppers*, F.-K. Erhard & P. Maurer (éds.), Band 1, International Institute for Tibetan Buddhist Studies, pp. 325-336.

KUMAR, Krishna,
1994, « Identification of the Ṛgvedic Images of Indra », *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Vol. 75, No. ¼, pp. 223-234.

KUMAR, Pramod,
1984, *Folk Icons and Rituals in Tribal Life*, Abhinav Publications, New Delhi.

KUMAR, Sehdev,
2001, *A Thousand-Petalled Lotus. Jain Temples of Rajasthan. Architecture and Iconography*, Abhinav Publications, Delhi.

KUMMER, Paul Gotthelf,
1790, « Carte von Tibet nach den neuesten Nachrichten entworfen 1790 », *Neue Beiträge zur Völker und Länderkunde*, Matthias Christian Sprengel et Johann Reinhold Forster (éds.).

KUPPUSWAMY, G. R.,
1982, « Economic factors governing the memorial stones », in *Memorial Stones. A Study of their Origin, Significance and Variety*, Settar S. & Sontheimer Günther D. (éds.), South Asia Institute, University of Heidelberg, New Delhi, pp. 307-312.

KVAERNE, Per,
1996, *The Bon Religion of Tibet. The Iconography of a Living Tradition*, Shambala Publications, Boston.

LAL, B. B.,
2002, « The importance of oral tradition in reconstructing India's past », *Puraratna. Emerging Trends in Archaeology, Art, Anthropology, Conservation and History*, Margabandhu C. et al. (éds.), Vol. 2, Agama Kala Prakashan, Delhi, pp. 402-408.

LANDOR, A. Henry Savage,
1898, *In the Forbidden Land. An Account of a Journey in Tibet, Capture by the Tibetan Authorities, Imprisonment, Torture, and Ultimate Release*, William Heinemann, Londres.

LAROCCA, Donald J.,
2006, *Warriors of the Himalayas. Rediscovering the arms and armor of Tibet*, (éd.), Yale University Press, New Haven.

LECOMTE-TILOUINE, Marie,
1987, « Hommes/divinités de la forêt : A travers le miroir au Népal central », *Études Rurales*, No. 107/108, EHESS, Paris, pp. 55-69.
2004, « Les bardes *huḍke* du Népal occidental, chantres de l'empire Malla ? », *De l'Arabie à l'Himalaya. Chemins Croisés en Hommage à Marc Gaborieau*, Maisonneuve & Larose, Paris, pp. 69-86.
2006, « Drawing a Genealogy of Western Nepal's Genealogies », *Indian Folklife*, No. 24, National Folklore Support Centre, Chennai, pp. 18-20.
2009a, « The Social Dimension of Himalayan Mediumism », *Bards and Mediums. History, Culture and Politics in the Central Himalayan Kingdoms*, Marie Lecomte-Tilouine (éd.), Almora Book Depot, Delhi, pp. 29-54.
2009b, « The Dhuni Jagar. Possession and Kingship in Askot, Kumaon », *Bards and Mediums. History, Culture and Politics in the Central Himalayan Kingdoms*, Marie Lecomte-Tilouine (éd.), Almora Book Depot, Delhi, pp. 78-106.

2009c, « From the Bards' Grandeur to the Kings Orders. History in Various Forms », *Bards and Mediums. History, Culture and Politics in the Central Himalayan Kingdoms*, Marie Lecomte-Tilouine (éd.), Almora Book Depot, Delhi, pp. 173-188.
2009d, « The *hudke* Bard as Genealogist. The Raskoti Vamshavalis and their Context of Performance », *Bards and Mediums. History, Culture and Politics in the Central Himalayan Kingdoms*, Marie Lecomte-Tilouine (éd.), Almora Book Depot, Delhi, pp. 189-224.
2009e, « The Panchakoshi of Dullu. The Fire Frame of the Malla Imperial Capital », *Bards and Mediums. History, Culture and Politics in the Central Himalayan Kingdoms*, Marie Lecomte-Tilouine (éd.), Almora Book Depot, Delhi, pp. 253-276.
2010, « The cult of the Earth-Mother among the Magar of Nepal », in *Religions of the East*, Hunt Stephan (éd.), Ashgate Publishing, pp. 19-28.
2011, « Imperial snake and eternal fires: mythified power in a Himalayan sacred site of royalty (Dullu, Nepal) », *Landscapes of Cult and Kingship*, Four Courts Press, pp. 114-125.
2016a, « Is There a Network of Sacred Fires Accross the Himalayas and Central Asia? From Baku to Nepal, and Back », *Interaction in the Himalayas and Central Asia: processes of transfer, translation and transformation in art, archaeology, religion and polity*, E. Allinger et al. (éds.), Austrian Academy of Sciences Press, Vienne, pp. 339-350.
2016b, « Golden Hair: A Tribal Myth of Kinship Detailing a Hindu Narrative in the Nepal Himalayas », *Irish Journal of Anthropology*, Vol. 19(2), pp. 84-97.

LECOMTE-TILOUINE, Marie & DOLLFUS, Pascale, (éds.),
2003, *Ethnic Revival and Religious Turmoil. Identities and Representations in the Himalayas*, Oxford University Press, New Delhi.

LEGGE, James,
1886, *A Record of Buddhistic Kingdoms Being an Account by the Chinese Monk Fa-Hsien of his Travels in India and Ceylon (A.D. 399-414) in Search of the Buddhist Books of Discipline, Translated and annotated with a Corean recension of the Chinese Text*, James Legge (trad.), Clarendon Press, Oxford.

LE QUELLEC, Jean-Loïc,
2017, « Phylomémétique et archéologie », *Les Nouvelles de l'Archéologie*, No. 149, Fondation Maison des Sciences de l'Homme, Paris, pp. 5-14.

LEVI, Sylvain,
1905, Le Népal. Étude Historique d'un Royaume Hindou, 2 Vols., Ernest Leroux, Paris.
2006 [1898] *A Notebook of Sojourn*, Harihar Raj Joshi & Indu Joshi (éds.), The Nepal Studies: Past and Present, Kathmandu.

LEVI-STRAUSS, Claude,

1971, « Le temps du mythe », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, No. 3-4, pp. 533-540.

LEVINE, Nancy,
2001, « God's Voice », *Hinduism Today*, Juillet-Août, Hawaii.

LICHTENBERG-VAN MIERLO, M. A.,
1984, « Tamang Art. A parallel style in the tantric Buddhist art of Nepal », *Kailash*, Vol. 11, No. 1 & 2, pp. 33-55.

LIEBERT, Gösta,
1986 [1976], *Iconographic Dictionary of the Indian Religions. Hindouism-Buddhism-Jainism*, Sri Satguru Publications, Delhi.

LIN-BODIEN, Carol G.,
1980, « The Chronology of Chandrāvatī, Kūsmā, Chitorgarh: A Case Study in the Use of Epigraphic and Stylistic Evidence », *Archives of Asian Art*, Vol. 33, pp. 49-64.

