



HAL
open science

CONFLIT DE CÉLIBAT : LES MALADIES DE FEMMES (MO NAD) ET LES NONNES TIBÉTAINES

Nicola Schneider

► **To cite this version:**

Nicola Schneider. CONFLIT DE CÉLIBAT : LES MALADIES DE FEMMES (MO NAD) ET LES NONNES TIBÉTAINES. *This World and the Next: Contributions on Tibetan Religion, Science and Society*, pp.203-231, 2012. hal-03210312

HAL Id: hal-03210312

<https://hal.science/hal-03210312>

Submitted on 29 Apr 2021

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

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

CONFLIT DE CÉLIBAT : LES MALADIES DE FEMMES (*MO NAD*) ET LES NONNES TIBÉTAINES

NICOLA SCHNEIDER

Parmi les membres de la communauté monastique, il arrive que des doutes, des interrogations ou des difficultés d'adaptation surgissent. Temporaires ou définitifs, ils peuvent déboucher sur une remise en cause de l'engagement dans la carrière monastique et, parfois, ils entraînent le retour à la vie laïque.

Jusqu'à une date récente, beaucoup de nonnes tibétaines affirmaient qu'il est très rare que l'une d'elles défroque. Or, depuis le début de mes recherches sur les religieuses, j'ai constaté que nombreuses sont celles qui sont effectivement retournées à l'état laïc¹ ; et on peut même constater une tendance croissante.

Aborder les tensions et dysfonctionnements de la vie religieuse s'avère comme une entreprise difficile dans la mesure où le sujet est tabou, pour des raisons d'éthique et d'étiquette. Lorsque j'essayais d'interroger les nonnes à ce propos, elles s'enfermaient le plus souvent dans le silence et le refus, préférant changer le sujet de conversation ou mentir. Cependant, certains événements qui

¹ À défaut de chiffres exacts, on peut cependant procéder à une estimation du nombre de nonnes qui quittent la vie monastique. Ainsi, selon les statistiques de Dolma Ling (en 2005), 50 % des nonnes inscrites au total depuis 1992 figurent parmi les non-actives, c'est-à-dire qu'elles ont été enlevées de la liste de celles qui nécessitent un soutien économique. Ce n'est pas qu'elles aient toutes défroqué : quelques-unes sont rentrées au Tibet, d'autres travaillent ou ont changé de monastère ; leur nombre semble toutefois faible. À titre comparatif, Bangsbo (2004) estime qu'au Népal environ 40 % à 50 % des moines ordonnés dans la tradition tibétaine quittent la vie monastique.

se sont produits sur le terrain ont attiré mon attention sur ce qu'on peut nommer le conflit du célibat.

Cet article a pour but de présenter quelques données qui permettent d'éclairer les failles de la vie monastique. Pour cela, je me base principalement sur des informations recueillies entre 1996 et 2005 dans un monastère de femmes et institut d'études supérieures bouddhiques en exil, Dolma Ling (Sgrol ma gling), situé à Sidhpur, près de Dharamsala (H.P., Inde). Cette communauté monastique consiste d'environ deux-cents nonnes, dont la plupart sont originaires du Tibet, toutes les régions confondues. Fondé en 1992, le but de cet institut est de proposer aux religieuses de suivre des études calquées sur celles des grandes universités monastiques réservées aux moines. Mes observations dans un couvent au Tibet (Mi nyag), Tashi Gönsar (Bkra shis dgon gsar), semblent confirmer que les tendances décrites dans cet article y existent également².

Rompre les vœux dans le monachisme tibétain

Contrairement aux pays theravādin où l'ordination fonctionne aussi comme un rite de passage à l'âge adulte³, au Tibet, lorsqu'on entre dans la vie monastique—en prononçant les vœux de *dge tshul* ou de *dge slong*—on est censé y rester à vie. Mais les religieux ont le droit de retourner à la vie laïque : il faut pour cela rendre ses vœux au lama qui les a conférés ou, en son absence, à un autre lama⁴. Cependant, le système monastique a aussi mis en place de puissants mécanismes pour retenir la plupart des moines et des nonnes qui ne sont pas certains de vouloir vivre une vie de célibat⁵. Pour commencer, les ex-

² Pour plus d'informations sur ces deux monastères de femmes, voir ma thèse (Schneider 2010).

³ Sur la transformation de l'ordination en rite de passage chez les Newars (Népal), voir von Rospatt (2005). Pour la Birmanie, cf. Brac de la Perrière (2009).

⁴ Notons aussi qu'un religieux retourné à l'état laïc ne pourra plus réintégrer l'Ordre dans cette vie.

⁵ Goldstein (2009 : 419).

religieux sont quelque peu méprisés. C'est particulièrement le cas pour les nonnes que la société tibétaine a tendance à stigmatiser un peu plus encore. En langage vernaculaire, les hommes « se détournent de (leur statut de) moine » (*grwa pa log pa* ; *log pa* a aussi le sens de « faute »⁶) alors que les femmes sont « gâtées » ou « abîmées » (*'phro brlag 'gro ba*) quand elles retournent dans la vie laïque⁷. De plus, une ancienne religieuse sera physiquement reconnaissable et marquée pendant un moment, puisque ses cheveux mettront plusieurs années à repousser avant d'arriver à la longueur de ceux des autres femmes.

Aux yeux des bouddhistes tibétains, le retour à la vie laïque après un engagement religieux produit des effets *karmiques* négatifs qui nuisent aux renaissances futures. Ainsi, comme me le fit remarquer une ancienne nonne, les histoires des « revenants de l'au-delà » (*'das log*)—conteurs qui, après avoir été aux enfers et en être revenus, racontent leur expérience⁸—abondent en avertissements destinés aux nonnes et aux moines qui quitteraient l'état monastique ; elles décrivent en détail les punitions qui leur seront infligées par le juge de la mort lorsqu'ils traverseront le *bar do* et prédisent des renaissances peu souhaitables⁹.

⁶ Cf. Cabezón (2004).

⁷ Karma Lekshe Tsomo (2000 : 189).

⁸ Au sujet des « revenants de l'au-delà », voir Pommaret (1989).

⁹ Dans le récit de Delog Dawa Drolma (2001 [1995] : 95), le juge de la mort s'adresse aux nonnes de la manière suivante : « Those who have offered the hair from their crowns of their heads to their abbots and preceptors, who guard their bodies like wealth to be kept from thieves, who regard their home countries as enemies and seek out solitary mountainsides and ravines, and who pursue the practice of virtue with totally pure altruistic motivation : They recognize their own minds and will have no regret at the hour of death. In a state of joyful rapture they will go to whichever pure realm they wish. But those false nuns who take ordination but do not keep their commitments and flagrantly throw them away, who finally hide their heads in the sand, lusting after illicit sex and running around like stray dogs : Let all those who behave in this way come into my presence ! ».

Mais les répercussions négatives ne sont pas uniquement reportées à une époque ultérieure, elles se présentent aussi ici et maintenant. Une femme ou une jeune fille qui renonce à la vie religieuse est source de déshonneur pour toute sa famille. Ani Chöying Drolma écrit dans son autobiographie : « ...jamais je n'aurais infligé cette humiliation sociale à mes parents » (2008: 121).

Rompre les vœux provoque également des obstacles dans cette vie, comme la maladie ou l'infécondité pour les femmes. Audrey Prost (2008: 20–21) rapporte l'histoire d'une ancienne nonne vivant en exil, qui se demandait si ses difficultés pour procréer n'étaient pas liées au fait qu'elle avait quitté la vie monastique. L'auteur demanda une explication à un médecin tibétain qui lui répondit ainsi :

Being a nun is very good, because you gain a lot of merit. But changing can sometimes be difficult because your body is not used to intercourse with a man, because when you are a nun, even if you are old, you are like a virgin (*mosar*). So some elements are not strong in your body....

