

Du Tibet à l'Occident:
La transposition d'une iconographie symbolique entre fantasme et réalité
vécue / From Tibet to the West: The transposition of a symbolic
iconography between fantasy and lived reality

Philippe CORNU (Université catholique de Louvain, Belgium)

Préambule

Je vais tenter d'illustrer à l'aide d'exemples iconographiques et architecturaux pris respectivement au Tibet central et dans les centres tibétains implantés dans nos pays (France, Belgique, Italie...), comment les Tibétains reproduisent ou adaptent dans ces centres leurs modèles iconographiques traditionnels et hautement symboliques, et de discuter du problème de leur réception et de leur compréhension par les Occidentaux... En effet, la question qui se pose ici est la suivante : *dans le cas particulier du bouddhisme en tant que voie spirituelle applicable à nos vies d'Occidentaux, quel intérêt et quelle viabilité peut-il y avoir, au long terme, de transplanter des modèles culturels exotiques dans nos contrées si ces modèles demeurent pour nous à jamais exotiques et incompréhensibles ou étranges ?*

- Le bouddhisme tibétain est sans aucun doute l'une des formes religieuses actuelles qui présente le plus de traits culturels marqués, que ceux-ci soient d'origine indienne, chinoise ou bien évidemment tibétaine. Jusqu'au milieu du XX^e siècle, le Tibet fascinait l'Occident et faisait figure de patrie peu accessible d'une forme de bouddhisme étrange, secrète ou ésotérique. Que ce soit dans les récits de voyageurs ou bien dans les rares traductions de textes plus ou moins rigoureuses alors disponibles, on entrevoyait tout un univers symbolique complexe, parfois inquiétant, toujours nimbé de secrets, sans imaginer qu'un jour ce bouddhisme si particulier pénétrerait en Occident et s'y implanterait durablement, tant au niveau de l'enseignement oral ou des centres de retraites spirituelles que des structures associatives qui accueillent désormais les maîtres tibétains dans nos contrées.
- Au XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, c'est la curiosité intellectuelle pour l'exotisme, voire un penchant pour l'ésotérisme, qui dominent dans le contexte d'un Occident moderniste, colonialiste et sûr de ses valeurs.
- Dans l'après-guerre, à partir des années 1960, en pleine crise des valeurs, c'est un tout autre état d'esprit qui émerge, un besoin spirituel doublé d'une quête personnelle de sens.

On pourrait imaginer que ce besoin existentiel remplace désormais la curiosité fantasmatique. Mais ce n'est pas si simple, car en vérité, dans une ambiance de remise en question des valeurs de la modernité, le désir de s'évader d'un modèle de société rejeté va se mêler à la pulsion d'exotisme toujours présente.

Bref, la synergie exceptionnelle produite par l'engouement pour les valeurs spirituelles asiatiques, l'exil des Tibétains en Inde, la perte ou la dévalorisation des traditions occidentales, un individualisme en quête de sens et de nouvelles valeurs propulsa le bouddhisme tibétain en Occident, avec toutes les ambiguïtés que pouvait comporter cette situation complexe.

Donald Lopez a analysé assez justement la manière dont les Tibétains exilés en 1959 et réfugiés en Inde et dans les régions himalayennes vont tout à la fois bénéficier de ce climat de sympathie naïve et s'y retrouver d'une certaine manière piégés¹. Invités à implanter des centres d'études et de méditation en Occident, ils vont jouer de cette fascination qui, pour eux, facilitera la préservation de leurs traditions et de leur culture hors du Tibet occupé et saccagé par la Chine.

Brutalement arrachés à leur pays, inévitablement nostalgiques comme tous les émigrés privés de leur culture d'origine, ils ont donc cherché à reproduire en Inde et dans nos pays ce qui constituait pour eux un tout indissociable — ce qui leur a été facilité par l'accueil fasciné des Occidentaux autant désireux de quête intérieure que d'évasion culturelle.