LO BUE, Erberto,
1994, *Tesori del Tibet. Oggetti d'arte dai Monasteri di Lhasa*, La Rinascente, Milan.

LOCKE, John K.,
1980, *Karunamaya. The Cult of Avalokitesvara-Matsyendranath in the Valley of Nepal*, Sahayogi Prakashan, Kathmandu.
1985, *Buddhist Monasteries of Nepal. A Survey of the Bāhās and Bahīs of the Kathmandu Valley*, Sahayogi Press, Kathmandu.

LONG, Bruce J.,
1977, « Death as a necessity and a gift in Hindu mythology », *Religious Encounters with Death. Insights from the History and Anthropology of Religions*, Frank E. Reynolds & H. Waugh Earle H. (éds.), Pennsylvania State University Press, University Park, pp. 73-96.

LOSTY, Jeremiah P.,
2018, *Indian Paintings from the Habighorst Collection*, Francesca Galloway, London.

LIEVRE, Viviane & LOUDES, Jean-Yves,
2018 [1990], *Le Chamanisme des Kalash du Pakistan. Des montagnards polythéistes faces à l'Islam*, Éditions du CNRS, Paris.

LOWIE, Robert H.,

1948, « Some Aspects of Political Organization Among the American Aborigines », *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and ireland*, Vo. 78, No. ½ : 11-24.

LUCZANITS, Christian,
2003, « Art-historical aspects of dating Tibetan art », in *Dating Tibetan Art. Essays on the Possibilities and Impossibilities of Chronology from the Lempertz Symposium, Cologne*, Kreide-Damani Ingrid (éd.), Reichert, Wiesbaden, pp. 25-57.
2004, *Buddhist Sculpture in Clay. Early Western Himalayan Art, late 10th to early 13th centuries*, Serindia Publications, Chicago.
2014, « From Kashmir to Western Tibet: The Many Faces of a Regional Style », *Collecting Paradise: Buddhist Art of Kashmir and Its Legacies*, Robert N. Linrothe (éd.), Rubin Museum of Art, New York, pp. 108-149.

LUNDSTRÖM-BAUDAIS, Karen & BAUDAIS, Dominique,
2001, *Mission à Jumla, Octobre-Décembre 2000*, non publié.

LUNDSTRÖM-BAUDAIS, Karen, et al.,
2001, « L'araire de Jumla. Un araire archaïque en Himalaya », *Techniques et Cultures*, Les Éditions de la Maison de la science de l'Homme, pp. 77-108.

MAC CRINDLE, J. W.,
1926 [1877], *Ancient India as Described by Megasthenês and Arrian*, Chuckervertty, Chatterjee & Co., Calcutta.

MACDONALD, Alexander William & BANCAUD, Henri,
1982, *Haute Route des Himalayas*, Éditions Chaine Graphique, Paris.

DE MALLMANN, Marie-Thérèse,
1963, *Les Enseignements Iconographiques de l'Agni-Purana*, Presses Universitaires de France, Paris.
1986, *Introduction à l'Iconographie du Tântrisme Bouddhique*, Jean Maisonneuve, Paris.

MAMGAIN, M., D.,
1975, *Himachal Pradesh District Gazetteers. Lahul & Spiti*, Greater Punjab Press, Chandigarh.

Manusmṛti
Voir à Olivelle 2004.

MARION, Jean-Luc,
1979, «Fragments sur l'idole et l'icône», *Revue de Métaphysique et de Morale*, Vol. 4, p. 433.

Mārkaṇḍeya Purāna
Voir à Pargiter 1904.

MASKARINEC, Gregory G,
2000 [1998], *The Rulings of the Night. An Ethnography of Nepalese Shaman Oral Text*, Mandala Book Point, Kathmandu.
2009, « Conflicting Powers: Struggles, between Rulers and Oracular Mediums in Jajarkot District, Nepal », *Bards and Mediums. History, Culture and Politics in the Central Himalayan Kingdoms*, Marie Lecomte-Tilouine (éd.), Almora Book Depot, Delhi, pp. 55-61.

MATE, M. S.,
1982, « Hero-stones : the "folk" and the "classic" », in *Memorial Stones. A Study of their Origin, Significance and Variety*, Settar S. & Sontheimer Günther D. (éds.), South Asia Institute, University of Heidelberg, New Delhi, pp. 79-82.

MATHES, Klaus-Dieter,
2003, « Establishing the Succession of the Sakya Lamas of Näsar Gompa and Lang Gompa in Dolpo(Nepal) », *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, Vol. 47, Austrian Academy of Sciences Press, pp. 85-108.

MATHPAL, Yasodhar,
1995, *Rock Art in Kumaon Himalaya*, Aryan Books International, New Delhi.

MAWXELL, T. S.,
1980, « Lākhamaṇḍal and Trilokināth: The transformed functions of Hindu architecture in two cross-cultural zones of the western Himalaya », *Art International*, Vol. 24, No. 1-2, pp. 9-74.

MEISTER, Michael W.,
1976a, « Phāṁsana in Western India », *Artibus Asiae*, Vol. 38, No. 2/3, Museum Rietberg, Zurich, pp. 167-188.
1976b, « Construction and Conception: Maṇḍapikā shrines of Central India », *East and West*, Vol. 26, No. 3/4, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Rome, pp. 409-418.
1979a, « Maṇḍala and practice in Nāgara architecture in North India », *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 99, No. 2, Oriental American Society, New York, pp. 204-219.
1979b, « Juncture and conjunction: punning and temple architecture », *Artibus Asiae*, Vol. 41, No. 2/3, Museum Rietberg, Zurich, pp. 226-234.
1983, « Geometry and measure in Indian temple plans: rectangular temples », *Artibus Asiae*, Vol. 44, No. 4, Museum Rietberg, Zurich, pp. 266-296.

1985, « Symbol and Surface : masonic and pillared wall-structures in North-India », *Artibus Asiae*, Vol. 46, No. 1/2, Museum Rietberg, Zurich, pp. 129-148.
1989, « Prāsāda as palace: Kūṭina origins of the Nāgara temple », *Artibus Asiae*, Vol. 49, No. 3/4, Museum Rietberg, Zurich, pp. 254-280.
2006, « Mountain temples and temple-mountains: Masrur », *Journal of the Society of Architectural Historians*, Vol. 65, No. 1, University of California Press, Philadelphia, pp. 26-49.

MICHAUD, Éric,
2015, *Les invasions barbares. Une généalogie de l'histoire de l'art*, Gallimard, Paris.

MICHELL, George,
1988, *The Hindu Temple: an Introduction to its Forms and Meanings*, University of Chicago Press, Chicago.

MILLER, Heidi J.,
2013, « Spiraling interconnectedness: A fresh look at double-spiral-headed pins in the Indian subcontinent », *Connections and Complexity. New Approaches to the Archaeology of South Asia*, Abraham S. A. et al. (éds), Left Coast Press, Walnut Creek.