Dans certaines circonstances, cependant, la rupture était, et elle l'est toujours, tolérée, voire encouragée, comme, par exemple, quand il s'agissait de reprendre la place d'héritier dans la maison, d'un frère ou d'une sœur décédés¹⁰. De même, les descendants des familles nobles ou les lamas réincarnés pouvaient changer de statut sans craindre l'opprobre social¹¹. En revanche, autrefois, quand une nonne ou un moine ordinaire était pris en flagrant délit de relation

¹⁰ Duncan (1998 [1964] : 179).

¹¹ Par exemple la dame Lhalu (G.yang 'dzoms tshe ring, 1880-1963), connue pour ses nombreuses affaires amoureuses, avait été nonne dans son enfance ; cf. Taklha (2007 : 213–31) ; voir, également Petech (1973 : 48–49). Kawaguchi (1979 [1909] : 332 et 337) décrit, non sans mépris, le couple de l'ex-ministre des finances Jampa Chösang (Byams pa chos bzang, 1899— ?) et de son épouse, ancienne nonne. Celle-ci continua à se faire servir par ses domestiques restées nonnes.

hétérosexuelle, la punition, puis l'expulsion, étaient inévitables¹². Selon la tradition populaire, l'une des pires fautes était lorsqu'une nonne et un moine entretenaient une relation amoureuse ensemble (comparable à un homicide à en croire certains rapports)¹³. Les coupables de ce crime étaient sévèrement punis : on les enfermait dans un sac de cuir que l'on jetait ensuite dans une rivière¹⁴. Plus grave encore était le fait qu'une nonne tombe enceinte ou qu'elle tue sa progéniture illicite. Cependant, la réprobation d'un tel acte ne semblait pas toujours avoir été à la hauteur de ce que certaines rumeurs laissent penser. Heinrich Harrer, par exemple, observa un jugement qui lui semblait bien trop clément :

I remember witnessing a public flogging, which I thought was not severe enough. The condemned persons were a monk and a nun belonging to the reformed Buddhist Church, which enforces celibacy. The nun had cohabited with the monk and had had a child by him, which she killed when it was born. Both were denounced and put in the pillory. Their guilty was publicly announced and they were condemned to a hundred lashes each. During the flogging the inhabitants begged the authorities to show

¹² Voir, par exemple, Taklha (2007: 245) pour les sanctions, relativement clémentes, prévues au monastère de femmes Nel chung ri avant 1959. Duncan (1998 : 179–80) rapporte les punitions sévères prévues au Tibet oriental : « When a priest is expelled, which is rarely done, his lama garments are exchanged for a black goat-skin cloak and a white pyramid hat. One side of the face is blackened and the other side whitened. His hands are tied behind him and he is cast out of the south gate of the monastery to the tune of an evil religious ceremony in which his former brother-monks pray for him to have a short life. The monastic south gate is opened only upon this occasion and when casting out the sacrifice of a disease demon. The degraded monk may marry and perform the other duties of an ordinary layman but he is not expected to live long because of the spells said against him. He is very much ashamed and departs to another place, if possible, for a considerable period of time ».

¹³ Cf. Sherab Gyatso (2004 [2003] : 233–34).

¹⁴ *Ibidem*.

mercy, offering them presents of money. This produced a reduction of the sentence, and sobs and sighs of relief were heard among the crowd of onlookers. The monk and the nun were exiled from the district and deprived of their religious status. The sympathy shown by the whole population towards them was to our notions, almost inconceivable. The sinners received numerous presents of money and provisions and left Kyirong with well-filled sacks to go on a pilgrimage¹⁵.

De nos jours, les attitudes envers les religieux qui retournent à la vie laïque ont un peu évolué, et l'on peut constater une certaine compréhension de la part de la société tibétaine. En effet, au Tibet, de nombreux moines et nonnes furent obligés d'abandonner la vie religieuse. Et, en exil, c'est en raison des difficultés économiques et du choc culturel que de nombreux religieux ont défroqué. Cependant, la plupart des nonnes craignent encore les répercussions qu'entraînerait une rupture sur leur *karma*. Par ailleurs, leur célibat reste sujet à de nombreux fantasmes de la part de la société comme nous allons le voir plus loin.

Les raisons de rupture

Le silence entoure les départs de moniales et, par principe, on ne dévoile pas aux gens de l'extérieur les difficultés et les tensions qui les ont provoqués. Révéler les conflits ou les dysfonctionnements qui existent dans la communauté monastique est considéré comme aller à l'encontre de la religion bouddhique, représentée par les trois joyaux dans lesquels les membres ont pris refuge. C'est pourquoi il n'existe que peu de témoignages d'anciens religieux qui

¹⁵ Harrer (2000 [1953] : 69–70). Mumford (1990 : 238–40) relate une autre histoire qui se produisit chez les Gurung à Gyasumdo, au Népal. Le lama du village avait une liaison avec la fille nonne du chef de ce village. D'abord, la population se montra profondément choquée, mais après réflexion et en vue des bienfaits qu'avait entraînés la présence de ce lama, le père accepta que le couple s'installe dans le village en vue d'accoucher du bébé qui avait été conçu entre-temps.

abordent les défauts ou les failles du système monastique, comme c'est le cas pour les chrétiens par exemple¹⁶. Cependant, il est possible de glaner ici et là des éclaircissements sur les raisons qui ont provoqué le retour à la vie laïque.

Pour beaucoup de nonnes qui ont quitté Dolma Ling, l'élément déclenchant semble avoir été une relation amoureuse. Certaines ont pris leurs précautions, rendant leurs vœux avant de passer à l'acte ; d'autres encore sont tombées enceintes avant même d'avoir quitté l'état monastique. C'est le cas de l'une des nonnes aînées qui s'engagea dans une relation intime avec l'un des professeurs moine. Mise devant le fait accompli, elle partit du monastère pour s'installer non loin de là dans une chambre louée. Selon les rumeurs qui circulèrent à son sujet, son amant lui rendit visite pendant quelque temps avant de repartir au Bhoutan, son pays natal. Quant à elle, submergée par la honte (*ngo tsha*), elle quitta la région de Dharamsala pour s'installer à Tso Péma (Mtsho padma, H. P.). Ses consœurs originaires de la même région au Tibet continuèrent à l'aider, lui envoyant de l'argent et des provisions.

La mésentente avec son lama ou sa communauté peut aussi être à l'origine d'un départ. L'ambiance dans les monastères n'étant pas toujours des plus conviviales ni solidaires, certaines nonnes se sentent mises à l'écart ou traitées injustement par leurs consœurs. Une nonne de l'Amdo me confia un jour qu'elle n'aimait pas beaucoup les Khampa, parce qu'elles parlaient de façon trop directe (c'est-à-dire qu'elles n'affichaient pas l'humilité que l'on attend d'une religieuse). Une autre, encore, m'avoua qu'elle se sentait inutile à Dolma Ling : responsable de l'atelier de couture et cuisinière pour les nonnes malades, elle avait espéré, en gagnant l'exil, pouvoir faire quelque chose pour son pays natal. Enfin, deux récits dans un recueil de biographies de nonnes, *Drang srong bsti gnas kyi rmi lam yun cig (Dreaming at the Sage's Abode)*—celui de

¹⁶ Pour son étude sur la vie des religieuses chrétiennes, contemplatives et apostoliques, Roth-Hailotte (2008) a pu avoir recours à de nombreux témoignages écrits d'anciens religieux. Aussi, ceux-ci n'ont pas hésité à relater leur expérience négative lors d'entretiens, chose impossible dans le milieu tibétain où l'on ne se permet généralement pas d'afficher un regard critique envers le bouddhisme et ses institutions.

l'auteur et celui de son amie Pémo¹⁷—décrivent la difficulté qu'éprouvaient ces deux nonnes à mettre en pratique les enseignements qu'elles recevaient et leur sentiment d'être délaissées par leur maître spirituel ; à la vie solitaire dans l'ermitage s'ajoutait alors une solitude affective et psychologique qu'elles avaient toutes les deux du mal à supporter.

