

LE BRAS, Gabriel (éd.)

1980 *Les ordres religieux actifs*, Paris, Flammarion.

ROZENBERG, Guillaume

2005 *Renoncement et puissance. La quête de la sainteté dans la Birmanie contemporaine*, Genève, Éditions Olizane.

SÉGUY, Jean

1999 *Conflit et utopie, ou réformer l'Église. Parcours wébérien en douze essais*, Paris, Éditions du Cerf.

TURNER, Victor W.

[1969] 1990 *Le phénomène rituel. Structure contre-structure*, Paris, Presses universitaires de France.

CHAPITRE XXVI

Bouddhisme tibétain et monachisme de masse

Melvyn C. GOLDSTEIN

Le monachisme, fondamental dans les philosophies bouddhiques du Mahāyāna comme du Theravāda, est présent partout où le bouddhisme existe. Le Tibet ne faisait pas exception et possédait une institution monastique qui adhérait aux normes bouddhiques élémentaires en matière d'idéologie et de code de discipline, *vinaya*. Cependant, le monachisme tibétain différait nettement d'autres formes de monachisme bouddhique en vertu d'un principe que j'ai appelé « monachisme de masse » – qui met l'accent sur le recrutement et le soutien leur vie entière de très gros effectifs de moines célibataires (Goldstein, 1998b : 15). Cette étude examine le monachisme tibétain et l'institution du monachisme de masse tels qu'ils ont existé à l'époque moderne, avant leur remplacement par les institutions socialistes en 1959¹.

Le monachisme au Tibet

Les systèmes politiques ont des idéologies qui résument et rationalisent leurs prémisses essentielles. Au Tibet, l'État moderne, dirigé par le dalaï-lama et l'ordre (*sect*) Gelug (des « Bonnets Jaunes »), fut fondé en 1642 après des décennies d'intenses conflits sectaires avec un ordre rival (Kargyu). Le nouveau régime était basé sur un système de valeurs qui privilégiait les activités et les objectifs religieux. Non seulement le dirigeant, le cinquième dalaï-lama – et après lui les dalaï-lamas suivants –, était considéré comme l'incarnation réelle du Bodhisattva Avalokiteshvara, mais les moines servaient comme fonctionnaires aux côtés des laïcs, administrant avec eux le pays. En outre, à partir du XVIII^e siècle, on en vint à choisir les régents qui gouvernaient durant la minorité des dalaï-lamas dans les rangs des lamas incarnés. C'est pourquoi les Tibétains concevaient leur régime comme un système dans lequel « la religion et la politique/le gouvernement étaient réunis »².

L'un des objectifs primordiaux du nouveau gouvernement théocratique du dalaï-lama fut de soutenir et de faire s'accroître le bouddhisme, en particulier son propre ordre des Bonnets Jaunes. La promotion du bouddhisme était conçue comme essentielle pour le bien du Tibet, ce que le gouvernement tibétain exprima de façon saisissante à la date tardive de 1946 dans une lettre diplomatique qu'il envoya au gouvernement chinois : « Il

1. Le monachisme tibétain existe toujours au Tibet mais sous une forme atténuée en raison de restrictions gouvernementales sur le nombre de moines. Sur la question du bouddhisme dans le Tibet contemporain, cf. Goldstein, 1998a et b.

2. En tibétain *chos srid gnyis ldan* ou *chos srid gnyis 'brel*.

y a beaucoup de grandes nations sur cette terre qui ont atteint un niveau de richesse et de puissance sans précédent, mais il n'y a qu'une seule nation qui soit dédiée au bien-être de l'humanité dans le monde [à travers la pratique de rituels de prière conduits par des moines] et il s'agit de la terre religieuse du Tibet qui entretient un système à la fois spirituel et temporel» (Goldstein, 1989 : 816).

Cette religiosité se mesurait au nombre de moines célibataires et de monastères, c'est-à-dire au nombre d'hommes qui avaient renoncé au mariage et à la famille pour devenir membres de communautés monastiques, faisant ainsi le premier pas d'un long cheminement vers le développement spirituel et l'éveil. Par conséquent, une forte valeur était attachée au fait d'œuvrer pour qu'il y ait le plus possible de moines³. Chaque homme devenu moine était une victoire pour le bouddhisme et une réaffirmation de l'engagement du Tibet à exalter la religiosité. Sans surprise, les Tibétains ne pensaient pas seulement que la condition de moine était intrinsèquement supérieure au statut de séculier, mais que tous les moines, même ceux que l'on aurait pu qualifier de « marginaux » ou de « mauvais », étaient supérieurs à leurs congénères laïques. Plusieurs proverbes tibétains énoncés par des moines l'illustraient. Par exemple, l'un d'eux affirmait : « Le pire dans la vie religieuse est mieux que le meilleur dans la vie séculière »⁴. Et un autre : « Tout ce qui vient s'adosser à une montagne d'or deviendra de l'or »⁵, ce qui signifiait que la valeur inhérente au monachisme était si grande (« de l'or ») que le simple fait d'être dans un monastère améliorait grandement l'homme.

L'état théocratique au Tibet n'était pas simplement là pour administrer ses territoires en vue du bien-être de son peuple ou pour développer la richesse et le pouvoir du pays par rapport à ses voisins, mais avant tout pour encourager un grand nombre d'hommes à renoncer au mariage, à la famille et à la vie séculière, et à prendre les vœux monastiques pour le salut de l'individu et la gloire de la religiosité tibétaine. Le monastère se dressait physiquement et métaphoriquement tel un mur refoulant la parenté si prégnante dans la vie séculière des communautés villageoises, et la remplaçant en son enceinte par une culture alternative avec une vie sociale dominée par l'immédiateté des pratiques et des rites religieux. Le Tibet traditionnel, par définition, mesurait son succès – son PIB prémoderne si l'on veut – spirituellement, en fonction du nombre de moines, de monastères et de rituels de prière qu'il engendrait, et non pas matériellement à travers la quantité de laine, peaux et autres marchandises qu'il produisait et exportait. Pour l'élite religieuse tibétaine, la contribution unique du Tibet à l'humanité reposait sur le fait qu'il entretenait le « monachisme de masse ». Le monachisme au Tibet n'était donc pas le domaine réservé, transcendant, d'une infime élite autosélectionnée, mais un phénomène de masse. La taille plutôt que la qualité était l'ultime critère permettant de mesurer l'impact du monachisme.