Or, du côté des Occidentaux récepteurs de cette tradition, tout se passe comme si on avait « importé » ou transplanté à l'emporte-pièce à la fois le bouddhisme qui nous interpelle, mais aussi ses acteurs culturels, les maîtres et religieux tibétains qui vont avec. Car bien que détenteurs d'une spiritualité à portée universelle, la plupart des lamas venus en Occident étaient non seulement incapables de la dissocier des aspects culturels qui l'accompagnaient depuis bien des siècles au Tibet, mais qui plus est, étaient anxieux de ne rien perdre de ce complexe religio-culturel qui était le leur.

Voyons à présent les composantes de la situation.

• **Le caractère universel du bouddhisme**

Même s'il est né dans le subcontinent indien, en lui-même, le bouddhisme se présente comme une voie spirituelle à vocation universelle. Son enseignement traite en effet de la souffrance, de ses origines et de sa résolution, de la nature de l'esprit humain, de son illusionnement et de sa maîtrise, et d'une transcendance (l'Éveil) qui est à chercher dans l'immanence de nos existences.

¹ Cf. Donald S. Lopez, *Prisoners of Shangri-la*, Chicago, 1998, et en français : *Fascination tibétaine*, Paris, Autrement, 2003.

C'est en cela, en principe, que devrait se situer l'intérêt principal des Occidentaux attirés par le bouddhisme.

Mais dans le cas du bouddhisme tibétain, ce qui attire tant d'Occidentaux en quête spirituelle vers cette forme de bouddhisme est un phénomène bien plus complexe, comme nous venons de l'esquisser.

• Le bouddhisme tibétain

Cependant, il s'agit bien évidemment d'un phénomène religieux intégré aux cultures qui l'ont accueilli et qui se vit et s'exprime à travers ces différents habillages culturels. Le bouddhisme tibétain, le plus tardif à se former (à partir du VIII^e s.), est à ce titre le représentant le plus flagrant d'un *bouddhisme parvenu à pleine maturité, à trois étages* et fortement imprégné de culture indienne. Bâti sur le socle du bouddhisme monastique ancien, amplifié par les vues et les pratiques des bodhisattvas du Mahâyâna ou Grand Véhicule, il est couronné par le Vajrayâna, le véhicule des tantras né en Inde médiévale (vers le IV-V^e siècle). C'est à ce titre qu'il se retrouve chargé de symboles et profus en iconographie et en représentations religieuses indiennes. Il pénètre alors au Tibet en deux vagues, au VIII^e et au XI^e siècle.

Bien que possédant sa culture propre avec des éléments animistes et chamaniques mais aussi très certainement de type bouddhique déjà présents mais non officialisés, le Tibet du VIII^e siècle va résolument tourner le dos à la culture chinoise qui l'a influencé pendant deux siècles pour adopter une culture religieuse et littéraire d'origine indienne, au point de déprécier sa propre culture pré-bouddhique. Pourtant, il est indéniable que le Vajrayâna va trouver en cette culture un terreau propice à son épanouissement, mêlant un imaginaire indien à celui de l'ancien Tibet. Il ne faut pas plus d'un siècle ou deux pour que l'inculturation² soit totale, et l'on peut alors volontiers parler à l'aube du XIV^e siècle d'un bouddhisme indo-tibétain bien caractérisé, dont l'orthodoxie repose sur un canon d'origine indienne et où les éléments animistes antérieurs ont été absorbés par le biais du tantrisme au point de ne plus s'en distinguer.

• Exotisme, étrangeté et complexité des formes dans le bouddhisme tibétain

² Au même sens que les Jésuites la définissent dans le contexte chrétien (1978) : « L'inculturation est l'incarnation de la vie et du message chrétiens dans une aire culturelle concrète, en sorte que non seulement cette expérience s'exprime avec les éléments propres de la culture en question (ce ne serait alors qu'une adaptation superficielle), mais encore que cette même expérience se transforme en un principe d'inspiration, à la foi norme et force d'unification, qui transforme et recrée cette culture, étant ainsi à l'origine d'une nouvelle création »

Ce qui fait le charme et engendre la fascination dans les formes du bouddhisme tibétain est dû à l'imaginaire du Mahâyâna et surtout au Vajrayâna, où l'art figuratif — qui est une iconographie canonique et non un art libre au sens moderne du terme — occupe une place essentielle dans la pratique.