Plus rarement, une nonne peut être expulsée de son monastère. Lors de mes séjours, un cas s'est produit à Dolma Ling, pour le moins étrange. La nonne en question était originaire du Kinnaur et vivait, comme toutes celles qui étaient à l'époque en première année, à l'extérieur du monastère, dans une chambre qu'elle avait louée à une famille indienne avec des compatriotes religieuses. Par le biais d'un article paru dans le quotidien *Spyi tshogs me long* (*Mirror of Society*), le 11 juin 2001, deux journalistes tibétains qui vivaient au centre culturel de Norbulingka (à Sidhpur) l'accusèrent d'avoir eu des relations sexuelles avec deux Indiens à la fois. Le lieu où ils l'avaient soi-disant surprise était décrit en détail : un grand rocher au bord d'une petite route qui longe un ruisseau, reliant plusieurs villages des alentours. Les faits se seraient produits un dimanche, vers 19 heures. Or, il se trouve que le week-end, de nombreuses personnes passent leur journée à pique-niquer et à laver leur lessive non loin de là, un petit chemin partant d'un magasin situé juste à côté du rocher menant directement au ruisseau. Si la nonne avait voulu être discrète, il y aurait eu de meilleurs endroits pour passer à l'acte, comme le confirma l'un des professeurs laïcs de Dolma Ling. Le proviseur semble avoir d'abord pensé la même chose mais, pour le vérifier, il fit venir les deux journalistes amdowa dans sa résidence. Ceux-ci affirmèrent que ce qu'ils avaient vu était véridique et proposèrent même d'apporter des preuves. Le lendemain, devant l'assemblée matinale, le proviseur prononça l'expulsion de cette nonne qui, quant à elle, avait été prévenue d'avance pour ne pas être présente lors de cette sentence très humiliante. Absente moi-même ce matin-là, j'ai pris connaissance de cette

¹⁷ Skal bzang lha mo (1999) : « Las dbang gi bslu brid/ Dpal mo » (La déception endurée par le *karma*. Pémo) et « 'Khyams mo » (La vagabonde).

affaire par le personnel laïc, les autres nonnes ne répondant pas à mes questions. Chose frappante, personne, pas même les laïcs qui ont discuté avec moi, ne semblaient remettre en cause ce témoignage provenant de deux ex-moines. Cette anecdote montre que le souci de la réputation et de l'« apparence » de la communauté monastique compte plus que le destin d'une jeune nonne qui, de plus, n'était pas tibétaine.

Quelques nonnes, enfin, ont quitté la vie monastique après avoir été violées. Au Tibet, c'est probablement le cas de plusieurs nonnes ex-prisonnières qui ont été torturées ; des témoignages relatent que beaucoup de violences endurées par les femmes en prison sont de nature sexuelle, mais les détails ne sont pas connus (Barnett 2005: 348). De manière générale, le viol est encore un sujet tabou dans la société tibétaine et, par conséquent, aucune aide psychologique n'est proposée aux femmes qui en ont subis. Dans la région de Dharamsala, les viols sont très fréquents : ne parlant pas bien le hindi et ne connaissant pas toujours très bien les règles implicites à respecter en tant que femme en Inde, les Tibétaines nouvellement arrivées en exil sont particulièrement vulnérables. De plus, n'ayant pas le statut de citoyen indien en tant que réfugiées, ni de soutien institutionnel, elles sont les parfaites victimes pour un agresseur qui sait ne pas avoir à craindre de représailles. J'ai demandé à une nonne de Dolma Ling si une religieuse était obligée de quitter la vie monastique lorsqu'elle avait été violée et n'était donc pas responsable. Elle me répondit : « Quand il y a eu viol, pour une nonne, ça ne fait plus de sens de rester nonne. Théoriquement, elle n'est pas obligée de quitter le monastère, car pour qu'une relation sexuelle soit considérée comme faute (entraînant l'exclusion), le consentement importe, c'est-à-dire il faut que trois éléments coexistent : l'intention ou le souhait d'avoir du sexe (*kun slong*), l'effort (de rencontrer) (*sbyor ba*) et l'engagement ou la réalisation de l'acte sexuel (*'jug*) »¹⁸. En pratique, cependant, toutes les nonnes qui ont subi une agression

¹⁸ Sur la manière dont la Discipline monastique aborde et condamne la sexualité des religieux, voir aussi Faure (1994) et Gyatso (2005).

se sont senties si coupables qu'elles ont aussitôt quitté le monastère. La responsabilité d'un viol revient donc entièrement à la victime car, aux yeux des autres, elle l'aurait pu éviter en respectant avec plus de rigueur la règle selon laquelle une nonne n'est pas censée se déplacer seule, sans accompagnateur¹⁹.

Mauvais choix ou destin malheureux, les raisons de quitter la vie religieuse sont donc multiples. Elles ne sont pas sujettes à discussion ni analyse, du moins à l'extérieur du cadre strictement monastique. Dans cette constellation, j'ai pu observer que bon nombre de nonnes à Dolma Ling, mais aussi à Tashi Gönsar, étaient fréquemment malades²⁰. Certaines d'entre elles présentent des affections qui semblent renvoyer à un célibat mal vécu.

Des maladies étranges

Au milieu de l'année 2001, les activités de Dolma Ling ralentirent : une dizaine de nonnes étaient tombées malades et malgré toutes les précautions médicales et rituelles prises, leur état ne s'améliora guère. Trois d'entre elles furent envoyées à l'hôpital public de Dharamsala, un lieu sinistre, réputé pour sa saleté et peu propice à la guérison. À tour de rôle, leurs consœurs s'occupèrent de leur préparer des repas et de nettoyer leurs chambres et vêtements. Puis, des prières furent récitées pour accélérer leur guérison. Le rythme quotidien du couvent était fortement perturbé. Malgré ces efforts collectifs, l'état de santé des malades resta inchangé. Finalement, le proviseur consulta les moines du monastère de Namgyal (Rnam rgyal, monastère dont le devoir principal est

¹⁹ Les attitudes de la société tibétaine en exil semblent cependant changer lentement. Ainsi, le viol d'une nonne qui s'est produit en 2005 à Dharamsala (cf. l'article de Sood 22/4/2005 sur *Phayul* et les commentaires de Tibétains) suscita de nombreuses réactions de soutien pour la victime et montra que la population tibétaine se sentait concernée par ce problème.

²⁰ Makley (2005 : 282) constate également la fréquence avec laquelle les nonnes de Labrang sont régulièrement malades. Elle dit que les nonnes attribuent elles-mêmes leur mauvais état de santé au fait qu'elles jeûnent très régulièrement, ce qui n'est pas le cas des nonnes étudiées ici.

d'effectuer les cérémonies religieuses au service du Dalai-lama et du gouvernement tibétain en exil) pour une divination (*mo*). On lui conseilla alors d'inviter des moines de ce monastère pour effectuer un rituel tantrique à Rta mgrin (littéralement « Gosier de cheval » ; skt. Hayagrīva), une divinité courroucée reconnaissable à la tête de cheval qui saille du sommet de sa tête. S'ensuivirent des préparations élaborées : confection de *gtor ma* richement décorés et remplissage d'une quantité importante de lampes à beurre, puis des rituels durant plusieurs jours. Dans la journée, les moines de Namgyal effectuèrent des offrandes de fumigation aux divinités de l'eau (*klu gtor bsangs*) et le rituel de la « délivrance des démons maîtres de sol » (*sa bdag gdon bsgrol*) ; pendant les séances de prière habituelles, le matin et le soir, les nonnes récitèrent le cycle complet des 100 000 invocations à Dolma. Les donations des laïcs furent plus importantes à ce moment-là que d'habitude. Environ deux semaines après, tout rentra dans l'ordre et les nonnes malades purent se joindre aux activités du monastère.