La démographie du monachisme

Nous ne disposons pas de véritables données sur le nombre de moines et de monastères qui existaient au Tibet il y a quatre cents ans quand, en 1642, le cinquième dalaï-lama

3. Bien sûr, il y avait également des nonnes et des monastères de femmes au Tibet, mais ceux-ci étaient moins nombreux et n'étaient pas considérés comme importants.

4. 'Jig rten rab la chos ba'i mtha' skyes.

5. Gang zhig gser gyi ri la bsnye 'gyur na' de yi 'dabs chags thams cad gser la 'gyur.

arriva au pouvoir, même si son premier ministre, Desi Sangye Gyatso, dans son histoire de l'ordre des Bonnets Jaunes (*Vaidurya Serpo*, « le Béryl Jaune »), en 1694, mentionne l'existence de 1 807 monastères et 97 538 moines (tous ordres confondus, et en incluant le Kham mais pas l'Amdo)⁶. Pour les périodes ultérieures, selon l'estimation du gouvernement tibétain en exil, il y avait 2 700 monastères et 115 000 moines en 1951, soit environ 20 à 30 % des hommes (10 à 15 % de la population totale)⁷. Le chiffre de 2 700 devait inclure de nombreux temples (*lhakhang*) qui n'étaient dirigés que par un ou deux moines, sinon le nombre moyen de moines par monastère – seulement quarante – serait trop faible. Des rapports du gouvernement chinois déclarent également que des enquêtes conduites dans les années 1950 ont révélé l'existence de plus de 2 700 monastères et temples et de 120 000 moines, soit environ 24 % de la population masculine⁸. Bien qu'il s'agisse manifestement de simples estimations, elles présentent d'intéressantes similarités et, d'une manière générale, révèlent l'ampleur du monachisme de masse dans le Tibet traditionnel. Par comparaison, en Thaïlande, autre société bouddhiste importante, seuls quelque 1 à 2 % de la totalité des hommes étaient moines et la plupart d'entre eux ne l'étaient ni à plein-temps ni à vie (Tambiah, 1976 : 266-267).

Une autre façon d'évaluer l'étendue du monachisme tibétain consiste à observer ses grands centres monastiques. Il est clair que le Tibet était, à l'époque moderne, le pays ayant les plus grands monastères du monde et, dans les années 1950, parmi les nombreux monastères tibétains, un certain nombre, une quinzaine peut-être, étaient de gros établissements de plus d'un millier de moines. Les Tibétains y voyaient la preuve de la grandeur de leur système monastique. Dans et autour de la capitale du Tibet par exemple, il y avait trois énormes sièges monastiques des Bonnets Jaunes – Drepung, Sera, Ganden – qui abritaient un total d'environ 20 000 moines. Drepung à lui seul comptait quelque 10 000 moines. Par comparaison, Lhasa, la capitale et la plus grande ville, n'avait que 30 000 habitants environ. D'importants centres monastiques existaient également dans d'autres parties du Tibet politique, tel que le monastère de Tashilhunpo à Shigatse, ainsi qu'à l'extérieur, au Qinghai (monastère de Kumbum), au Gansu (monastère de Labrang) et dans le Kham (Litang, Derge, Batang). D'autres ordres bouddhiques tibétains comme les Sakyapa et les Karmapa avaient également de gros monastères, mais nous ne traiterons ici que de l'ordre dominant des Bonnets Jaunes.

Pendant, créer une société bouddhiste avec un large segment monastique supposait qu'il y eût des milliers et des milliers d'hommes prêts à couper leurs attaches avec la société laïque et la vie de famille pour adopter une existence à part dans une communauté de moines célibataires où chacun se considère comme évoluant par lui-même, « comme un unique bâtonnet d'encens ». À cette fin, le Tibet développa des mécanismes efficaces pour recruter un grand nombre de moines, les socialiser dans une culture alternative et les retenir dans le célibat.

6. Dunggar, 1991 : 75. En 1733, une enquête de la dynastie Qing signalait qu'il y avait 3 477 monastères et 356 230 moines (*op. cit.* : 76), mais ces chiffres paraissent trop élevés.

7. Goldstein, 1998b : 15 [http://www.tibet.org/Activism/Rights/religion.html, consulté le 02/05/2007].

8. Information office of the State council. « Tibet's march toward modernization », White Paper China Daily, le 8 novembre 2001. À présent, il y a des restrictions sur le nombre de monastères et de moines en Chine mais le gouvernement chinois signale qu'il y a encore 1 700 monastères, temples et autres sites d'activités religieuses, comptant plus de 46 000 moines bouddhistes [White paper http://english.people.com.cn/features/tibetpaper/tibet.html, consulté le 16/04/2007].

Recrutement et organisation monastiques

Au Tibet, les moines étaient presque toujours recrutés quand ils étaient de très jeunes enfants, par l'intermédiaire de leurs parents ou tuteurs. Il était important qu'ils fussent enrôlés avant toute expérience de rapport sexuel avec des filles, c'est pourquoi ils étaient amenés au monastère très jeunes, habituellement entre six et douze ans. Ce que ces garçons éprouvaient personnellement à l'idée de s'engager à vie dans le célibat monastique n'était pas considéré comme important et, fondamentalement, on les faisait moines sans égard pour leur personnalité, leur tempérament ou leurs inclinations.

Certains parents abordaient le sujet avec leur fils, mais la plupart se contentaient de l'informer de leur décision. Officiellement, les règles monastiques exigeaient que les moines fussent consentants et le monastère demandait solennellement à chaque nouvel arrivant s'il voulait être moine. Mais ce n'était en fait qu'une simple formalité. Dans les faits, si un jeune moine trouvait difficile l'entrée dans la vie monastique et essayait de s'enfuir, le monastère ne voyait pas dans cette fuite la preuve que le garçon refusait d'être moine. Loin de laisser partir les moineillons fugueurs, il envoyait inmanquablement de plus vieux moines les chercher pour les ramener vigoureusement. Les parents approuvaient cette façon de faire, de sorte que, même si l'un d'entre eux parvenait à rentrer chez lui, il ne recevait généralement ni compréhension ni soutien, mais une réprimande et un renvoi immédiat au monastère. En fin de compte, le processus de socialisation monastique fonctionnait et, parmi les nombreux moines qui racontaient leurs péripéties de fugue, aucun ne trouvait rétrospectivement ces méthodes abusives. Ils riaient au contraire d'avoir été stupides au point de vouloir abandonner la condition de moine dans leur jeunesse. Traditionnellement, les Tibétains estimaient que les jeunes garçons ne pouvaient pas comprendre à quel point être moine était un privilège et qu'il revenait à leurs aînés de veiller à leur faire profiter de cette excellente opportunité⁹. Cette idée, bien sûr, facilitait grandement la mise en œuvre du monachisme de masse.