MISHRA, Krishna Chandra,
1987, *Tribes in the Mahabharata. A socio-cultural study*, National, New Delhi.

MISHRA, Tara Nanda,
1988, « The Historical Dynasties and Ancient Archaeological Sites in Nepal », *Ancient Nepal*, No. 103, Department of Archaeology, Kathmandu, pp. 6-15.
2000, « Dated Figure of King Jayavarma. The Tradition of Figure Making and The Historical Importance of This Discovery", *Ancient Nepal*, No. 146, Department of Archaeology, Kathmandu, pp. 1-23.

MONIER-WILLIAMS, M.,
1964 [1899], *A Dictionnary. English and Sanskrit*, Motilal Banarsidas, Delhi.

MONTGOMERIE, T. G.,
1875, « Extracts from a an Explorer's Narrative of His Journey from Piroragarh, in Kumaon, Via Jumla to Tadum and Back, along the Kali Gandak to British Territory », *Journal of the Royal Geographical Society of London*, Vol. 45, pp. 350-363.

MORRIS, Charles, W.,
1974, « Fondements de la Théorie des Signes », *Languages*, No. 35, 1974

MORRISON, Kathleen D. & LYCETT, Mark, T.,

1994, « Centralized power, centralized authority? Ideological claims and archaeological patterns », *Asian Perspectives*, Vol. 33, No. 2, University of Hawai'i Press, Honolulu, pp. 327-350.

NAMGAIL, Tsewang, et al.,
2017, « Himalayan Thoroughfare: Migratory Routes of Ducks over the Rooftop of the World », *Bird Migrations Across the Himalayas. Wetland Functioning Amidst Mountains and Glaciers*, Herbert H. T. Prins & Tsewang Namgail (éds.), Cambridge University Press, pp. 30-44.

NAMGYAL LAMA, Kunsang,
2013a, *Les Tsha-tsha du Monde Tibétain : Études de la Production, de l'Iconographie et des Styles des Moulages et Estampages Bouddhiques*, Thèse de Doctorat, Université Paris IV La Sorbonne, 4 Vols. Paris.
2013b, « *Tsha tsha* inscriptions: a preliminary survey », *Tibetan Inscriptions. Proceedings of a Panel Held at the Twelfth Seminar of the International Association for Tibetan Studies. Vancouver 2010*, K. Tropper K. & C. Scherrer-Schaub (éds.), Brill, Leiden, pp. 1-41.

NAMGYAL, Tseten,
2016, « Significance of 'Eight Traditional Tibetan Buddhist Auspicious Symbols/Emblems (bkra shis rtags brgyad) in day to day Rite and Rituals », *The Tibet Journal*, Vol. 41, No. 2, pp. 29-51.

NARBY, Jeremy & HUXLEY, Francis,
2018, *Anthologie du Chamanisme*, Albin Michel, Paris.

NARAHARINATH, Yogi,
1955 [VS 2012], *Itihās Prakāś,* Vol. 1, Itihas-Prakas-Mandal, Mrigasthali.
1956 [VS 2013], *Itihās Prakāś*, Vol. 2, 3 Part., Itihas-Prakas-Samgha, Mrigasthali.
1966 [VS 2022], *Itihāsprakāśma sandhipatrasangraha*, Yogapracarini, Varanasi.

NATH, R.,
1986, *Elements of Indian Art and Architecture*, The Historical Research Documentation Programme, Jaipur.

NAUTIYAL, Kanti Prasad,
1969, *The Archaeology of Kumaon (Including Dehradun)*, The Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi.
1991, *Emergence of Early Culture in Garhwal, Central Himalaya (A Study Based on Excavations at Thapli and Ranihat)*, H. N. Bahuguna Garhwal University, Srinagar.

NEELIS, Jason,

2011, *Early Buddhist Transmission and Trade Networks. Mobility and Exchange Within and Beyond the Northwestern Borderlands of South Asia*, Brill, Leiden.

Nepālikabhūpavaṃśāvalī
Voir Bajracharya, et al., 2016.

NEUMANN, Helmutt F. & NEUMANN, Heidi A.,
2012, Wall Paintings of Pang gra phug: Augusto Gansser's Cave, *The Arts of Tibetan Painting. Recent Research on Manuscripts, Murals and Thangkas of Tibet, the Himalayas and Mongolia (11th -19th century)*, Asianart.com.

OLIVELLE, Patrick,
1999, *Dharmasūtras. The Law Codes of Āpasthamba, Gautama, Baudhāyana and Vasiṣṭha*, Oxford University Press, Oxford.
2004, *The Law Code of Manu*, Oxford University Press, New York.

OPPITZ, Michael,
2013, *Morphologie der Schamanentrommel*, Voldemeer, Zürich

ORTELIUS, Abraham,
1575, *La Cosmographie universelle de tout le Monde (Theatrum Orbis Terrarum [1570])*, Michel Sonnius, Paris.

PAL, Pratapaditya,
1969, *The Art of Tibet*, The Asia Society, New York.
1974, *The Arts of Nepal*, Brill, Leiden.
1989, *Art and Architecture of Ancient Kashmir* (éd.), Marg Publications, Bombay.
2001, *Desire and Devotion. Art from India, Nepal and Tibet in the John and Berthe Ford Collection*, Walters Art Gallery, Baltimore.

PAD DKAR YID BZHIN DBANG PO,
1970, *Dbyangs 'char 'grel pa gzhan phan ngo mtshar brgyan gyi me tog*, Sonam Topgay Kazi, Gangtok.

PANDE, Badri Datt,
1993, *History of Kumaon (Kumaun Ka Itihas)*, Shree Almora Book Depot, Almora.

PANDEY, Ram Niwas,
1970, « The ancient and medieval history of Western Nepal », *Ancient Nepal*, No. 10 & No. 11, The Department of Archaeology, Kathmandu, pp. 53-63 & 45-60.
1997, *Making of Modern Nepal. A Study of History, Art and Culture of the Principalities of Western Nepal*. Nirala, Delhi.

PANDEYA, Vasudeva,
2009 [BS 2066], « Sampadko Bhaṇḍār Ḍaḍeldhurā », *Sampaḍā Nepāl*, Vol. 1, No. 1, National Heritage Preservation Monument, Kathmandu, pp. 8-30.

PANNIER, François,
1987, « Sculpture tribale de l'Himalaya », *Lettre du Toit du Monde*, No. 5.
2007, *Art Chamanique Népalais*, Galerie le Toit du Monde, Paris.
2009, *Masks of the Himalayas*, Fondation Bernard et Caroline de Watteville, 5 Continents, Milan.
2010, *Masques du Lötschental et autres masques suisses*, Fondation Bernard et Caroline de Watteville.
2019, « Cheval psychopompe & *phurbu.* Questionnements sur un objet rituel », *Lettre du Toit du Monde*, No. 27.

PANT, Gayatri Nath,
1978, Indian Arms and Armour, 2 Vols., S. Attar Singh, New Delhi.