De quelle(s) maladie(s) s'agit-il ? À l'époque, ne prêtant pas vraiment attention à ces affections, je n'avais relevé que les symptômes : douleurs et gonflement de l'abdomen, maux de tête, manque d'appétit, l'impression d'avoir les mains molles, dérèglement des menstruations, etc. Au départ, je m'expliquais ces problèmes de santé par les conditions d'hygiène, tant en exil qu'au Tibet, les habitudes alimentaires (grande consommation de viande—ou quasi abandon de la consommation de viande pour ce qui est des exilées—, de beurre et de sel), ou encore par des troubles psychosomatiques ou psychologiques (stress, anxiété, dépression, etc.) liés à la situation d'exil et aux tensions politiques au Tibet²¹. En effet, nombre de Tibétains arrivés récemment en exil présentent des affections similaires. J'avais également noté que de nombreuses nonnes utilisaient leur état de santé comme prétexte pour

²¹ Il est intéressant de noter que, selon les études psychologiques réalisées par Lützer et Mathiasen (1992) et Holtz (1998), grâce à la religion bouddhique, les réfugiés tibétains semblent souffrir de traumatismes plus légers que d'autres populations expatriées.

« s'échapper » du monastère, le temps d'une journée, et flâner dans les rues de McLeod Ganj après une consultation chez un médecin sur place. Seuls deux cas me semblaient particuliers. Le premier était celui d'une nonne, originaire d'un monastère nyingmapa, qui semblait avoir été possédée. Pendant la nuit, elle était agitée au point qu'il fallait plusieurs nonnes pour la contenir, m'a raconté l'une d'elles. Il ne semble pas y avoir eu de suites particulières pour cette nonne, mais selon les informations communiquées par Karma Phuntsok (Karma phun tshogs), ex-abbé du monastère de femmes Shugseb (Shug gseb) à Dharamsala et chercheur bhoutanais en tibétologie, il y avait eu des cas similaires dans le couvent où il travaillait. Plusieurs religieuses y avaient été possédées par la divinité protectrice du bouddhisme Tsi'u dmar po, et on les avait envoyées dans le monastère de Pénor Rinpoche (Pad nor rin po che, 1932-2009) dans le sud de l'Inde pour un diagnostic religieux. La question était de savoir s'il s'agissait de nouveaux « supports » de Tsi'u dmar po, c'est-à-dire d'oracles, ou si, au contraire, elles avaient été possédées par des démons. L'autre nonne de Dolma Ling, d'origine kinnauri, semblait aussi présenter un cas de possession, toutefois pas pour les mêmes raisons : un lama tibétain détermina que sa grand-mère, une hindoue fervente qui s'était opposée au choix de sa petite-fille de devenir nonne bouddhiste, avait envoyé des divinités hindoues pour la persuader de retourner chez elle. Le lama lui conseilla alors d'abandonner la vie monastique si elle voulait guérir, ce qu'elle fit quelques mois plus tard²².

Ces deux cas, aussi intéressants soient-ils, n'expliquent toutefois ni la fréquence avec laquelle les autres nonnes tombent malades, ni les symptômes observés. Concernant ces derniers, j'ai pu trouver quelques indications en relisant la biographie de la nonne Pémo qui, rappelons-le, éprouva des difficultés à mettre en pratique les enseignements bouddhiques et ressentit

²² Beaucoup de familles kinnauri, comme celle de cette nonne, pratiquent le bouddhisme et l'hindouisme. Sur la particularité de cette région indienne, cf. Riaboff (2000 ; 2004). Sur les nonnes bouddhistes kinnauri et leur rôle dans la transmission du bouddhisme au Kinnaur, voir LaMacchia (2008).

l'abandon par son maître spirituel. Parallèlement, nous apprend sa biographie, elle souffrit de problèmes de santé pendant une longue période, ce qui la poussa à partir en pèlerinage à Katmandou pour accumuler des mérites. En ce lieu, elle rencontra un moine qui lui fit la cour et elle céda à ses avances. Elle recouvra peu à peu la santé. L'histoire finit mal : elle tomba enceinte et dut abandonner la vie monastique, peu après quoi le moine la quitta à son tour. Ses troubles sont décrits avec les termes nosologiques suivants : *mo nad*, *rlung nad* et *smug po*²³.

Les *mo nad*, ou maladies de femmes, désignent, dans la médecine tibétaine, une catégorie de maladies spécifiques au sexe féminin. Elles sont beaucoup plus nombreuses que leur équivalent masculin, les *pho nad* : au total, on en compte entre trente-six ('Gro 'dul rnam rgyal 2000) et quarante (Dbang chen lha mo 2003)²⁴. Comme leur nom l'indique, elles concernent toutes les pathologies liées aux organes génitaux féminins et à la poitrine.

Les *rlung nad*, littéralement « maladies du souffle » ou « du pneuma », sont le résultat d'un déséquilibre du *rlung* ou pneuma, l'une des trois humeurs (*nyes pa*) de la médecine tibétaine ; les autres étant le phlegme (*bad kan*) et la bile (*mkhris pa*)²⁵. Ces maladies désignent un vaste ensemble de troubles tant chez l'homme que chez la femme et peuvent affecter différentes parties du corps, du cerveau, du cœur, ainsi que les organes génitaux. Le *rlung*, selon une docteure citée par Vincanne Adams (2001: 559), est responsable de tous les mouvements dans le corps et est aussi étroitement associé aux fonctions mentales. Eric Jacobson écrit que le désordre du pneuma « is increased by prolonged or intense emotional excitement, exhausting physical or intellectual work, exposure to bad weather or food, severe economic hardship, and by

²³ Skal bzang lha mo (*op. cit.*).

²⁴ Ra se dkon mchog rgya mtsho (2003) parle de trente-sept maladies de femmes.

²⁵ Selon la médecine tibétaine, exposée dans le *Quadruple Traité (Rgyud bzhi)*, la maladie survient lorsqu'il y a un déséquilibre entre les trois humeurs, dû à une mauvaise alimentation, à un traitement erroné, au *karma* ou à un mode de vie, particulièrement quand celui-ci change trop radicalement (Janes 1999).

separation from or loss of family members... » (2007: 227). Par conséquent, les symptômes sont nombreux : maux de tête, difficultés respiratoires, douleurs de toutes sortes, mais aussi des états de stress, d'anxiété et de dépression.

Quant au *smug po*, Fernand Meyer et la doctoresse Khéchö (Mkhas chos) de Sidhpur que j'ai consultés pensent qu'il s'agit d'un groupe de troubles que l'on rattache à une pathologie de l'humeur phlegme qualifiée comme « phlegme brun » (*bad kan smug po*). Ces troubles peuvent relever d'une pathologie hépatique (Fernand Meyer) ou de problèmes gastriques devenus chroniques (une sorte d'ulcère, Dr. Khéchö). Dans les deux cas, ils provoquent des douleurs abdominales.

Malgré le fait que ces termes nosologiques sont très vagues, ils portent à croire que les symptômes que j'ai relevés chez les nonnes à Dolma Ling et, dans une mesure moindre, à Tashi Gönsar peuvent être rattachés aux mêmes pathologies que celles décrites dans la biographie.

En anthropologie de la maladie, c'est essentiellement la dimension sociale de la maladie que l'on aborde, considérée comme l'occurrence d'un événement pathologique de désordre dans l'ordre social. Depuis les travaux de Marc Augé (1984 ; 1986) et d'Andras Zempléni (1985), l'anthropologie de la maladie s'intéresse plus particulièrement aux logiques symboliques et sociales des représentations dans les systèmes cognitifs de la maladie. Voyons à présent selon quelles modalités de croyances et de représentations les Tibétains expliquent et traitent éventuellement les pathologies que l'on trouve chez les nonnes.