Le système de recrutement des moineillons existait non seulement dans les trois grands sièges monastiques des Bonnets Jaunes, autour de Lhasa, mais aussi dans les milliers de petits monastères éparpillés dans tout le Tibet et dans les régions tibétaines, du point de vue ethnique, du Qinghai, Sichuan, Gansu et Yunnan.

Recruter de jeunes garçons comme moines à vie avait un sens du point de vue de l'idéologie du monachisme de masse, mais posait des problèmes concrets sur le plan de la vie quotidienne. Les monastères tibétains n'étaient pas administrés comme des collectivités avec des cantines qui auraient fourni la nourriture à tous leurs membres. Les moines ne vivaient pas davantage de la quête quotidienne de leur nourriture. Bien plutôt, ils avaient la responsabilité individuelle de fournir leur alimentation et de cuisiner leurs propres repas¹⁰. Les jeunes moineillons avaient donc besoin d'un adulte pour s'occuper d'eux au moins jusqu'à l'adolescence, jusqu'à ce qu'ils soient capables de vivre indépendants. Le

9. Une autre catégorie de moines venait dans les trois grands sièges monastiques, à Lhasa, quand ils étaient de jeunes adultes, après avoir passé leur enfance à étudier les bases dans de lointains monastères. Ces moines, appelés *tharingga* («ceux du lointain»), s'organisaient légèrement différemment des moines entrés au monastère quand ils étaient enfants : ils étaient autosuffisants et étaient censés retourner dans leur monastère d'origine après avoir terminé leurs études supérieures.

10. Les moines recevaient un salaire du monastère plusieurs fois par an mais, de façon générale, ce salaire n'était pas suffisant pour subsister.

mécanisme mis en œuvre à cette fin consistait à placer les jeunes moines auprès de moines plus âgés, autrement dit à les intégrer dans ce que nous pourrions considérer comme des maisons de moines (*shagshang*). Ces dernières fonctionnaient en grande partie comme les maisons laïques villageoises ayant une hiérarchie interne en matière d'autorité et combinant corésidence et coopération économique. Le vieux moine qui était à la tête d'une maison de moines devait gérer les finances et élever le garçon, en lui assurant logement, nourriture, discipline, etc. À son tour, le moine cadet était obligé de remettre au chef de maison tous les revenus qu'il percevait comme aumône ou salaire du monastère, exactement comme les membres des familles laïques versaient tous leurs gains, quels qu'ils fussent, à leur maison. Comme dans les maisons laïques, le moine cadet exécutait tous les travaux exigés par le moine chef de maison, par exemple balayer, aller chercher de l'eau, etc. Les maisons de laïcs et de moines étaient donc structurellement et fonctionnellement similaires, à une différence près, évidente : les maisons de moines étaient uniquement composées d'hommes et se perpétuaient non pas par le mariage, la sexualité et la procréation mais selon le choix réfléchi de leur chef¹¹.

Les parents tibétains cherchant à faire de leur fils un moine devaient trouver parmi leurs amis ou dans leur famille un moine plus âgé disposé à le prendre et à assumer la responsabilité de sa subsistance. Dans certains cas, le vieux moine et le garçon étaient apparentés et s'étaient éventuellement déjà rencontrés, mais dans d'autres cas, par exemple si le garçon était l'enfant de l'ami d'un ami, ils n'avaient eu aucun contact ou lien préalables. Bien que les membres des maisons monastiques eussent parfois des liens de parenté, ce n'était en rien une nécessité.

D'ailleurs, la relation entre les moines aînés et cadets d'une maison ne s'exprimait pas à travers la terminologie de parenté laïque, pas plus que la terminologie de parenté n'était utilisée dans le monastère entre les moines¹². Dans les maisons, ils utilisaient plutôt, d'une manière fictive, la formule monastique essentielle de «maître-disciple». Par exemple, chaque jeune moine dans une maison parlait du moine plus âgé comme de son «maître» (*gegen* ou *gen*) et le moine plus âgé disait à son tour qu'il avait un ou deux «disciples» (*gidru*). Cependant, personne dans le monastère ne confondait les maîtres «tuteurs» à la tête des maisons avec les vrais «enseignants», et le terme de référence officiel pour les désigner était en fait *dopderra gegen* (*lto ster ba'i dge rgan*), que l'on traduit par «les maîtres qui donnent la nourriture». Quant aux vrais enseignants, ils étaient connus comme *beja gegen* (*dpe cha dge rgan*) ou «maîtres qui enseignent les textes religieux». Parfois, un seul et même moine âgé assumait les deux rôles.

Même si leur durée d'existence était variable, les maisons de moines perduraient en général jusqu'à la mort du moine aîné. S'il n'y avait qu'un seul jeune moine dans la maison, il héritait habituellement des biens et de l'appartement, mais s'il y en avait plusieurs, le chef de maison précédent devait désigner l'un d'eux pour devenir le nouveau chef

11. En réalité, les relations homosexuelles entre les plus vieux moines et leurs jeunes pupilles n'étaient pas inexistantes dans les grands sièges monastiques. Il y avait aussi des relations «sexuelles» à long terme entre les moines plus âgés qui vivaient dans les maisons, mais cette question dépasse le propos de cet article. Disons simplement ici que les moines tibétains ne considéraient les relations homosexuelles comme un manquement au vœu de célibat que si elles impliquaient la pénétration d'un orifice tel que l'anus. Bien qu'ils ne fussent pas complètement acceptables, les rapports homosexuels, qui étaient donc généralement pratiqués entre les cuisses, étaient largement tolérés dans les grands centres monastiques.

12. Pour un exemple d'utilisation d'une pseudo-parenté dans un monastère taoïste, dans la Chine contemporaine, cf. Herrou, 2005.

de maison. Souvent la maison accueillait à ce moment-là un autre jeune moine, ce qui assurait sa continuité à travers les générations. Ainsi, ces maisons de moines restaient en général unies par des sentiments mutuels d'attachement et d'affection qui se renforçaient au fil des décennies. De façon ironique, alors que l'institution des maisons de moines devait permettre aux moineillons de rompre très jeunes leurs attaches avec la société laïque et d'être facilement intégrés aux communautés monastiques, elle créait simultanément un système qui, dans une certaine mesure au moins, entretenait des liens et une dépendance durables.