La multiplication des manifestations de bouddhas et de bodhisattvas dans le Mahâyâna, la doctrine du *Trikâya* (les Trois Corps d'un bouddha) et la notion de champs purs (*Buddhakshetra*) vont pleinement trouver leur expression dans les représentations de l'univers des *Tantras*. Dans le Vajrayâna, bouddhas et bodhisattvas deviennent des déités de pratique, les *ishtadevatâ* (tib. yidam) et leur champ pur où ils déploient leur activité est décrit comme leur *mandala*.

Si les bouddhas en Corps d'apparition ou de manifestation terrestre (*nirmânakâya*) sont dépeints comme des êtres paisibles aux attributs monastiques, il n'en est pas de même de ces mêmes Êtres Éveillés quand ils se manifestent au niveau du *sambhogakâya*, le Corps de parfaite plénitude qui est leur expression dynamique vide et lumineuse au sein de dimensions pures. C'est ainsi que l'on voit représentées des déités paisibles ravissantes aux attributs princiers — qui correspondent à la transmutation de l'ignorance et au calme mental — et des déités courroucées dont les visages, les attributs et les attitudes suscitent la stupeur voire l'effroi. Ces dernières sont l'expression du dynamisme de l'Éveil et de la transmutation de la colère-agression en clarté spirituelle. Enfin, dans les Tantras internes, les déités masculines sont fréquemment représentées en union sexuelle avec leur contrepartie féminine (*yab yum*), ce qui est l'expression de la félicité spirituelle qui est le fruit de la transmutation du désir-attachement ordinaire. On trouve également figurées dans des chapelles à part, souvent interdites au public, des représentations très courroucées des déités protectrices ou gardiens de l'enseignement, devant lesquelles des offrandes sanglantes semblent être accomplies. Là encore, il ne faut pas s'y tromper, ce ne sont pas des signes d'un culte démoniaque caché, mais des représentations d'êtres éveillés aux formes terribles dont la fonction est d'aider les pratiquants à se maintenir sur la voie et de protéger les enseignements de toute déviation spirituelle. Quant aux offrandes « sanglantes », elles ont la même fonction que des offrandes « paisibles », mais adaptées au niveau des Courroucés, d'où leur aspect parfois rebutant voire « gore ». Ainsi, un crâne empli d'un cœur, d'une langue, de deux yeux, etc. est tout simplement une offrande des cinq sens...

Ainsi, l'aspect terrible, paisible ou passionné indique donc toujours des activités d'Éveil, c'est-à-dire des opérations de purification et de transformation de notre vision ordinaire en

vision pure, ou si l'on préfère, la transmutation des aspects confus et douloureux de l'esprit en aspects lumineuses de la sagesse.

- Il nous faut bien comprendre qu'une déité courroucée à trois têtes, six bras et quatre jambes représentée en union passionnée avec son épouse mystique n'a pas seulement une valeur de symbole. Car alors, il ne s'agirait que d'une représentation imagée purement intellectuelle comme le pensent trop souvent les Occidentaux, rassurés de ramener au niveau symbolique ce qui les impressionne et les dépasse. Chaque déité est en réalité un aspect de nous-même et participe de notre esprit de sagesse, notre nature ultime d'Éveillé qui sera révélé par l'application des méthodes du Vajrayâna (visualisations, récitation de mantras, méditations et yogas).