L'explication par la tradition orale

« Il est rare de rencontrer une nonne aux cheveux gris »²⁶. Selon un adage populaire encore largement répandu de nos jours parmi les Tibétains²⁷, une femme qui n'a jamais eu de rapport sexuel avec un homme

²⁶ *Dbu skra skya bo yod pa'i btsun ma mthong dka'*. (Ma traduction).

tombera malade à l'âge de vingt-cinq ans et mourra d'une maladie de femmes avant quarante ans. Ce proverbe semble fort ancien, l'une de ses versions étant attribuée à Atiśa (XI^e siècle) : « C'est un mauvais signe de voir un moine qui souffre d'un lumbago, c'est extraordinaire de voir une nonne aux cheveux blancs²⁸ ». Selon les explications que l'on m'en a donné, il faut comprendre que les moines souffrent d'un lumbago s'ils se masturbent trop fréquemment et que les nonnes arrivent rarement à un âge avancé parce qu'elles se défroquent, ou meurent avant d'avoir les cheveux blancs. L'érudit Karma Chagmé (Karma chags med, 1610—1678) cite une variante de cet adage dans ses écrits : « Une femme qui n'a jamais eu de rapport sexuel mourra avant l'âge de quarante ans d'une maladie de femmes²⁹. Dans le passage où il le cite, il parle plus généralement de l'obstacle que les femmes posent à la pratique religieuse. Veut-il insinuer par là qu'elles ne peuvent pas, somme toute, s'engager dans la voie monastique parce qu'elles ne seraient pas capables d'observer le célibat et succomberaient à coup sûr à la tentation avant d'avoir atteint l'âge de quarante ans ? À l'inverse, lorsqu'une nonne vit au-delà de cette « limite d'âge », faut-il supposer qu'elle n'a pas respecté son engagement de chasteté ?

Ces proverbes pèsent aujourd'hui encore sur les représentations que l'on se fait des nonnes dans la société tibétaine. C'est entre hommes que l'on fantasme particulièrement à ce sujet. Pour plaisanter, on raconte que les nonnes se masturbent avec des navets (de nos jours en exil des aubergines), ou encore

²⁷ Comme déjà dit, l'enquête sur les maladies s'appuie principalement sur des données recueillies en exil. Il serait intéressant de voir ce que l'on pourrait obtenir comme informations à ce sujet au Tibet même. Je remercie sincèrement Tashi Tsering (Amnye Machen) pour m'avoir généreusement indiqué ces proverbes.

²⁸ *Grwa pa sked pa na ba ltas ngan red/ a ni mgo dkar po mthong rgyu 'dug pa ya mtshan red/*. (Ma traduction).

²⁹ *Bud med skyes pa gtan nas med na mo nad kyi bzhi bcu yan mi thub bar 'chi bar byas so*. Cf. Karma chags med (1985 : 7). (Ma traduction).

qu'elles utilisent un œuf pour satisfaire leurs désirs sexuels³⁰. Ainsi, m'a t-on rapporté à Lhasa, une nonne s'y tua en 2006 quand elle voulut se masturber avec un vibrateur électrique ; la charge était trop élevée. Nombreux également sont les Tibétains, hommes et femmes confondus, qui peuvent citer des histoires de religieuses tombées malades parce qu'elles n'ont pas connu de relations sexuelles ; certaines d'entre elles finissent bien, d'autres mal. C'est que, selon la tradition orale, il faut faire l'amour avec un homme, de préférence poilu et vierge selon certains récits, pour soigner ces maladies qui affectent surtout les nonnes.

La doctoresse Dadöl (Zla sgröl), chercheuse en médecine tibétaine à Mentsikhang (Sman rtsis khang, à Dharamsala), m'a raconté qu'un tel cas lui a été rapporté par une nonne autrefois mariée et exilée depuis peu. Un groupe de pèlerins se rendant à Lhasa traversa un jour son village. Il y avait parmi eux une jeune nonne, terriblement malade. Voyant qu'elle ne pouvait continuer son chemin ainsi, les villageoises la logèrent dans une grotte située près du village. Mais son état de santé empira. Découvrant les symptômes dont elle souffrait : maux à l'abdomen, maux de tête, sentiment de perte d'équilibre, etc., les femmes se réunirent afin de trouver un moyen de l'aider. Elles tombèrent alors d'accord sur le fait qu'il s'agissait de cette maladie dont sont affligées généralement les nonnes et décidèrent de la soigner en lui faisant manger le sperme d'un homme barbu. Il fallait trouver un moyen pour le lui faire avaler, car elle aurait certainement refusé une telle médecine. Elles lui préparèrent donc une pâte de *rtsam pa* dans laquelle elles mélangèrent le sperme que l'une des femmes avait pris discrètement à son mari barbu. Le lendemain, elles apportèrent cette nourriture à la nonne malade et, trois jours plus tard, lorsqu'elles revinrent rendre visite à la nonne, elles virent une mare de sang sur le sol de la grotte. Quant à la nonne, elle avait recouvré la santé ; elle était guérie de sa maladie.

³⁰ Il existe plusieurs histoires d'œufs et de femmes. Il semble s'agir d'une métaphore pour désigner le soi-disant appétit sexuel prononcé des femmes.

Encore aujourd'hui, on trouve des nonnes, ou plutôt des ex-nonnes, qui ont été soignées grâce à des méthodes similaires. L'une d'elles m'a accordé un entretien. Cette nonne, appelons-la Dolkar, arriva en 1991 du Tibet en exil avec un groupe de jeunes de sa région natale. Elle se fit ordonner lors d'une audience avec le Dalai-lama avant de rejoindre Dolma Ling. En 1997, alors qu'elle avait vingt-quatre ans, elle tomba malade. Ses menstrues avaient cessé depuis plusieurs mois et son abdomen, gonflé, lui causait de grandes douleurs. Elle ne gardait plus la nourriture et vomissait tout ce qu'elle avalait. On l'envoya d'abord à l'hôpital tibétain Delek (situé entre Dharamsala et McLeod Ganj ; de nombreux médecins occidentaux volontaires y travaillent) où elle reçut un traitement de médecine occidentale. Mais deux ou trois semaines plus tard, son état ne s'améliorant toujours pas, son poids chuta. Elle fut alors hospitalisée au Mentsikhang où les doctresses Dadöl et Khéchö s'occupaient d'elle en permanence, mais sans succès. Finalement, au bout de deux mois et demi, son cousin de Delhi arriva et décida avec les médecins tibétains de la transférer dans un grand hôpital de la capitale. Son poids ayant chuté à quarante-trois kilos (pour une taille d'environ 1,62 m), elle fut aussitôt mise sous perfusion. On lui fit subir toutes sortes de tests, mais en vain, elle n'arrivait plus à se déplacer et les douleurs à l'abdomen étaient maintenant remontées jusqu'aux épaules. Les docteurs indiens voulurent alors l'opérer. Mais son cousin prit entre-temps contact avec ses parents restés au Tibet et, après des discussions entre les membres de sa famille (dont elle ne connaît pas les détails), le cousin décida de la faire rentrer chez lui. Il lui expliqua vaguement que sa maladie était probablement liée à son célibat et qu'il valait mieux qu'elle rende ses vœux. Ses parents lui confirmèrent l'idée lors d'une conversation téléphonique, l'assurant que ce ne serait ni la honte ni un péché (*sdig pa*) si elle revenait à la vie laïque. Elle plia alors sa robe monastique et l'apporta à un moine, lui expliquant qu'elle souhaitait rendre ses vœux de nonne. Puis, son cousin demanda à un jeune homme de prendre soin d'elle pendant qu'il travaillait la journée. Ce dernier prit sa responsabilité au sérieux : un jour, il lui tint des propos galants. Mais intimidée et n'ayant pas de

sentiment profond pour lui, elle le repoussa. Quelques jours plus tard, il lui redemanda, et cette fois-ci elle accepta. Peu de temps après, ils formaient un couple et ses menstruations revinrent.

Ce que disent les médecins tibétains...

Comment expliquer ces maladies étranges qui affectent les nonnes et qui confirment l'idée répandue que les femmes ne peuvent contrôler leurs désirs et pulsions sexuels ? Y a-t-il pour les nonnes d'autres solutions que de quitter l'état monastique ?