Dans le même temps, les liens de parenté réelle n'étaient pas totalement rompus quand les garçons devenaient moines. Non seulement, comme cela a été mentionné plus haut, certains d'entre eux étaient placés dans des maisons de moines avec un vieux parent, mais les moines entretenaient des liens distendus avec leurs familles. À certaines étapes du cycle de vie du moine, sa famille pouvait participer à son soutien en envoyant de la nourriture à la maison de moines, alors qu'à d'autres étapes, un moine prospère pouvait à l'inverse assister les membres de sa famille, comme l'illustre l'exemple qui suit.

Dans cet exemple, un moine adulte qui venait tout juste de progresser dans la hiérarchie monastique utilisa son nouveau poste pour aider une parente pauvre, en prenant deux de ses fils au monastère de Drepung afin de la décharger de deux bouches à nourrir :

Juste après être devenu intendant (*nangnyer*) pour le *Chiso* [le principal gérant du monastère dans son ensemble] de Loseling, j'appris que ma tante maternelle [une nomade] qui vivait à Damshung était devenue très pauvre. C'est pourquoi, quand elle et son mari me demandèrent de leur rendre visite, je pris un congé de quinze jours et je partis. Ils... voulaient montrer aux autres dans la communauté que leur neveu était maintenant un officiel puissant. [...]

À mon arrivée, je découvris qu'ils étaient extrêmement démunis. Ils ne possédaient ni moutons ni chèvres et n'avaient que quelques animaux en location. Ils étaient donc très pauvres. Le père cousait des vêtements fourrés (*bagsa*) et la mère déterrait des *droma* (pommes de terre douces sauvages) et les vendait. Ils avaient plus d'enfants que d'animaux... Je fis un nouveau vêtement fourré pour l'un des jeunes garçons et je l'emmenai alors à Lhasa comme membre de ma maison de moines [au monastère]. Ce garçon était très intelligent en sorte que je me dis qu'il était préférable de ne pas en faire un moine tout de suite. Au lieu de cela, je l'envoyai dans une école privée de Lhasa pour apprendre à lire et à écrire [l'écriture cursive]. Plus tard on pourrait faire de lui un moine et il pourrait devenir un haut officiel dans le monastère car il maîtriserait bien l'écriture cursive¹³. L'année suivante je dis à ma tante de m'envoyer un autre de ses fils. Il n'était pas aussi intelligent que le premier si bien que j'en fis directement un moine à Drepung. Je trouvai un moine pauvre qui vivait seul et je lui dis : « S'il te plaît, garde ce garçon comme disciple. Je suis le serviteur de quelqu'un [le *Chiso*] et je ne peux pas être d'un grand secours à la maison maintenant, mais chaque année je vais te donner 2,5 *khe*¹⁴ de farine et 2,5 *khe* d'orge pour aider à sa subsistance. Plus tard [quand tu deviendras vieux], ce garçon sera une aide pour toi. Le moine pauvre dit "d'accord" et le prit. » Il accepta d'être le maître (*gegen*) [en sorte que le garçon devint membre d'une maison avec un maître tuteur (*dopderra gegen*) qui ne lui était pas apparenté] (interview, 1991, M.0142.01, Drepung, Tibet).

13. Drepung n'enseignait pas à ses moines la calligraphie propre à l'écriture cursive, utilisée par les officiels du gouvernement tibétain et par les plus hauts d'entre les officiels monastiques qui s'occupaient de gérer les biens du monastère, en sorte que les moines qui visaient de tels postes devaient apprendre cette calligraphie par eux-mêmes.

14. Le *khe* (*khal*) est une unité de volume traditionnelle, équivalente à environ 31 livres d'orge.

Parmi les maisons de moines, une catégorie se distinguait : les grandes maisons (*labrang*) de lamas incarnés. À la différence des maisons de moines ordinaires, ces dernières se perpétuaient toujours à travers les générations, leur direction étant transmise par réincarnation. En d'autres termes, quand mourait le lama incarné qui était à la tête du *labrang*, on pensait qu'il se réincarnerait dans un nourrisson qui devenait le nouveau chef/propriétaire du *labrang* lorsqu'il était reconnu quelques années plus tard. En attendant la majorité de la nouvelle incarnation, la direction réelle du *labrang* était entre les mains de moines intendants et gérants.

Les motifs parentaux

Les raisons pour lesquelles des parents faisaient d'un fils un moine étaient multiples. Comme nous l'avons déjà signalé, c'était valorisé culturellement, même si le garçon ne devenait pas un grand penseur ou pratiquant religieux. Sa simple présence dans un monastère lui bénéficierait dans cette vie et dans ses vies futures. C'était donc un moyen de donner à un fils un statut prestigieux qui exigeait peu en comparaison du labeur imposé par la vie villageoise et qui exemptait le garçon des corvées dues à son seigneur. En même temps, la condition monastique créait du « mérite » positif pour les parents. Un moine nomade racontait que, dans sa région, on considérait que faire d'un fils un moine était équivalent à édifier un stûpa pour l'acquisition de mérite (interview, 1991, M.0030.01, Drepung, Tibet).

Une deuxième motivation en faveur de l'enrôlement d'un fils résultait de la divination de lamas incarnés ou de moines. Quand leurs enfants étaient malades, les parents consultaient fréquemment un devin. Parfois, le praticien prescrivait pour remède la propitiation d'un dieu identifié comme cause de la maladie mais en d'autres occasions, sa prescription exigeait des parents qu'ils promettent de consacrer plus tard ce garçon à la vie monastique. De la même façon, en cas de maladie, des parents priaient quelquefois tout seuls leur divinité protectrice et s'engageaient, si elle épargnait leur fils, à en faire un moine.

Un troisième type de situation se présentait lorsqu'un jeune garçon manifestait une prédilection pour les moines. Un tel garçon pouvait, par exemple, passer son temps avec un oncle moine quand il rendait visite à la famille et pleurer quand son parent moine partait, réclamant de l'accompagner. Si l'oncle l'encourageait et exhortait la famille à faire du garçon son disciple-pupille dans sa maison monastique, la famille acceptait généralement. Dans certaines familles, oncles et neveux devenaient membres d'un monastère (et d'une maison de moines) par tradition, génération après génération.