Sur le plan architectural, les temples sont parfois à trois étages, ce qui symbolise alors les plans des Trois Corps (*Trikâya*) des bouddhas. L'intérieur des halls d'assemblée (*tsok khang*) et des chapelles (*lha khang*), toujours richement décoré au niveau des piliers et des murs peints de fresques, comporte des autels avec statues et offrandes. Le modèle est celui d'un palais pur de *mandala* de déité. Derrière les autels, il y a souvent un couloir de circumambulation à emprunter dans le sens des aiguilles d'une montre, où les fresques murales plongées dans la pénombre sont parfois très riches et souvent anciennes.

Les chörten, enfin, sont des éléments caractéristiques de l'art religieux tibétain. Ce sont les formes que prennent les stûpas indiens dans le monde tibétain. On peut circumambuler autour, parfois faire ses dévotions à l'intérieur, mais il existe aussi dans les temples des chörtens funéraires richement ornés contenant les reliques de grands abbés ou de saints.

Enfin, sur le plan relatif, on représente aussi iconographiquement une foule d'éléments culturels indiens et tibétains comme les fameuses divinités du terroir ou les dieux anciens de l'Inde védique, considérés comme des êtres mondains faisant tantôt obstacle au Dharma, tantôt comme des auxiliaires faisant allégeance au Dharma et le protégeant.

• De la fascination aux obstacles de compréhension...

Chez les Tibétains, on remarque deux types d'attitudes complémentaires : ou bien l'attitude populaire qui vénère les représentations religieuses comme un refuge contre les vicissitudes de la vie et comme des sources de bénédictions et des objets de mérites, ou bien celle des Tibétains religieusement éduqués qui savent ce que signifient vraiment ces représentations et ne tombent nullement dans une idolâtrie, mais reconnaissent dans le plus grand respect leur caractère sacré et leur usage au sein de leur propre pratique. Dans tous les cas, c'est le respect

et la dévotion qui dominant, et toutes ces représentations sont depuis des siècles familières au monde tibétain, même si beaucoup d'entre elles font davantage référence à des modèles indiens que proprement tibétains.

Ce n'est évidemment pas le cas pour les Occidentaux. Les premiers missionnaires, rarement au courant de la valeur profondément spirituelle de ces figurations, les ont très fréquemment prises pour des dieux et des démons idolâtrés par les fidèles. Il y eu même des spécialistes du bouddhisme plus « classique » pour considérer le bouddhisme tibétain comme une forme dégénérée du pur bouddhisme mêlée de superstitions et de magie populaire... Toutefois, ce type de réactions fait aujourd'hui sourire, car elles appartiennent à la période de découverte curieuse et pleine de préjugés des religions exotiques.

Quand les premiers maîtres tibétains sont venus en visite en Occident (milieu des années 1970) pour y enseigner, ils y ont reçu un tel accueil enthousiaste qu'ils ont décidé de fonder des centres d'études et de pratique. Et quand ils ont conçu le projet d'édifier des centres de retraite et des temples, ils n'ont pas pris de distance avec leurs modèles culturels et ont tout simplement transposé du mieux qu'ils pouvaient les architectures et les représentations figurées qui leur étaient familières dans leur tradition, comme on peut le constater dans le diaporama.

La méditation, oui, mais les déités courroucées ou les protecteurs m'effraient...

Bien des fois, j'ai entendu ce genre de réflexion de la part d'Occidentaux, réceptifs aux enseignement sur la nature de l'esprit ou sur le Dharma en général, et prompts à s'essayer à la méditation, mais qui n'ont pas compris ce que les Tantras proposaient ou l'ont jugé trop compliqué à appliquer dans leur vie déjà trop dense.

Dans les premiers temps de contact, pourtant, l'engouement pour le décorum exotique et coloré du tantrisme tibétain avait été rarement raisonné, bien souvent motivé par l'émotion de la découverte et la vénération toute nouvelle de gurus auréolés de sainteté et d'une sagesse insondable. On suivait volontiers un ou plusieurs maîtres spirituels au charisme indéniable, mais on n'étudiait guère le bouddhisme en profondeur. On peut considérer à juste titre cette période entre les années 1970 et 1990 comme une « lune de miel » où l'exaltation et l'émerveillement prévalaient, occultant de bien des manières le choc culturel en cours et les illusions ou les projections existant de part et d'autre, tant chez les maîtres asiatiques que chez leurs nouveaux disciples.