Dans la médecine tibétaine, la guérison est approchée à trois niveaux : spirituel ou *dharmique*, somatique ou relatif aux humeurs et vital ou tantrique (Rechung Rinpoche Jampal Kunzang 1973 ; Janes 1999). Chacune de ces voies possède ses propres diagnostics et méthodes de soin. De même, les maladies des nonnes sont traitées différemment selon que le médecin pratique une médecine que je qualifie, en l'absence de terme plus adéquat, de « populaire », qu'il est un maître spirituel (et éventuellement un médecin), ou encore s'il s'agit d'un praticien de la « médecine savante » (du type Mentsikhang).

À l'origine de la première approche sont les enseignements extraordinaires (*mkhas pa'i khyad chos*) du docteur Yuthog Gönpö (G.yu thog mgon po), l'aîné, qui aurait été médecin de la cour du souverain Trisong Detsen au VIII^e siècle. On trouve dans sa biographie un cas qui rappelle certaines de mes observations³¹. La fille nonne d'un docteur fort jaloux de Yuthog Gönpö avait attrapé des « parasites » dans l'utérus (*srin bu langs*³²) qui lui provoquèrent des

³¹ Jo bo Lhun grub bkra shis et Dar mo sman rams pa Blo bzang chos grags (1982 : 88–90). Voir aussi la traduction par Rechung Rinpoche Jampal Kunzang (1973 : 195).

³² Le dictionnaire tibétain (*Bod rgya tshig mdzod chen mo* 1996 : 2980) définit cette affection comme une maladie de femme (*srin bu langs pa'i mo nad*). Elle est provoquée par des parasites installés dans l'utérus qui causent des ballonnements et une décomposition de la chair ; les symptômes sont des douleurs aux organes génitaux et aux seins et un teint pâle ou fade. Par ailleurs, on notera l'étymologie du terme *srin po* ou *srin mo* signifiant démon ou démons (Prost 2007 : 50).

désirs sexuels. Alors qu'un jour, elle allait chercher de l'eau, elle vit un couple d'ânes copuler. Ceci augmenta ses désirs et elle frappa sur ses organes génitaux jusqu'à ce qu'elle s'évanouisse. Peu de temps après, elle vit un couple de cochons s'accoupler et elle introduisit un navet dans son vagin. Mais celui-ci cassa lui causant des irritations supplémentaires. Sa mère convainquit son mari de demander l'aide du docteur Yuthog Gönpo. Celui-ci traita d'abord la jeune nonne avec une combustion de sel (*du tshwa*). Le navet sortit, mais elle ne fut toujours pas guérie, les insectes dans son utérus continuant à l'irriter. Puis, il lui recommanda de coucher avec un homme ; dorénavant elle n'était plus une nonne mais recouvra la santé. C'est ce type de diagnostic et de remède préconisés par le docteur Yuthog Gönpo, figure légendaire, qui reflètent les croyances populaires selon laquelle une femme qui n'a pas eu de relations sexuelles met en jeu son pronostic vital.

Il n'est donc pas surprenant que les monastères possèdent leurs propres méthodes rituelles pour guérir ces maladies de femmes et autres affections courantes. Dans sa règle de discipline pour les nonnes (*Rab byung ma rnams la bslab khrims su bcas pa thar pa'i them skas*³³), le troisième Dragkar lama (Brag dkar bla ma Blo bzang dpal ldan, 1866-1929) avertit explicitement ses disciples qu'en cas de maladie, il ne faut pas agir comme les laïcs qui consultent les devins, astrologues et médecins laïcs, mais au contraire, qu'il faut aller consulter le « lama 'racine' » (*rtsa ba'i bla ma*). Celui-ci déterminera les rituels appropriés, qu'il effectuera ensuite avec ses amis religieux, apaisant ainsi la maladie avec le « nectar qui donne l'accomplissement du lama » (*bla ma'i dngos grub gnang ba'i bdud rtsi*). De même, précise-t-il, il est important que les consœurs s'occupent de la malade, ce qui leur donne, par ailleurs, l'opportunité d'accumuler des mérites.

Selon la « médecine savante », il existe encore une autre explication à ces maladies des nonnes. J'ai consulté à ce sujet les deux doctresses Khéchö et

³³ Brag dkar bla ma Blo bzang dpal ldan bstan 'dzin snyan grags (2001, vol. 3 : 927–42).

Dadöl formées à la médecine tibétaine au Mentsikhang—Institut de médecine et d’astrologie qui pratique des soins comme la recherche—en Inde. Elles divisent ces types de maladie en deux phases qu’elles désignent par les termes nosologiques *khrag tshabs*, « excitation du sang », et *rlung tshabs*, « excitation du pneuma ». Tous deux font partie des maladies de femmes, et la dernière est en fait une forme aiguë ou paroxystique de la première, une affection devenue chronique³⁴. Ils sont, chez la femme, liés aux menstruations³⁵. Selon la conception de la médecine tibétaine, les menstrues ont pour fonction de filtrer le sang dont la partie mauvaise est rejetée ensuite. Si les règles sont irrégulières ou absentes, ce mauvais sang sera alors répandu à nouveau dans le corps par la force du *rlung* et attaquera les poumons, le cœur, le foie, les reins, la rate, la bile, etc., au total douze parties du corps. C’est la raison pour laquelle les symptômes apparaissent un peu partout (douleurs dans la hanche, maux à l’abdomen, sentiment de picotements sur les nerfs comme des chocs électriques, boutons, écoulement de sang qui a une mauvaise odeur, etc.). Si l’absence de la menstruation perdure (et si la femme n’est, bien entendu, pas enceinte), le mauvais sang continue à se répandre dans le corps et le détruit. On appelle alors la maladie *rlung tshabs*. Les symptômes sont, entre autres, des douleurs aux os, des vertiges, des frissons, la peau gonflée, les yeux lourds, des douleurs à l’abdomen et un écoulement de sang continu moins important que celui des règles, accompagnés d’un sentiment de tristesse ou d’inquiétude³⁶. Selon les doctoresses interrogées, le *rlung tshabs* affecte généralement les femmes après la ménopause, alors que le *khrag tshabs* se manifeste avant celle-ci. Cela rappelle d’ailleurs la classification d’âge de la tradition populaire selon

³⁴ Au sujet de ces deux maladies, voir Dbang chen lha mo (*op. cit.*), ’Gro ’dul nam rgyal (*op. cit.*) et Byams pa sgröl dkar (2004).

³⁵ En général, le terme *khrag tshabs*, « excitation du sang », est appliqué à des cas de congestion sanguine de la partie haute du corps et notamment à des cas d’hypertension artérielle ; communication personnelle de Fernand Meyer.

³⁶ Dbang chen lha mo (*ibidem* : 218)

laquelle une femme qui n'a jamais eu de rapport sexuel tombera malade à vingt-cinq ans et mourra avant quarante ans.

La médecine tibétaine possède des remèdes pour ces deux maladies, mais leur attribue aussi une large composante psycho-somatique. Ce sont les tensions de la vie monastique qui causent ces troubles dépressifs chez les nonnes, pense la doctoresse Khéchö, aujourd'hui installée avec son mari, qui est également médecin, dans une clinique privée à côté de Dolma Ling où ils reçoivent régulièrement les nonnes malades³⁷. Lors des consultations, les deux docteurs se sont aperçus que les religieuses ne gardent que très peu de souvenirs de la vie laïque et se sentent par là coupées de cette autre réalité qui ne fait plus partie de leur mode de vie. « Elles vivent sous une discipline très stricte qui ne leur permet pas d'exister individuellement, donc souvent elles se posent des questions sur ce qui se passe en dehors de l'enceinte monastique », m'a dit la doctoresse Khéchö. Le fait de vivre en marge de la société peut donc être vécu par les nonnes comme une oppression. Par ailleurs, la doctoresse Khéchö a aussi constaté que les nonnes autrefois malades, mais qui sont parties pour travailler ou faire leurs études ailleurs, ne se plaignent plus de douleurs à la tête, à l'abdomen, etc. La sortie du milieu cénobitique pourrait-elle également représenter une cause de leur guérison ?