Un quatrième type de situation, extrêmement courant, consistait pour des parents à faire de leur fils un moine dans une stratégie de gestion des ressources humaines de la famille visant à minimiser les probabilités de fragmentation du groupe familial et de division des terres à la génération suivante. Dans le Tibet rural, la famille de base était (et est toujours) une famille souche étendue créée par le mécanisme de la polyandrie fraternelle (deux frères ou plus prenant une même épouse) ou de la monogamie. La polyandrie fraternelle est un équivalent fonctionnel de la primogéniture en ce qu'elle cherche à produire un seul héritier. Puisqu'il n'y a qu'une seule épouse par génération et que tous les frères sont considérés comme pères conjointement, tous les enfants de l'épouse forment un ensemble unique d'héritiers. À la génération suivante, les enfants mâles feront ensemble

un mariage polyandre. Ce type de famille souche empêche que chacun des fils ne prenne sa propre épouse, que ce soit au sein de la famille natale ou en établissant une nouvelle famille, néolocale.

Marier tous les fils de façon polyandre n'était pas toujours possible à cause de différences d'âge entre les frères. Par exemple, si l'aîné de trois frères avait vingt-trois ans, le frère suivant dix-sept et le plus jeune frère seulement douze ans (plusieurs filles étant nées entre les fils), les parents pouvaient décider qu'il allait être trop difficile pour leur plus jeune fils de s'intégrer dans le mariage une fois devenu adulte en sorte qu'ils ne mariaient de façon polyandre que leurs deux fils aînés. Cherchant à créer un seul ensemble d'héritiers par génération, ils n'amenaient pas de seconde épouse dans la maison pour leur plus jeune fils mais l'envoyaient plutôt hors de la maison, soit en faisant de lui un moine, soit en le mariant plus tard dans une famille n'ayant que des filles. Une conséquence non voulue de ce système était un excédent de filles célibataires. Approximativement, 25 % des femmes entre vingt et quarante ans ne se mariaient pas et vivaient séparément, vieilles filles ou mères célibataires (si elles avaient eu des aventures et des enfants)¹⁵.

La pauvreté était également un facteur très important qui poussait les parents à faire de leurs fils des moines. Les Tibétains très pauvres ayant de nombreux enfants avaient deux moyens principaux d'équilibrer leurs revenus avec leurs besoins vitaux. Le premier consistait à faire d'un (ou de plusieurs) fils un (des) moine(s), ainsi que l'a illustré le cas de la nomade décrit plus haut. Le second était d'envoyer de jeunes fils et filles dans d'autres maisons comme domestiques. En pareil cas, les enfants vivaient avec cette autre famille et étaient nourris par elle. Souvent un petit salaire annuel, sous forme de grain, revenait à leurs parents.

Enfin, un dernier type de recrutement monastique, très différent, découlait du droit qu'avaient certains monastères, si le nombre de leurs moines descendait en dessous d'un certain seuil, de réquisitionner les garçons telle une taxe obligatoire, appelée *tratre* (*grwa khral*) ou «taxe des moines».

Structure et fonction d'un grand monastère

Le Tibet était un vaste pays avec d'importantes différences régionales et quatre ordres bouddhiques majeurs, qui avaient chacun leurs propres monastères. En outre, il existait un ordre tibétain non bouddhique, connu sous le nom de Bon, qui avait également une tradition monastique. Ces ordres avaient de grands centres monastiques (tels que Drepung, Sera et Ganden), mais ils étaient également représentés dans des régions isolées à travers de nombreux petits monastères. Parmi ces derniers, certains étaient complètement indépendants tandis que d'autres étaient affiliés aux grands sièges monastiques. Il est donc difficile de généraliser le propos à «tous» les monastères, même si tous, indépendamment de leur taille et de leur renommée, recrutaient les moines quand ils étaient enfants.

Dans le but d'illustrer plus avant le «monachisme de masse» tibétain, nous allons maintenant prendre comme exemple le mégamonastère de Drepung, avec ses 10 000 moines. Les grands monastères étaient des institutions complexes qui, sur le plan interne, étaient structurés comme des lignages segmentaires, divisées en sous-unités monastiques semi-autonomes appelées *tratsang*. À Drepung, ces sous-unités étaient au nombre

15. Sur la polyandrie tibétaine et la famille, cf. Goldstein, 1971a et b, 1976a et b, 1978 et 1987.

de quatre : Gomang, Loseling, Deyang et Ngagpa. Dans la littérature, les *tratsang* sont habituellement appelés «collèges» en raison de certaines similarités avec les universités anglaises comme Oxford, qui étaient également constituées d'un certain nombre d'unités semi-autonomes. Comme les étudiants s'inscrivaient dans l'un des collèges d'Oxford, les jeunes garçons s'inscrivaient dans l'un des collèges de Drepung, bien que l'usage du terme collège soit trompeur dans la mesure où les *tratsang* n'étaient pas intrinsèquement des écoles, mais plutôt des communautés d'hommes célibataires, qui y demeuraient toute leur vie.

Le monastère de Drepung avait peu d'emprise sur ses quatre collèges constitutifs qui avaient chacun en propre un domaine, des serfs, des fonds, des dotations, des représentants officiels, un programme d'enseignement, des moines et un abbé. Mais le monastère dans son ensemble avait également ses propres domaines, fonds et officiels administratifs, et était dirigé par le comité des abbés en fonction et des ex-abbés (des différents collèges).

Chaque collège monastique était lui-même subdivisé sur le plan interne en un certain nombre de *khamtsen*, unités de résidence semi-autonomes, dûment nommées, qui avaient également leurs propres ressources et représentants officiels. Le collège de Gomang, par exemple, avait 16 *khamtsen* en 1959, dont l'un, Hamdong, comptait à lui seul quelque 2 000 moines. Les nouveaux moines étaient affiliés à des unités *khamtsen* en fonction de leur région natale afin que les moines en provenance de contrées lointaines, aux dialectes non standards, fussent logés avec d'autres de la même région¹⁶. Individuellement, les moines appartenaient donc à un *khamtsen*, qui faisait partie d'un collège, qui lui-même dépendait du monastère dans son ensemble. Les individus avaient par conséquent des allégeances transversales. Deux moines pouvaient avoir la même allégeance institutionnelle globale (Drepung) mais différentes allégeances collégiales, ou la même affiliation collégiale mais une affiliation à des *khamtsen* différents. Néanmoins, en dépit de cette similarité avec le système de parenté segmentaire, aucune idéologie de parenté n'était utilisée, de la même manière qu'aucune n'était en usage dans les universités comme Oxford.