PANT, Mahesh Raj,
1993, « On reading the Gopalārājavaṃśāvalī », *Ādarśa* No. 1, Pundit Publications, Kathmandu, pp. 17-86.
2009, "Towards a History of the Khasa Empire", *Bards and Mediums. History, Culture and Politics in the Central Himalayan Kingdoms*, Marie Lecomte-Tilouine (éd.), Almora Book Depot, Delhi, pp. 293-326.

PANT, Mahesh Raj & UNBESCHEID, Günter,
1985, « Origin and Development of Sanctuaries and their Cults in the Districts of Gorkhā and Jumlā », *Journal of the Nepal Research Center*, Vol. 7, Tribhuvan University, Kirtipur, pp. 137-139.

PARGITER, Eden F.,
1904, *The Mārkaṇḍeya Purāna. Translated with Notes*, The Asiatic Society, Calcutta.

PATIL, D. R.,
1982, « The origin of memorial stones », *Memorial Stones. A Study of their Origin, Significance and Variety*, Settar S. & Sontheimer Günther D. (éds.), South Asia Institute, University of Heidelberg, New Delhi, pp. 47-58.

PEISSEL, Michel,
1984, *L'Or des Fourmis. La Découverte de l'Eldorado Grec au Tibet*, Robert Laffont, Paris.

PETECH, Luciano,
1984, *Medieval History of Nepal (c. 750-1482)*, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Rome.

1988, [1980], « Ya-ts'e, Gu-ge, Pu-raṅ: a new study », *Selected Papers on Asian History*, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Rome, pp. 369-394.
1997, « Western Tibet: Historical Introduction », *Tabo: A Lamp for the Kingdom*, Deborah Klimburg-Salter et al. (éds.), Skira, Milan.
1999, « Historical Introduction », *Inscriptions from the Tabo Main Temple: Texts and Translations*, Luciano Petech & Christian Luczanits (éds.), Serie Orientale Roma 83, Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente, pp. 1-8.

PETIT, Marc,
2006, *La Statuaire Archaïque de l'Ouest du Népal*, Galerie Renaud Vanuxem, Paris.

PINHORN, Thomas M. C.,
1988-89, « An Ethno-Archaeological Investigation into Irrigation Agriculture and Water Systems in Mid-Western Nepal », *Ancient Nepal*, No. 107, pp. 1-5, No. 108, pp. 12-18, No. 109, pp. 1-12, No. 113, pp. 15-24 & No. 114, pp. 18-24.

PLINE L'ANCIEN,
2003, *Histoire Naturelle*, Livre VI, 2e partie, J. André et J. Filliozat (trads.), Les Belles Lettres, Paris.

POKHAREL, Bishwo K. C.,
2011 [BS 2068], *Kīrtikhamba*, Prakāśka, Kathmandu.

POLLOCK, Sheldon I.,
2007 [1984], *The Rāmāyaṇa of Vālmīki. An Epic of Ancient India*, Robert P. Goldman (éd.), 7 vols, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.

POMMARET, Françoise,
1999, « The Mon-pa revisited: In search of Mon », *Sacred Spaces and Powerful Places inTibetan Culture. A Collection of Essays*, Toni Huber (éd.), Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala, pp. 52-73.

POSTEL, Michel & COOPER, Zarine,
1999, *Bastar Folk Art. Shrines, Figurines and Memorials*, Project for Indian Cultural Studies Publication VIII, Mumbai.

PRADHAN, Riddhi,
1983, « A Glimpse of Archaeology in Nepal », *Ancient Nepal*, No. 77, pp. 1-6.

PRICE, Neil S.,
2001, *The Archaeology of Shamanism*, (éd.), Routledge, London.

PROST, Francis,

2010, « Archéologie », *Historiographies, Concepts et Débats*, Vol. 1, Gallimard, Paris, pp. 54-67.

PURCHAS, Samuel,
1614, *Purchas his Pilgrimage. Or Relations of the World and the Religions Observed in all Ages and Places Discovered, from the Creation unto this Present*, Henrie Fetherstone, Londres.

RAHUL, Ram,
1970, *The Himalayan Borderland*, Vikas Publications, Delhi.

RAI, Bhim Kumar,
2013, *Shamanism and Masto Traditional Practices of Nepal*, Rai Brothers, Kathmandu.

RAJ, Kapil,
1997, « La constitution de l'Empire de la Géographie. L'odyssée des arpenteurs de Sa Très Gracieuse Majesté, la reine Victoria, en Asie centrale », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, pp. 1153-1180.

RAJENDRAN, Kusala & RAJENDRAN, C. P.,
2011, « Revisiting the earthquake sources in the Himalaya: Perspectives on past seismicity », *Technophysics*, pp. 75-88.

RAM, Sadhu,
1950, « Ancient temples and inscription at Paleṭhī (Tehri-Garhwal) », *Siddha-Bhāratī or the Rosary of Indology*, Vishva Bandhu (éd.), V.V.R. Institute P., Hoshiarpur, Part. 2, pp. 273-277.

RAMBLE, Charles,
1993, « A Ritual of Political Unity in an Old Nepalese Kingdom. Some Preliminary Observations », *Ancient Nepal*, No. 130-133, pp. 40-58.
2008, *The Navel of the Demoness. Tibetan Buddhism and Civil Religion in Highland Nepal*, Oxford University Press, New York.

RAWAT, Deepak,
2012, *Goddess Worship in Western Himalayas*, Agam Kala Prakashan.

REEVES, Peter,
2003, « The cultural significance of fish in India: First steps in coming to terms with the contradictory positions of some key materials », *Asia Research Institute Working Paper Series*, National University of Singapor, Singapor.

REGMI, D. R.,

1960, *Ancient Nepal*, K. L Mukhopadhyay, Calcutta.
1961, *Modern Nepal. Rise and Growth in the Eighteenth Century*, Firma K. L Mukhopadhyay, Calcutta.
1965, *Medieval Nepal. Part 1 (Early Medieval Period 750-1530 A.D.)*, Firma K. L. Mukhopadhyay, Calcutta.
1983, *Inscriptions of Ancient Nepal*, Abhinav Publications, New Delhi.

REINHARD, Johan,
1974, « The Raute. Notes on a Nomadic Hunting and Gathering Tribe of Nepal » *Kailash*, Vol. 2, No. 4, pp. 233-271.
1976a, « The Ban-Rajas. A Vanishing Himalayan Tribe », *Contributions to Nepalese Studies*, Vol. 4, No. 1, pp. 1-21.
1976b, « Shamanism and Spirit Possession: The Definition Problem », *Spirit Possession in the Nepal Himalayas,* John T. Hitchcock & Rx L. Jones (éds.), Aris and Phillips, Warminster, pp. 12-21.
1976c, « Shamanism among the Raji of Southwest Nepal », *Spirit Possession in the Nepal Himalayas,* John T. Hitchcock & Rx L. Jones (éds.), Aris and Phillips, Warminster, pp. 263-293.