Conclusion

Toutes les nonnes qui quittent la vie monastique ne le font pas pour des raisons de santé, bien évidemment. Seul un petit pourcentage, que je ne saurais quantifier exactement, semble être concerné. Pour celles-ci, la maladie pourrait être un moyen privilégié d'exprimer leur souffrance intérieure et un certain nombre de conflits liés au mode de vie monastique et, plus particulièrement, à leur célibat. À défaut de pouvoir en parler ouvertement, les affections physiques offrent une méthode d'expression indirecte pour parvenir à cette fin.

³⁷ Ce couple de docteurs a également constaté que les nonnes tombent plus souvent malades que d'autres Tibétains.

Les réponses sociales et médicales qui sont apportées à ce mal-être se situent aux deux extrêmes. Pour le milieu monastique, il s'agit de réintégrer à tout prix les nonnes tombées malades, par le biais de l'action rituelle mais aussi par un « prendre soin » collectif. Mais pour les laïcs, n'est-ce pas là une confirmation de la nature féminine ? Les histoires et fantasmes que l'on raconte dans la société tibétaine à propos des nonnes sont liés directement au caractère que l'on confère aux femmes à qui l'on attribue des pulsions sexuelles (ou « désirs ») plus fortes que celles des hommes. On aboutit alors à l'idée si répandue au Tibet (et ailleurs) que la continence sexuelle des femmes est pathogène.

Ces maladies, enfin, semblent aussi être révélatrices d'un conflit entre les valeurs traditionnelles et la modernité. Selon les résultats obtenus par Craig R. Janes (1999) dans son étude quantitative des maladies *rlung* (dans leur définition générale) à Lhasa et d'autres villes du Tibet Central, il y a une augmentation des personnes affectées par ces troubles depuis l'arrivée des Chinois au Tibet et surtout depuis la Révolution culturelle. Les médecins tibétains interrogés par le chercheur expliquent ce phénomène par les changements sociaux rapides et l'avènement de la modernité. Les maladies de *rlung* feraient également écho à la politique d'oppression : « The Chinese government is a government of *rlung* » affirme l'un de ses interlocuteurs (*ibidem*: 402). Or, les femmes qui choisissent de devenir nonnes étant plus tournées vers la tradition que vers la modernité, il se peut qu'avec un environnement qui favorise de plus en plus la dernière au détriment de la première, la vie monastique ne soit plus un choix de vie aussi valorisant pour certaines d'entre elles.

Il est intéressant d'évoquer quelques parallèles avec les nonnes catholiques. Dans son étude sur les contemplatives et apostoliques en France, Roselyne Roth-Hailotte (2005 ; 2008) constate aussi de nombreux troubles ou désordres « psychologiques » liés au mode de vie monastique. Selon l'auteur, l'institution est souvent défaillante face à ces souffrances, et c'est pourquoi beaucoup de religieuses ont recours à des traitements par des anxiolytiques ou

antidépresseurs³⁸. Mais elles peuvent aussi se faire prendre en charge par des « thérapeutes experts du mental religieux » qui sont soit des professionnels de la médecine soit des responsables religieux ayant reçu une formation en psychologie grâce à l'Association Médico-psychologique d'Aide aux Religieux³⁹. On trouve donc là aussi tout un système médical, certes moderne, qui a été mis en place pour soigner les maladies des religieuses.

Finalement, on peut aussi constater certains parallèles entre l'explication populaire des maladies chez les nonnes tibétaines et le cas des femmes occidentales déclarées hystériques. Jusqu'aux travaux de Charcot et Freud, l'hystérie a été liée intimement à l'utérus : à défaut de connaître les mécanismes des menstruations, leurs dérèglements étaient constamment invoqués comme causes de l'hystérie (Swain 1983). Pendant longtemps, on pensait en Occident que l'organe féminin se déplaçait dans le corps et provoquait toutes sortes de maladies. Ainsi, on traitait (et traite toujours dans la France rurale, Charuty 1987a ; 1987b) les hystériques par des cures qui visent à remettre la matrice en place. C'est l'hystérique que l'on définit et non pas la maladie, puis « on la raconte en d'inépuisables récits qui restituent, à partir de faits et gestes isolés et amplifiés, l'histoire exemplaire d'une vie de femme », souligne Giordana Charuty (1987b: 43). Par ailleurs, un passage du *Timée* dans lequel Platon donne une explication à ces troubles rappelle fortement notre docteur tibétain Yuthog Gönpö et sa théorie de « parasites » : « Chez les femmes, ce qu'on appelle matrice ou utérus est... un animal au-dedans d'elles, qui a l'appétit de faire des enfants ; et lorsque, malgré l'âge propice, il reste un long temps sans fruit, il s'impatiente et supporte mal cet état ; il erre partout dans le corps, obstrue les passages du souffle, interdit la respiration, jette en des angoisses extrêmes et provoque d'autres maladies de toutes sortes ; et cela

³⁸ Roth-Hailotte (2005 : 179).

³⁹ *Ibidem*, 176–177.

dure tant que des deux sexes l'appétit et le désir ne les amènent à une union où ils puissent cueillir comme à un arbre de fruit... »⁴⁰.

⁴⁰ Cité par Swain (1983 : 6).

BIBLIOGRAPHIE

Références en tibétain

- Bod rgya tshig mdzod chen mo* [Grand dictionnaire tibétain-tibétain-chinois]. 1993. Pékin : Mi rigs dpe skrun khang, 2 volumes.
- Brag dkar bla ma Blo bzang dpal ldan bstan 'dzin snyan grags (1866–1927) 2001. *Brag dkar gsung 'bum* [Collection des œuvres de Dragkar lama Lobsang Palden], Volume 3. Réédition Chengdu: Dmangs khrod dpe dkon sdud sgrig khang nas spel.
- Byams pa sgrol dkar (éd.) 2004. *Mo nad gso ba* [La gynécologie]. Pékin : Mi rigs dpe skrun khang.
- Dbang chen lha mo 2003. Mo nad spyi bcos lag len skor gyi myong tshor phyogs bsdus [Recueil d'expériences dans la pratique du traitement général des maladies gynécologiques]. *Bod kyi gso ba rig pa'i ched rtsom gces bsdus* [Recueil d'essais sur la médecine tibétaine], 217–20.
- 'Gro 'dul rnam rgyal 2000. Mo nad rtags bcos bdud rtsi'i bcud thigs [Diagnostic et traitement des maladies de femmes]. *Mi rigs* [Nationalités] (2), 40–43.
- Jo bo Lhun grub bkra shis et Dar mo sman rams pa Blo bzang chos grags (1638–1710) 1982. *Rje btsun G.yu thog yon tan mgon po rnying ma'i rnam par thar pa bka' rgya ma gzi brjid rin po che'i gter mdzod* [La biographie du vénérable Yuthog Yönten Gönpö, l'aîné]. Pékin : Mi rigs dpe skrun khang.
- Karma chags med (1613–1678) 1985. Tshangs par spyod pa'i dge bsnyen bya ba yin no/ deng sang bandhe byed dge ma byed zer ba'i skra phud sdom pa len pa'i cho ga khyer bde bltas chog yod lags so [Considérer comme simple le rituel contemporain de la prise de vœux et de la coupe de cheveux de ceux qui se font moines ou nonnes]. In *Mkhas grub Karma chags med kyi gsung thor bu / A collection of writing of the famed Tibetan scholar Karma chags med. Reproduction d'un manuscrit du monastère Gru gu (Nangchen)*. Tashijong, Palampur (H.P.) : Karma Gar Sungrab Nyamso Gyunphel Parkhang, Tibetan craft community.