Les 10 000 moines de Drepung étaient divisés en deux larges catégories – ceux qui étudiaient un programme officiel de théologie et de philosophie bouddhiques et ceux qui ne le faisaient pas. Les premiers, connus sous le nom de *pechawa*, étaient une petite minorité, environ 10 % de la population totale des moines. Ces «moines érudits» suivaient un long cursus d'une durée approximative de quinze ans (Anon, 1986). Le programme dans chaque collège utilisait un ensemble légèrement différent de textes, mais en fin de compte tous couvraient les mêmes matières. À Gomang, Loseling et Deyang, les moines érudits se rencontraient trois fois par jour pour s'exercer au débat dans le parc de plein air, clos, de leurs collèges respectifs, appelé *chôra* ou jardin du *dharma*. Dans le but de maîtriser le difficile cursus et d'obtenir le diplôme supérieur de *geshe*, des moines du monde bouddhiste tibétain dans son ensemble (y compris de la Mongolie) venaient à Drepung. La grandeur intellectuelle de la tradition monastique de l'ordre des Bonnets Jaunes se mesurait à l'éclat de ces moines érudits.

Cependant, l'écrasante majorité des moines, dits «moines ordinaires» (*tramang* ou *tragyü*), ne suivaient pas ce cursus ardu et n'étaient pas impliqués dans des études académiques. Beaucoup ne lisaient guère plus de un ou deux livres pour les offices, et dans

16. Les moines originaires de régions lointaines étaient plus vicieux et étaient entrés dans l'ordre monastique dans leur région natale, en sorte qu'ils étaient traités très différemment par les enseignants tuteurs et les maisons de moines.

les faits certains étaient totalement analphabètes, n'ayant mémorisé que quelques prières de base. Dans leurs jeunes années (comme une sorte de «taxe du nouveau moine»), ces moines étaient astreints à des travaux monastiques, par intermittence, mais, en dehors de cela, ils étaient libres de faire ce qu'ils voulaient dans le cadre général des règles monastiques (*vinaya*).

En dépit de leur engagement en faveur de l'idéologie du monachisme de masse, les moines tibétains devaient subvenir à leurs propres besoins. En général, leurs revenus provenaient de plusieurs sources combinées : 1) le salaire de leur monastère/collège/*khamtsen* (qui, en lui-même, n'était habituellement pas suffisant pour subsister); 2) les aumônes données aux moines individuellement lors des assemblées de prière; 3) le revenu de leur propre travail; 4) le soutien de leur famille natale sous forme de nourriture. De nombreux moines passaient en réalité une somme de temps considérable occupés à des activités rémunératrices parmi lesquelles figuraient des métiers comme la confection ou la médecine, le service à d'autres moines, le commerce, ou même quittaient le monastère durant les périodes agricoles surchargées afin de travailler pour des agriculteurs.

Cette situation a de quoi surprendre puisque les mégamonastères comme Drepung étaient propriétaires d'immenses domaines et de serfs. Selon les statistiques chinoises de 1959, 36,8% de la surface totale des terres cultivées au Tibet étaient détenus par les monastères et les lamas (24% par les familles aristocratiques et 38,9% par le gouvernement lui-même). On dit que le monastère de Drepung possédait 185 domaines seigneuriaux, 20 000 serfs, 300 zones de pâturage et 16 000 nomades qui avaient chacun des familles de paysans qui leur étaient attachées héréditairement, travaillant la terre du monastère (ou du collège) sans rémunération, à titre de corvée¹⁷. De plus, en l'absence de banques au Tibet, les monastères comme Drepung, qui avaient d'énormes capitaux, prêtaient de l'argent et du grain à des taux d'intérêt très élevés. Chaque année, à l'époque des moissons, des quantités de moines partaient dans les zones rurales du pays pour percevoir le paiement des intérêts et du capital. Le revenu issu de ces ressources et activités aurait pu assurer complètement la subsistance des moines, mais, pour l'essentiel, il n'était pas affecté à ce but.

Au lieu de cela, Drepung, et ses collèges constitutifs (etc.), consacrait une part substantielle de ses revenus au financement de rituels et d'assemblées dédiées à la psalmodie des prières. De telles cérémonies de prière étaient des réunions solennelles, dans d'immenses halls d'assemblée, qui impliquaient tous les moines membres de l'unité patronnant l'événement (le monastère dans son ensemble, le collège ou le *khamtsen*). L'image de milliers de moines assis en de longues rangées, psalmodiant ensemble des prières pour le bénéfice de l'humanité, était chérie des Tibétains, qui y voyaient l'une des fonctions les plus importantes du monastère. Cependant, ces sessions de prière étaient coûteuses puisque, durant les pauses dans les psalmodies, du thé au beurre était servi à chacun des moines présents. Par conséquent, patronner les assemblées de prière requérait la préparation quotidienne de thé pour plusieurs milliers de moines, ce qui exigeait la fourniture par le monastère de grandes quantités de beurre, de thé et de bois. Cela représentait l'une des plus grosses dépenses du monastère.

Bien sûr, les mégamonastères comme Drepung auraient pu limiter le nombre de moines qu'ils acceptaient, afin de pouvoir les financer tous convenablement, tout en

17. White paper [<http://english.people.com.cn/features/tibetpaper/tibet.html>, consulté le 16/04/2007], page 1. Epstein (1983) cite 151 domaines et 540 zones de pâturage.

continuant à organiser les cérémonies de prière. À une certaine époque, le gouvernement tibétain avait effectivement essayé de plafonner le nombre de moines (la limite pour Drepung, par exemple, avait été fixée à 7700). Mais les monastères n'en tinrent pas compte et continuèrent à autoriser tous ceux qui s'y engageaient. Dans l'idéologie du monachisme de masse, avoir de gros effectifs était la priorité et, dans l'ensemble, la façon dont les moines finançaient ce dont ils avaient besoin en plus de leur salaire monastique était considéré comme leur problème personnel.

Les moines les plus affectés par l'insuffisance de financement étaient ceux qui s'étaient engagés à étudier la théologie bouddhique à plein-temps, c'est-à-dire les moines érudits. Ils ne recevaient pas de fonds spéciaux du monastère et, à cause des lourdes charges que représentaient leurs études, ils n'avaient pas de temps pour se livrer au commerce ou à d'autres activités rémunératrices. Par conséquent, ils ne vivaient généralement que de leur salaire monastique et des aumônes, et étaient contraints de mener des vies extrêmement frugales, à moins de pouvoir trouver de riches bienfaiteurs pour compléter leur revenu ou d'être eux-mêmes nantis, comme les lamas incarnés. Les récits abondent à Drepung de célèbres moines érudits si pauvres qu'il leur fallait manger l'aliment de base – *tsamba* (farine d'orge grillé) – avec de l'eau plutôt que du thé ou, pire, qu'ils en étaient réduits à manger la pâte des offrandes rituelles (*torma*) en reste.