REITZ, Falk,
1996, « The Jasmalnātha Mahādeva Temple at Asoda (Gujarat). A Little-Known Pañcāyatana Complex », *Berliner Indologische Studien*, Vol. 9/10, pp. 421-450.
1998, *Pañcāyatana-Komplexe in Nordindien. Entstehung, Entwicklung und regionale Besonderheiten einer indischen Architekturform*, Mémoire de thèse, Freie Universität Berlin, Berlin.

RENOU, Louis & FILLIOZAT, Jean,
1985, *L'Inde Classique. Manuel d'Études Indiennes*, T. 1, Librairie d'Amérique et d'Orient Jean Maisonneuve, Paris.

RHODES, N. G., et al.,
1989, *The Coinage of Nepal. From the earliest times until 1911*, Royal Numismatic Society, Londres.

RHYS, Davis, Thomas W. & OLDENBURG, Hermann, (trad.),
1881, *Vinaya Texts*, Part. I, Clarendon Press, Oxford.

RICARDI, Theodore Jr.,
1989, « The Inscription of King Mānadeva at Changu Narayan », *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 109, No. 4, pp. 611-620.

RIVETT-CARNAC, J. H.,

1879, *Archaeological Notes on Ancient Sculpturings on Rocks in Kumaon, India, Similar to Those Found on Monoliths and Rocks in Europe, and Other Papers*, Journal of the Asiatic Society of Bengal, Calcutta.

ROȘU, Arion,
1961, « Pūrṇaghaṭa et le Symbolisme du Lotus dans l'Inde », *Arts Asiatiques*, Vol. 8, No. 3, pp. 163-194.

ROUSSELEAU, Raphaël,
2009, « L'invention de « l'art tribal » de l'Inde : Verrier Elwin 1951 », *Cannibalismes disciplinaires. Quand l'histoire de l'art et l'anthropologie se rencontrent*, Thierry Dufrêne et Anne-Christine Taylor (éds.), Musée du quai Branly-INHA, Paris, pp. 123-132.

DA ROVATO, Giuseppe,
1790, « An Account of the Kingdom of Ne'pa'l », *Asiatic* Researches, Vol. 2, Calcutta, pp. 241-253.

ROWAN, Yorke M.,
2012, « Beyond Belief: The archaeology of religion and ritual », *American Papers of the American Anthropological Association*, Vol. 21, Issue 1, pp. 1-10.

DE SAINT BARTHOLOME, Paulinus, (da San Bartolomeo, Fra Paulinus)
1800, *A Voyage to the East Indies: Containing and Account of the Manners, Customs, &c. of the Natives, With a Geographical Description of the Country*, J. Davis, Londres.

DE SALES, Anne,
1991, *Je Suis Né de vos Jeux de Tambours. La religion chamanique des Magar du Nord*, Société d'Éthnologie, Nanterre.

SAMUEL, Geoffrey,
1995, *Civilized Shamans. Buddhism in Tibetan Societies*, Mandala Book Point, Kathmandu.

SANDERSON, Alexis,
2009, « The Śaiva Age. The rise and dominance of Śaivism during the Early Medieval Period », *Genesis and Development of Tantrism*, Shingo Einoo (éd.), Institute of Oriental Studies, University of Tokyo, Tokyo, pp. 41-349.

SĀNKRITYĀYANA, Rahula,
1938, « Search for Sanskrit Mss. In Tibet », *Journal of the Bihar and Orissa Research Society*, Vol. 24, Part. 4, pp. 137-163.

SARKAR H. & Pande B. M.,

1999, *Symbols and Graphic Representations in Indian Inscriptions*, Aryan Books Depot International, New Delhi.

VAN SCHAIK, Sam,

2013, « Dating Early Tibetan Manuscripts: A Paleographical Method », *Scribes, Texts and Rituals in Early Tibet and Dunhuang: Proceedings of the third Old Tibetan Studies Panel held at the seminar of the International Association for Tibetan Studies*, Brandon Dotson et. al. (éds.), Vancouver, pp. 119-135.

2014, « Towards a Tibetan Palaeography: Developing a Typology of Writing Styles in Early Tibet », *Manuscripts Cultures: Mapping the Field*, Jörg B. Quenzer et. al, (éds.), De Gruyter, Berlin, pp. 300-337.

SCHLINGLOFF, Dieter,

2013, *Fortified Cities of Ancient India. A Comparative Study*, Anthem Press, Londres.

SCHMIDT, B.,

1993, « Dendrochronological Research in South Mustang », *Ancient Nepal*, No. 130-133 : 20-33.

SEARS, Tamara I.,

2007, « Śaiva monastic complexes in twelfth-century Rajasthan: The Pāśupatas and Cāhamānas at Menāl », *South Asian Studies*, Vol. 23, pp. 107-126.

2014, *Worldly Gurus and Spiritual Kings. Architecture and Asceticism in Medieval India*, Yale University Press, New Haven.

SEBILLAUD, Pauline & Xiaoxi, Liu,

2016, « Une ville Jurchen au temps des Ming (XIVe-XVIIe siècle) : Huifacheng, un carrefour économique et culturel » *Arts Asiatiques*, T. 71, pp. 55-76.

SEN, Jahar,

1971, « India's trade with Central Asia via Nepal », *Bulletin of Tibetology,* Vol. 8, No. 2, pp. 21-40.

SETHI, S. M. & Chauhan, Hari

2006, *Fountain Stone Slabs of Chamba*, Literary Circle, Jaipur.

2009, *Temple Art of Chamba. Stone Temples, Sculptures and Fountain Stone Slabs*, Indus Publishing Company, New Delhi.

SETTAR, S. & GANIHAR, F. A.,

1982, « Artists of memorial stones: Cālukya-Hoysaḷa », *Memorial Stones. A Study of their Origin, Significance and Variety*, S. Settar & Günther-Dietz Sontheimer (éds.), South Asia Institute, University of Heidelberg, New Delhi, pp. 319-338.

SHAMASASTRY, R., (trad.),
Date non disponible, *Kauṭilya's Arthashastra.*

SHANKS, Michael & TILLEY, Christopher,
1993 [1987], *Re-Constructing Archaeology. Theory and Practice*, Routledge, Londres & New-York.

SHARMA, Devendra,
2007, *Tribal Coins of Ancient India*, Aryan Books International, New Delhi.

SHARMA, Dilli Raj,
1997, « Vir Khamba of western Nepal », *Contributions To Nepalese Studies*, Vol. 24, No. 1, pp. 57-70.
2000, « A note on some typical architectural designs of western Nepal », *Contributions To Nepalese Studies*, Vol. 27, No. 2, pp. 201-217.
2010, « Simaraungarh, a hidden heritage site of Central Terai, Nepal », *Heritage Nepal*, Vol. 1, No. 3, pp. 43-47.
2012, *Heritage of Western Nepal. Art and Architecture*, Centre for Nepal and Asian Studies, Kathmandu, 2012.

SHARMA, Indra Datt,
1950, « Theory and practice of diplomacy in ancient Indian international law », *Siddha-Bhāratī or the Rosary of Indology*, Vishva Bandhu (éd.), V.V.R. Institute P., Hoshiarpur, Part. 2, pp. 282-4.