- Skal bzang lha mo 1999. *Drang srong bsti gnas kyi rmi lam yun cig / Dreaming at the Sage's Abode : Biographical Sketches of Four Living Tibetan Nuns*. Dharamsala : Amnye Machen Institute.
- Ra se dkon mchog rgya mtsho 2003. *Gangs ljongs skyes ma'i lo rgyus spyi bshad* [Histoire générale des femmes du Tibet]. Lhasa : Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang.

Références en langues occidentales

- Adams, V. 2001. The Sacred in the Scientific : Ambiguous Practices of Science in Tibetan Medicine. *Cultural Anthropology* 16(4), 542–75.
- Ani Chöying Drolma et L. Debril 2008. *Ma voix pour la liberté*. Paris : Oh Editions.
- Augé, M. 1984. Ordre biologique, ordre social : la maladie, forme élémentaire de l'événement. In M. Augé et C. Herzlich (éds) *Le sens du mal : anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*. Paris : Editions des Archives Contemporaines, 35–92.
- 1986. L'anthropologie de la maladie. *L'Homme* 26(1–2), 81–90.
- Bangsbo, E. 2004 . The Tibetan Monastic Tradition in Exile : Secular and Monastic Schooling of Buddhist Monks and Nuns in Nepal. *Tibet Journal* 29(2), 71–82.
- Barnett, R. 2005. Women and Politics in Contemporary Tibet. In J. Gyatso et H. Havnevik (éds.) *Women in Tibet*. London : Hurst and Company, 285–366.
- Brac de la Perrière, B. 2009. Quitter le monde pour y prendre sa place. In A. Herrou et G. Krauskopff (éds.) *Moines et moniales de par le monde. La vie monastique au miroir de la parenté*. Paris : L'Harmattan, 113–30.
- Cabezón, J. I. 2004. Monks. *Essays and Readings on Sera Monastery*, URL : <http://www.thlib.org/places/monasteries/sera/essays/#essay=/cabezon/sera/people/monks> (octobre 2009).
- Charuty, G. 1987a. *Folie, mariage et mort*. Paris : Seuil.
- 1987b. Le Mal d'amour. *L'Homme* 27 (103), 43–72.
- Delog Dawa Drolma 2001 [1995]. *Delog. Journey to Realms beyond Death*. Kathmandu : Pilgrims Publishing.
- Duncan, M. H. 1998 [1964]. *Customs and Superstitions of Tibetans*. Delhi : Book Faith India.

- Faure, B. 1994. *Sexualités bouddhiques : entre désirs et réalités*. Aix-en-Provence : Le Mail.
- Goldstein, M.C. 2009. Bouddhisme tibétain et monachisme de masse. In A. Herrou et G. Krauskopff (éds) *Moines et moniales de par le monde. La vie monastique au miroir de la parenté*. Paris : L'Harmattan, 409–23.
- Gyatso, J. 2005. Sex. In D. S. Lopez (éd.) *Critical Terms for the Study of Buddhism*. Chicago, London : The University of Chicago Press, 271–90.
- Harrer, H. 2000 [1953]. *Seven Years in Tibet*. New Delhi : Harper Collins Publishers India.
- Holtz, T. H. 1998. Refugee trauma versus torture trauma : A retrospective controlled cohort study of Tibetan refugees. *Journal of Nervous & Mental Disease* 186(1), 24–34.
- Jacobson, Eric 2007. 'Life-wind illness' in Tibetan médecine : Depression, generalized anxiety and panic attack. In M. Schrempf (éd.) *Soundings in Tibetan Medicine : Proceedings of the 10th Seminar of the International Association for Tibetan Studies*. Leiden : Brill, 225–45.
- Janes, C. R. 1999. Imagined lives, suffering, and the work of culture : the embodied discourses of conflict in modern Tibet. *Medical Anthropology Quarterly* 13(4), 391–412.
- Karma Lekshe Tsomo 2000. Change in Consciousness. Women's religious identity in Himalayan Buddhist cultures. In Karma Lekshe Tsomo (éd.) *Buddhist Women Across Cultures*. Realizations. New Delhi : Sri Satguru Publications, 169–89.
- Kawaguchi, E. 1979 [1909]. *Three Years in Tibet*. Kathmandu : Ratna Pustak Bhandar.
- LaMacchia, L. J. 2008. *Songs and Lives of the Jomo (Nuns) of Kinnaur, Northwest India. Women's Religious Expression in Tibetan Buddhism*. Delhi : Sri Satguru Publications.
- Lützer, S. et S. S. Mathiasen 1992. *The Survivors : Violations of Human Rights in Tibet : Healing in the Tibetan Exile Community*. Esbjerg : Sydjysk Universitetscenter.
- Makley, C. 2005. The body of a nun : nunhood and gender in contemporary Tibet. In J. Gyatso et H. Havnevik (éds.) *Women in Tibet*. London : Hurst and Company, 259–84.
- Mumford, S. R. 1990. *Himalayan Dialogue. Tibetan Lamas and Gurung Shamans in Nepal*. Kathmandu : Tiwari's Pilgrims Book House.

- Petech, L. 1973. *Aristocracy and Government in Tibet, 1728–1959*. Roma : Istituto Italiano Per Il Medio Ed Estremo Oriente.
- Pommaret, F. 1989. *Les Revenants de l'au-delà dans le monde tibétain : sources littéraires et tradition vivante*. Paris : CNRS.
- Prost, A. 2007. *Sa cha 'di ma 'phrod na...*: displacement and traditional Tibetan medicine among Tibetan Refugees in India. In M. Schrempf (éd.) *Soundings in Tibetan Medicine. Anthropological and Historical Perspectives*. Leiden : Brill, 45–64.
- 2008. *Precious Pills : Medicine and Social Change Among Tibetan Refugees in India*. New York, Oxford : Berghahn Books.
- Rechung Rinpoche Jampal Kunzang 1973. *Tibetan Medicine*. Berkeley : University of California Press.
- Riaboff, I, 2000. The Bod of Kabön (Jammu and Kashmir, India). How to be a Buddhist in a Hindu land ? In K. Buffetrille et H. Diemberger (éds) *Territory and Identity in Tibet and the Himalayas. Proceedings of the International Association for Tibetan Studies, 9th Seminar, Leiden*. Leiden : Brill, 325–40.
- 2004. Rituals for the local gods among the Bod of Paldar. *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* (35), 185–201.
- Roth-Hailotte, R. 2005. Les troubles psychiques dans le monde religieux. *Éthique & santé* 2(4), 175–79.
- 2008. *La vie religieuse entre passion et désordres*. Villeurbanne : Golias.
- Schneider, N. 2010. Le renoncement au féminin. Couvents et nonnes dans le bouddhisme tibétain. Thèse d'ethnologie. Université de Paris Ouest Nanterre La Défense.
- Sherab Gyatso 2004 [2003]. Of Monks and Monasteries. In D. Bernstorff et H. v. Welck (éds) *Exile as Challenge. The Tibetan Diaspora*. New Delhi : Orient Longman, 213–43.
- Sood, P. 22/04/2005. A Tibetan Nun Raped. *Phayul*. URL : <http://temp.phayul.com/news/article.aspx?id=9651&t=1&c=1> (avril 2005).
- Swain, G. 1983. L'âme, la femme, le sexe et le corps. Les métamorphoses de l'hystérie à la fin du XIX^e siècle. *Le débat* (24) mars, 107–27.
- Taklha, Namgyal Lhamo 2007 [2005]. *Die Frauen von Tibet*. München : Nymphenburger Verlag.

- von Rospatt, A. 2005. The transformation of the monastic ordination (*pravrajyā*) into a rite of passage in Newar Buddhism. In J. Gengnagel (éd.) *Words and Deeds : Hindu and Buddhist Rituals in South Asia*. Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 199–234.
- Zempléni, András (éd.) 1985. *L’Ethnographie*, numéro spécial. *Causes, origines et agents de la maladie chez les peuples sans écriture*. 96–97(2–3).