Traditionnellement, les grands monastères comme Drepung, Sera et Ganden étaient ainsi remplis de moines très différents, certains riches, certains pauvres, les uns se consacrant à l'étude, les autres impliqués dans l'administration, travaillant dans les métiers les plus variés, d'autres encore faisant très peu de choses et subsistant tout juste.

Quitter le monastère

Le recrutement des jeunes moines sans égard pour leurs souhaits et pour leurs personnalités entraînait d'inévitables problèmes d'adaptation. Les moines avaient le droit de quitter l'ordre monastique et ce dès lors qu'ils étaient de jeunes adultes, autour de vingt ans. Il fallait de puissants mécanismes pour retenir la plupart d'entre les moines qui n'étaient pas certains de vouloir vivre une vie de célibat; le système monastique était structuré à cette fin. D'une part, tandis que les moines jouissaient d'un haut statut, les ex-moines étaient quelque peu méprisés. D'autre part, les grands monastères ne mettaient généralement pas en place de strictes restrictions sur le comportement ni n'exigeaient la réussite en matière d'éducation. Plutôt que de se débarrasser promptement de tous les novices qui semblaient inadaptés à une vie rigoureuse de prière, d'étude et de méditation, le système monastique tibétain n'expulsait les moines que s'ils avaient commis un meurtre ou s'ils se livraient à des rapports hétérosexuels. Les novices ou les moines n'étaient pas tenus de passer des examens pour rester dans le monastère, même si cela était requis pour accéder aux statuts intellectuels les plus élevés dans la hiérarchie monastique. Les moines qui n'avaient aucun intérêt pour les études ou la méditation étaient aussi bienvenus que les moines érudits virtuoses. Même les moines totalement analphabètes étaient accueillis parce que, dans l'idéologie du monachisme de masse, eux aussi avaient accompli la rupture décisive vis-à-vis des attaches de la vie séculière. Les moines

de Drepung rendaient compte de leur grande diversité à l'aide d'un dicton concis : « Dans l'océan il y a des poissons et des grenouilles »¹⁸.

En outre, le fait de quitter le monastère posait des problèmes économiques. Quand ils y entraient, les moines perdaient tous leurs droits sur la ferme familiale, en sorte que ceux qui en sortaient devaient trouver une nouvelle source de revenu. En partant, ils reprenaient leur statut initial de serf et étaient donc astreints aux corvées vis-à-vis de leur seigneur. En revanche, s'ils demeuraient moines, leurs besoins économiques de base étaient satisfaits sans avoir à travailler trop dur. Tous ces facteurs rendaient à la fois plus facile et plus avantageux le fait pour les moines de rester au monastère.

Comme cela a été dit plus haut, les dirigeants monastiques étaient convaincus que, puisque l'État tibétain était avant toute chose le défenseur et le protecteur de la religion, les besoins et les intérêts de la religion avaient la primauté. Et puisque le monachisme de masse représentait la grandeur de la religion tibétaine, ils pensaient que le système politico-économique n'existait que pour en faciliter la mise en œuvre et qu'eux, et non le gouvernement, étaient les mieux à même de juger des intérêts de la religion à court et long terme. Ainsi, il en allait de leur devoir et de leur droit religieux d'intervenir à chaque fois qu'ils sentaient que le gouvernement agissait contre les intérêts de la religion, ce qui les amenait à prendre parti dans les affaires politiques et à entrer en conflit avec le dalaï-lama/régent et le gouvernement. Même si le dalaï-lama et le gouvernement approuvaient en principe le monachisme de masse, ils n'eurent pas moins de fréquents désaccords sur des questions spécifiques. En 1946 par exemple, quand le gouvernement embaucha un enseignant anglais et ouvrit une nouvelle école à Lhasa pour mieux préparer le Tibet à traiter avec le monde moderne, les moines de Lhasa perçurent ces nouveautés comme un risque pour la prédominance de la religion et protestèrent, menaçant les étudiants de coups et blessures. Le gouvernement céda rapidement, et l'école fut dissoute après quelques semaines¹⁹.

La domination de l'idéologie du monachisme de masse dans le Tibet traditionnel est illustrée de façon très vivante par une grave dispute qui se produisit à Drepung en 1958, soit une année avant le soulèvement de Lhasa qui mit fin au système traditionnel.

La dispute de Gomang

Nous l'avons dit, les moines de Drepung n'étaient pas tenus de passer des examens pour demeurer membres de la communauté monastique, et seuls 10% environ des moines étaient activement engagés dans le cursus d'études bouddhiques qui conduisait au diplôme de *geshe*. Dans le collège Gomang de Drepung, le nombre de moines qui recevaient annuellement le diplôme de *geshe* tomba si bas qu'il en vint à poser problème et à mettre dans l'embarras l'abbé du collège, comme nous l'expliqua le maître des psalmodies (*umdze*) du collège de Gomang de l'époque :

Durant le mandat de six ans de chaque abbé, on attendait la production d'une soixantaine de *geshe*. Mais au collège Gomang, au cours des dernières années, seuls deux, trois ou quatre obtenaient leur diplôme chaque année. C'est pourquoi, le gouvernement demanda à

18. Sur la façon dont les valeurs des moines changent lorsqu'ils avancent en âge, cf. Goldstein et Tsarong, 1985.

19. Cf. Goldstein, 1989.

Drepung pourquoi il y avait si peu de *geshe*, quand dans le passé il y en avait eu tant. Après examen, nous avons découvert... que le nombre de *geshe* produits déclinait parce que, de façon générale, seulement 100 à 200 parmi les 4 000 moines et plus du collège de Gomang étaient engagés dans une étude active. En sorte que nous avons décidé que nous devions faire quelque chose pour inverser cette tendance (Goldstein, 1998a: 34).

L'une des raisons de ce déficit tenait à la politique de Drepung de ne pas fournir de soutien financier spécial aux moines qui poursuivaient des études théologiques à plein-temps, comme cela a été expliqué plus tôt.