SHARMA, Mahesh,
2009, *Western Himalayan Temple Records. State, Pilgrimage, Ritual and Legality in Chambā*, Brill, Leiden.

SHARMA, Prayag Raj,
1972, *Preliminary study of the Art and Architecture of the Karnali Basin*, West Nepal, CNRS, Paris.
1974, « The divinities of the Karnali Basin in Western Nepal » in *Contributions to the Anthropology of Nepal*, C. von Fürer Haimendorf (éd.), Warminster, pp. 244-260.

SHARMA, Sudhakar,
2004, *The Heritage of Buddhist Pāla Art*, Aryan Books International, New Delhi.

SHUKLA, Rakesh,
2006, « Judicial Pronouncements and Caste », *Economic and Political Weekly*, Vol. 41, No. 42, pp. 4411-4414.

SHRESTHA, Mandakini,

2010, « Chandan Nath Temple. A cultural heritage », *Heritage Nepal*, Vol. 1, No. 3, pp. 12-17.

SHRESTHA, Shiva Raj,
1999, « Khaptad Region in Mythology », *Ancient Nepal*, No. 143, pp. 21-30.
2001, « Vedic-Aryan Entry Into Contemporary Nepal (A Pre-Historical Analysis Based on the Study of Puranas) », *Ancient Nepal*, No. 147, pp. 1-8.

SHRESTHA-SCHIPPER, Satya,
2003, *Religion et Pouvoir chez les Indo-Népalais de l'Ouest du Népal (Jumla)*, Thèse de Doctorat, Université Paris X.
2009, « Territories, Politics and Mediums in Jumla », *Bards and Mediums. History, Culture and Politics in the Central Himalayan Kingdoms*, Marie Lecomte-Tilouine (éd.), Almora Book Depot, Delhi, pp. 62-77.

SIRCAR, D. C.,
1971, *Studies in the Geography of Ancient and Medieval India*, Motilal Banarsidas, Delhi.

SIHLÉ, Nicolas,
2018, « Why Hair Needs to be Long. Religious Identity, Embodied Divinity and Power among the Repkong Tantrists (North-East Tibet) », *Ateliers d'Anthropologie*, No. 45, https://journals.openedition.org/ateliers/10562#bodyftn5.

SIMONS, Angela,
1993, « Trial Excavation of a Cave System in Muktinath Valley », *Ancient Nepal*, No. 130-133, pp. 1-19.

SINGH, Ram Charitra Prasad,
1968, *Kingship in Northern India. (Cir. 600 A.D.–1200 A.D.)*, Motilal Banarsidass, Delhi.

SIUDMAK, John,
2013, *The Hindu-Buddhist Sculpture of Ancient Kashmir and its Influences*, Brill, Leiden.

ŚLĄCZKA, Anna Alexandra,
2007, *Temple Consecration Rituals in Ancient India. Text and Archaeology*, Brill, Leiden.

SLUSSER, Mary Shepherd,
1998 [1982], *Nepal Mandala. A Cultural Study of the Kathmandu Valley*, Vol. 1 & 2, Mandala Book Point, Kathmandu.

SLUSSER, Mary Shepherd, et al.,
2013 [2002], *Patan Museum Guide*, The Patan Museum, Lalitpur.

SMEDT, Paul de,
2000, *Divine Support. Ghurras Wooden Churning-rod Holders from Nepal*, Book Faith India, Delhi.

SMITH, Vincent A.,
1897, « The Birthplace of Gautama Buddha », *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, July, pp. 615-621.

SNELLGROVE, David,
1959, *The Hevajra Tantra. A Critical Study*, Oxford University Press, Londres.

SOMPURA, Kantilal F.,
1968, *The Structural Temples of Gujarat (upto 1600 A.D)*, Ahmedabad, Gujarat University.

SOMPURA, Prabhashankar O. & DHAKY, Madhusudan,
2010, « A temple for ascending to heaven », *Art in Translation*, Vol. 2, No. 1, pp. 79-86.

SONTHEIMER, Günther-Dietz,
1982, « On the memorials to the dead in the tribal area of Central India », *Memorial Stones. A Study of their Origin, Significance and Variety*, S. Settar & Günther-Dietz Sontheimer, South Asia Institute, University of Heidelberg, New Delhi, pp. 87-99,
2004a, « Some memorial monuments of Western Indian », *Essays on Religion, Literature and Law*, Heidrun Bruckner et al. (éds.), Manohar, New Delhi, pp. 123-156.
2004b, « Hero- and Satī- stones of Maharashtra », *Essays on Religion, Literature and Law*, Heidrun Bruckner et al. (éds.), Manohar, New Delhi, pp. 243-304.

SØRENSEN, Per, K.,
1994, *Tibetan Buddhist Historiography. The Mirror Illuminating the Royal Genealogies. An Annotated Translation of the XIVth Century Tibetan Chronicle: rGyal-rabs gsal-ba'i me-long*, Harrassowits Verlag, Wiesbaden.

SRINIVAS, M. N.,
1965 [1952], *Religion and Society Among the Coorgs of South India*, Calcutta Press, Bombay.

SRIVASTAVA, K. M.,
1979, « Kapilavastu and Its Precise Location », *East and West*, Vol. 29, No. 1/4, pp. 61-74.

STAAL, Frits,
1983, *Agni, the Vedic Ritual of the Fire Altar*, Asian Humanities Press, Berkeley.

STEIN, Márk Aurél,
1900, voir à Kalhaṇa.

STEIN, Rolf A.,
2011 [1962], *La Civilisation Tibétaine*, L'Asiathèque, Paris.

SUBEDI, Rajaran,
2001 [VS 2058], *Achhāmko Itihās*, Śṛī Vaidhanāthchetra Prakāśan Samiti, Kathmandu.

TAGARE, Ganesh Vasudeo,
1958-1959, *The Brahmāṇḍa Purāṇa*, 5 Vols., Motilal Banarsidass, Delhi.

TAKEKAWA, John, Y., et al,
2017, « Goose Migration across the Himalayas: Migratory Routes and Movement Patterns of Bar-headed Geese », *Bird Migrations Across the Himalayas. Wetland Functioning Amidst Mountains and Glaciers*, Herbert H. T. Prins & Tsewang Namgail (éds.), Cambridge University Press, pp. 15-29.

TALUQDAR OF OUDH, A, (trad.)
1916-1917, *The Matsya-Puranam*, Sudhîndrâ Nâtha Vasu, 2 Vols., Allahabad.

TAMBIAH, Stanley Jeyaraja,
1968, « The Magical Power of Words », *Man*, Vol. 3, No. 2, pp. 175-208.
1970, *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand*, Cambridge University Press, Cambridge.
1978, « The Buddhist conception of kingship and its historical manifestations: a reply to Shapiro », *The Journal of Asian Studies*, Vol. 37, No. 4, pp. 801-809.