Néanmoins, très peu de gens dans le monastère étaient favorables à l'idée de fournir un revenu complémentaire aux moines érudits ou de forcer tous les moines à étudier et à passer les examens. En fait, la plupart d'entre eux, en particulier les moines du commun et les moines administrateurs, estimaient que les moines érudits étudiaient pour leur propre bénéfice, et non pour le bien-être du monastère, et donc qu'ils ne méritaient rien de spécial. Les moines érudits n'étaient pas mieux considérés que les « moines du commun ». Par conséquent, les réformateurs du collège de Gomang décidèrent que le meilleur moyen était de procéder indirectement. Ils persuadèrent l'abbé d'instaurer une nouvelle règle en déplaçant le site de paiement des salaires monastiques au jardin du *dharma* où les moines érudits débattaient. La logique qui motivait ce déplacement était expliquée par l'un des meneurs de cette faction réformatrice : « Nous pensions que si nous distribuions les salaires dans le jardin du *dharma*, davantage de moines y viendraient et, si nous faisons ceci continuellement, alors certains d'entre ces moines allaient s'habituer au jardin du *dharma* [et allaient venir même en dehors des distributions de salaires, et s'intéresser aux études]. »

La nouvelle règle énoncée par l'abbé avait pour but d'amener tous les moines, même les moines administrateurs, à se rendre au jardin du *dharma* et à s'asseoir pendant les prières qui précédaient la session de débat, avant de percevoir leurs salaires. Bien qu'ils ne fussent pas tenus d'étudier ou de participer aux débats, ni même d'être présents au jardin du *dharma* durant le reste de l'année, cette injonction produisit un tollé de la part des moines officiels qui s'occupaient du travail administratif du collège. À leur instigation, de nombreux moines du commun se mobilisèrent, faisant valoir que les règles du monastère étaient sacrées et ne pouvaient pas être changées.

Cette controverse divisa les moines du collège de Gomang et conduisit finalement à la violence, quand une foule de moines en colère fit irruption par la force dans une réunion qui se tenait sur cette question et traîna trois des meneurs réformateurs à l'extérieur où ceux-ci furent ligotés à des piliers et frappés avant d'être emprisonnés. En fin de compte, le gouvernement du dalaï-lama intervint et libéra les moines mais, tout en expulsant les meneurs des deux factions, pro et antiréforme, il ne força pas les moines à aller au jardin du *dharma* pour percevoir leurs salaires. Le programme de réforme avait donc échoué parce que le principe fondamental de l'idéologie du monachisme de masse mettait tous les moines sur un pied d'égalité, indépendamment de leur savoir ou de leur spiritualité.

*
* *

En conclusion, le système monastique tibétain était une forme particulière du monachisme bouddhique qui donnait la priorité à l'intégration de larges effectifs de jeunes garçons dans une culture monastique et une société alternatives, exigeant leur engagement

à une vie dans le célibat. Cette orientation, que j'ai appelée « monachisme de masse », avait pour objectif premier de donner l'opportunité de devenir moine à un très grand nombre d'hommes, même si beaucoup d'entre eux n'étudieraient jamais la religion en profondeur ni ne s'engageraient dans une méditation sérieuse. Nous l'avons dit, environ 90 % des moines dans les centres monastiques importants comme Drepung n'étaient pas des « moines érudits », étudiant activement la philosophie bouddhique pour accéder au diplôme supérieur de *geshe*. Mais du point de vue émique, en se coupant de la vie séculière, en renonçant au mariage et à la famille et en devenant membres des communautés monastiques, tous les moines avaient fait à parts égales le premier pas décisif dans l'avancement religieux. Le monachisme au Tibet ne se focalisait pas sur la production de quelques grands moines érudits, mais plutôt sur la création des conditions nécessaires pour offrir à un grand nombre de garçons l'opportunité de devenir moines à vie. Certains étudieraient et débattraient aux niveaux intellectuels les plus élevés, d'autres participeraient seulement aux assemblées de prière, en psalmodiant des textes mémorisés, et certains ne feraient pas même cela. Mais on considérerait que tous avaient pris, avec succès, le difficile engagement de suivre l'enseignement du Bouddha et de laisser le monde séculier derrière eux.

Jusqu'à sa fin, en 1959, ce système de monachisme de masse fut extrêmement prospère, créant et soutenant les plus grands monastères dans le monde moderne et la plus grande proportion de moines célibataires à plein-temps.

Références

- ANON
1986 «The education of a monk», *Chö-Yang: The voice of Tibetan religion and culture*, 1 (1), pp. 41-45.
- EPSTEIN, Israel
1983 *Tibet transformed*, Beijing, New World Press.
- DUNGGAR LOSANG TRINLEY
1991 *The merging of religious and secular rule in Tibet*, Beijing, Foreign Languages Press.
- GOLDSTEIN, Melvyn C.
1971a «Stratification, polyandry and family structure in Tibet», *Southwestern Journal of Anthropology*, 27 (1), pp. 64-74.
1971b «Serfdom and mobility: An examination of the institution of "human lease" in traditional Tibetan society», *Journal of Asian studies*, XXX (3), pp. 521-534.
1976 «Fraternal polyandry and fertility in a High Himalayan Valley in Northwest Nepal», *Human Ecology*, 4 (3), pp. 223-233.
1978a «Adjudication and partition in the Tibetan stem family», in D. Buxbaum (éd.), *Chinese family law and social change in historical and comparative perspective*, Seattle, University of Washington Press, pp. 205-214.
1978b «Pahari and Tibetan polyandry revisited», *Ethnology*, 17 (3), pp. 325-347.
1987 «When brothers share a wife», *Natural History*, march, pp. 90-93.
1989 *A history of modern Tibet, 1913-1951: The demise of the Lamaist state*, Berkeley, University of California Press.

- 1998a «The revival of monastic life in Drepung monastery», in M. Goldstein et M. Kapstein (éd.), *Buddhism in contemporary Tibet: Religious revival and cultural identity*, Berkeley, University of California Press, pp. 16-52.
1998b «Introduction», in M. Goldstein et M. Kapstein (éd.), *Buddhism in contemporary Tibet: Religious revival and cultural identity*, Berkeley, University of California Press, pp. 1-15.
- GOLDSTEIN, Melvyn C. et TSARONG, Paljor
1985 «Tibetan Buddhist monasticism: Social, psychological and cultural implications», *The Tibet Journal*, 10 (1), pp. 14-31.
- HERROU, Adeline
2005 *La vie entre soi. Les moines taoïstes aujourd'hui en Chine*, Nanterre, Société d'ethnologie.
- TAMBAH, Stanley J.
1976 *World conqueror and world renouncer*, Cambridge, Cambridge University Press.