TEWARI, Rakesh,
2010, *Valabhī Temples in North-India*, Aryan Books International, New Delhi.

TERRY, Edward,
1655, *A Voyage to East-India wherein some things are taken notice of, in our passage thither, but many more in our abode there, within that rich and most spacious empire of the Great Mogul*, J. Martin & J. Allestrye, Londres.

THAKUR, Laxman S.,
1986, « Architectural and Sculptural Art of Himachal Pradesh: The Case Study of Hat Koti Temples », *East and West*, Vol. 36, No. 1/3, pp. 247-262.
1990a, « The Khaśas: an early Indian tribe », *A panorama of Indian culture. Professor A. Sreedhara Menon felicitation volume*, K. K. Kusuman (éd.), Mittal Publications, New Delhi, pp. 285-295.
1990b, « Application of Vāstupuruṣamaṇḍala in the Indian temple architecture: an analysis of the Nāgara temple plans of Himachal Pradesh », *Artibus Asiae*, Vol. 50, No. ¾, pp. 263-284.

1996, *The architectural heritage of Himachal Pradesh. Origin and development of temple styles*, Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi.
2002, « Exploring the Hidden Buddhist Treasures of Kinnaur (Khu Nu): A Study of the Lha Khang Chen Mo, Ribba », Buddhist Art and Tibetan Patronage. Ninth to Fourteenth Centuries, D. Klimburg-Salter & E. Allinger (éds.), Brill, Leiden, pp. 29-44.

THEVENOT, Jean de,
1684, *Troisième Partie des Voyages de M. de Thevenot, contenant la relation de l'Indostan, des nouveaux Mogols & des autres Peuples & Pays des Indes*, Claude Barbin, Paris.

THEVENOT, Melchisédech,
1696, *Relations de Divers Voyages Curieux, qui n'ont point este publiées, et qu'on a traduit ou tiré des Originaux des Voyageurs François, Espagnols, Allemands, Portugais, Anglois, Hollandois, Persans, Arabes & autres Occidentaux, données au public par les soins de feu M. Melchisedec Thevenot*, T. 1, Thomas Moette, Paris.

TIEFFENTHALER, Joseph & ANQUETIL-DUPERRON, Abraham Hyacinthe,
1784, *Carte Générale du Cours du Gange et du Gagra*, Paris
1786, *Description Historique et Géographique de l'Inde*, Vol. 1, Chrétien Sigismond Spener, Berlin.
1787, *Description Historique et Géographique de l'Inde*, Vol. 2, Pierre Bourdeaux, Berlin.
1788, *Description Historique et Géographique de l'Inde*, Vol. 3, Pierre Bourdeaux, Berlin.

TOFFIN, Gérard,
1987, « Dieux du Sol et Démons dans les Religions Himalayennes », *Études Rurales*, No. 107/108, pp. 85-106.
2005, « La forêt dans l'imaginaire des populations de l'Himalaya népalais », *Revue de l'Histoire des Religions*, Vol. 222, No. 2, pp. 177-207.

TONG, Tao,
2008, *The silk roads of the northern Tibetan plateau during the early middle ages (from the Han to Tang dynasty) as reconstructed from archaeological and written sources*, mémoire de doctorat, Eberhard Karls Universität Tübingen.

TONG, Tao & LI, Linhui,
2016, « The Himalayan gold masks from the Eurasian perspective », *Chinese Archaeology*, No. 16, pp. 85-90.

TORCHARD, Marianne,
2000, *L'Archéologie : Haut-lieu de la Pensée Mythique*, Centre Régional d'Archéologie d'Alet, Saint-Malo.

TOURNADRE, Nicolas,

2013, « The Tibetic languages and their classification », *Trans-Himalayan Linguistics: Historical and Descriptive Linguistics of the Himalayan Area*, De Gruyter, Berlin.

TROPPER, K.,
2008, *The Founding Inscription in the gSer khaṅ of Lalung (Spiti, Himachal Pradesh).* Dharamsala.

TUCCI, Guiseppe
1955, « The Secret Characters of the Kings of Ancient Tibet », *East and West*, Vol. 6, No. 3 : 197-205.
1956, *Preliminary Report On Two Scientific Expeditions in Nepal*, Rome.
1962, *Nepal. The Discovery of the Malla*, E. P. Dutton & Co., New York.

TUTTLE, Gray & SCHAEFFER, Kurtis R., (éds.),
2013, *The Tibetan History Reader*, Columbia University Press, New York.

UNBESCHEID, Günter,
1987, « A God's Journey. The Paṛheli of the God Lāmā from Lekhpur (Sĩjā) », *Kailash*, Vol. XIII, pp. 49-99.

UPRETI, Nathu Ram,
1969, *Folk Art of Kumaon*, Ministry of Home Affairs, New Delhi.

VAISHNAVA, Yamunadatta D.,
1992, *Khaskura (Old Pahari) Dictionary, with an Introduction on Khaskura and Khasas in History (from earliest times to 1835 A.D.)*, P. C. Dwadash Shreni & Co., Aligarh.

VAJRĀCĀRYA, Gautam Vajra,
1976, *Hanūmāṇḍhokā rājadarabāra*, The Institute of Nepal and Asian Studies, Tribhuvan University, Kathmandu.

VAJRACARYA, Dhanavajra & MALLA, Kamal P.,
1985, *The Gopālarājavaṃśāvalī*, Nepal Research Center Publication 8., Franz Steiner Verlag, Weisbaden.

VASARI, Giorgio,
1900 [1551], *Les Vies des plus excellents Peintres, Sculpteurs et Architectes*, Charles Weiss (trad.), T. 1, Dorbon-Ainé, Paris.

VASSILKOV, Yaroslav V.,
2010, « Pre-Mauryan "Rattle-Mirrors" with artistic designs from Scythians burial mounds of the Altai region in the light of Sanskrit Sources », *Electronic Journal of Vedic Studies*, Vol. 17, No. 2, pp. 1-25.

2011, « Indian “Hero Stone” and the earliest anthropomorphic stelae of the Bronze Age », *The Journal of Indo-European Studies*, Vol. 39, No. 1 & 2, pp. 194-229.

VERBEKE, Gérard,
1946, « Comment Aristote conçoit-il l’immatériel ? », *Revue Philosophique de Louvain*, T. 44, Vol. 2, pp. 205-236.

VERNANT, Jean-Pierre,
1990, « Figuration et image », *Mètis. Anthropologie des Mondes Grecs Anciens*, vol. 5, n°1-2, pp. 225-238.

VERNIER, Martin & BRUNEAU, Laurianne,
2017, « Evidence of Human Presence in the Himalayan Mountains: New Insights from Petroglyphs », *Bird Migrations Across the Himalayas. Wetland Functioning Amidst Mountains and Glaciers*, Herbert H. T. Prins & Tsewang Namgail (éds.), Cambridge University Press, pp. 319-332.

VIDYAVINODA, Vinoda Vihari,
1914, « Two Inscriptions from Bodh-Gaya », *Epigraphia Indica*, Vol. XII, Superintendent Government Printing, Calcuta, pp. 27-30.

VIENNOT, Odette,
1968, « Le problème des temples à toit plat dans l’Inde du nord », *Arts Asiatiques*, To. 18, pp. 23-84.

Viṣṇupurāṇa
Voir à Wilson 1865.

VISVANATHAN, Meera,
2014, « From the “Lekhaka” to the Kāyastha: Scribes in Early Historic Court and Society », *Proceedings of the Indian History Congress*, Vol. 75, pp. 34-40.

VITALI, Roberto,
1990, *Early Temples of Central Tibet*, Serindia Publications, Londres.
1996, *The Kingdoms of Gu.ge Pu.hrang. According to mNga’.ris rgyal.rabs by Gu.ge mkhan.chen Ngag.dbang grags.pa*, Tho.ling gtsug.lag.khang lo.gcig.stong ‘khor.ba’i rjes.dran.mdzad sgo’i go.sgrig tshogs.chung, Dharamsala.
2012, *A Short History of Mustang (10th-15th century)*, Amnye Machen Institute, Dharamsala.

VOGEL, Jean-Philippe,
1994 [1911], *Antiquities of Chamba State*, Vol 1 & 2, Archaeological Survey of India, New Delhi.

1962, *The Goose in Indian Literature and Art*, E. J. Brill, Leiden.

VON ROSPATT, Alexander,
2009, « The Sacred Origins of the Svayambhūcaitya and the Nepal Valley. Foreign Speculation and Local Myth », *Journal of the Nepal Research Centre*, Vol. XIII, pp. 33-89.

VON SCHROEDER, Ulrich,
1981, *Indo-Tibetan Bronzes*, Visual Dharma, Hong Kong.
2001, *Buddhist Sculptures in Tibet*, 2 Vols., Visual Dharma Publications, Hong Kong.
2010, *Buddhist Sculptures from the Alain Bordier Foundation*, Visual Dharma, Hong Kong.

VON SCHROEDER, Heidi & Ulrich,
2009, *Tibetan Art from the Alain Bordier Foundation*, Visual Dharma, Hong Kong.

WADDELL, Laurence Austine,
1905, *Lhasa and its Mysteries. With a Record of the Expedition of 1903-1904*, John Murray, New York.

WAGHORNE, Joanne, Punzo,
1996 [1985], « Introduction », *Gods of Flesh, Gods of Stone. The Embodiement of Divinity in India*, J. P. Waghorne & N. Cutler (éds.), Columbia University Press, New York : 1-7.

WAKANKAR, Vishnu Shridhar,
2005, *Painted Rock Shelters of India*, Directorate of Archaeology, Archvies and Museums. Government of Madhya Pradesh, Bhopal.

WALCKENAER, Charles Athanase (Baron),
1845, « Notice historique sur la vie et les ouvrages de M. le Major Rennell », *Mémoires de l'Institut Royal de France*, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris, T. 14 : 225-243.

WALLER, Derek,
1990, *The Pundits. British Exploration of Tibet and Central Asia*, The University Press of Kentucky, Lexington.

WALSH, Ernest Herbert Cooper,
1907, « The Coinage of Tibet », *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, Vol. 2, No. 2, pp. 11-23.

WALTER, Damian,

2001, « The medium of the message : Shamanism as localised practice in the Nepal Himalayas », *The Archaeology of Shamanism*, Neil S. Price (éd.), Routledge, Londres, pp. 105-119.

WANG, Hanchi,
2017, « China Guardian 2017 Autumn Action: Grand masterpiece - the pinnacle of art of the Kasher-Morro dynasty » («「中国嘉德 2017 秋拍」恢弘巨制——迦舍-摩罗王朝艺术的巅峰之作 »), kknews.cc, https://kknews.cc/culture/peke458.html.

WARDER, Anthony Kennedy,
1988, *Indian Kāvya Litterature*, Vol. V, Motilal Banarsidass, Delhi.

WATERHOUSE, David M., (éd.),
2004, *The Origins of Himalayan Studies. Brian Houghton Hodgson in Nepal*, Routledge Curzon, New York.

WATTERS, David E.,
2006 [2005], « Notes on Kusunda Grammar: A language isolate of Nepal", Himalayan Linguistics. Archive 3, pp. 1-182.

WEI, Huo,
2007, « NEWLY DISCOVERED EARLY BUDDHIST GROTTOS IN WESTERN TIBET », *Discoveries in the Western Himalayas. Essays on History, Literature, Archaeology and Art*, Ami Heller & Giacomella Orofino (éds.), pp. 23-39.

WELCH BJAALAND, Patricia,
2014, « The Wild Goose in Classical Buddhist Art », *Arts of Asia*, Vol. 44, No. 1, pp. 98-106.

WESSELS, C.,
2008 [1924], *Early Jesuit Travellers in Central Asia. 1603-1721*, Low Price Publications, Delhi.

WILLIS, Michael D.,
1994, *The Archaeology of Hindu Ritual: Temples and the establishment of the gods »*, Cambridge University Press, Cambridge.

WILSON, Horace Hayman,
1865, *The Vishńu Puráńa. A System of Hindu Mythology and Traditions*, Vol. 2, Trübner & Co. Londres.

WINKLER, Walter F.,

1996 [1976], « Spirit Possession in Far Western Nepal », *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*,Vikas Publishing House, New Delhi : 244-262.

WRIGHT, Daniel,
1877, *History of Nepal with and Introductory Sketch of the Country and People of Nepal*, Cambridge University Press, Cambridge.

YASUNO, Hayami,
2018, *Manifesting Gods and Remedial Faults. The Masta Cult of Western Nepal*, Vajra Books, Kathmandu.

YATRI, Purnaprakash Nepal,
1983, « Khaśa-samrāt nāgarāja ra śriīpālī vaṃśavalī », *Ancient Nepal*, No. 77, Kathmandu, pp. 1-12.

YOELI-TLALIM, Ronit,
2018 , « A Tibetan image of Divination: Some Contextual Remarks », *Imagining Chinese Medicine,*Brill, Leiden, pp. 429-440.

Sources cinématographique et numériques

FÜRER-HAIMENDORF, Christopher von,
1972, *Trading Societies of Western Nepal,* film, United Kingdom : The Royal Anthropological Institute.

KELLY, Thomas, L. & GABBAY, Alex,
2003, *In Search for Zhang-Zhung*, film, Kalpa Group Production.

LECOMTE-TILOUINE, Marie,
2009, *Bards and Mediums*, DVD, Almora Book Depot, Delhi.

OPPITZ, Michael,
1981, *Schamanen im Blinden Land*, film, Wieland Schulz-Keil, New-York.
2015, *Rit Reize*, film.

TSHEWANG, Kemi & RAMBLE, Charles,
2018, *To Subjugate a Vampire*, film, https://www.youtube.com/watch?v=QzI22fqXkYk.

TSETEN, Kesang,
2015, *Castaway Man*, film, Shunyata Film Production, Kathmandu.