Mais une fois la lune de miel passée, les choses sérieuses ont commencé avec la question de l'implantation réussie ou non d'un bouddhisme indéniablement riche en réponses existentielles, mais très connoté par des formes complexes exotiques et difficiles à décrypter au-delà du premier degré de contact.

Là où des Tibétains voient des évidences, les Occidentaux s'interrogent, veulent comprendre et questionnent les lamas. Mais ces derniers, soucieux de transmettre leurs enseignements dans la forme traditionnelle qu'ils connaissaient, ont très souvent sous-estimé ce questionnement et cette soif de rationalité si éloignée de la leur.

Au fond, presque tous ont cru s'y retrouver dans cette première phase d'acculturation : les maîtres asiatiques, rassurés par la multiplication des centres d'enseignement et de pratique et en voyant gonfler les rangs de leurs disciples occidentaux ; et les disciples à l'affût de tous les événements spirituels susceptible d'enrichir leur collection d'initiations, de conférences, de rituels et de sessions méditatives. Il y avait donc à l'origine des attentes très importantes de chaque côté, ce qui ne manqua pas d'engendrer par la suite quelques malentendus et déceptions de part et d'autre nécessitant des réajustements.

Mais il ne faudrait pas juger trop sévèrement cette première phase d'implantation du bouddhisme tibétain. Malgré les écueils et les inévitables chassés-croisés culturels, elle a porté des fruits indéniables qui constituent aujourd'hui le socle sur lequel se construit peu à peu le bouddhisme en Occident.

• Les enjeux d'un travail de transposition à peine ébauché

Intouché par la modernité avant l'irruption des Chinois au Tibet, le bouddhisme tibétain s'est ainsi dans un premier temps « exporté » tel quel, sans beaucoup d'adaptations, en maintenant ses structures traditionnelles et ses habitudes d'affiliations claniques, propres à la culture tibétaine. L'aura de mystère et de mysticisme dont bénéficiait le Tibet dans l'imaginaire occidental facilita cette implantation en l'état, et ce n'est que peu à peu que certains maîtres tibétains, souvent ceux qui avaient fait des études en Occident comme Chögyam Trungpa ou Sogyal Rinpoché ou qui avaient travaillé à l'université comme Chögyal Namkhai Norbu ou Tarab Tülku, prirent conscience de la nécessité d'adapter la forme de leur enseignement à leurs étudiants occidentaux.

Il ne s'agit pas de « simplifier » le bouddhisme tibétain en le dépouillant de ses aspects les plus symboliques ou trop complexes ou en élaguant ses rituels élaborés sous prétexte de le rendre digestible pour des Occidentaux. À œuvrer ainsi, on ne peut qu'appauvrir un important

patrimoine spirituel voué à devenir disponible pour tous ceux qui le désirent, si bien qu'au bout du compte, on se retrouverait avec un bouddhisme *light* et édulcoré, un produit consommable de plus destiné à améliorer la vie moderne et non à remettre en question ses failles. C'est la dérive que l'on peut craindre quand on commence à considérer le bouddhisme comme un outil de développement personnel au lieu d'une voie spirituelle exigeante et complexe.

Pour autant, force est de constater que le bouddhisme tibétain ne peut se contenter d'être transplanté tel quel sans subir d'importants aménagements qui tiennent compte des différences d'éducation et de mentalité.

C'est précisément au niveau de la pédagogie qu'un important travail doit être fait. Ce travail doit s'orienter vers l'innovation et l'élaboration de nouvelles formes plus assimilables aux conditions d'existence qui sont les nôtres, mais sans pour autant sacrifier la tradition spirituelle et son esprit. La première tâche des enseignants du bouddhisme tibétain, qui comptent désormais parmi eux des Occidentaux entraînés et formés aux formes traditionnelles, est donc d'expliquer sans bouleverser, puis de proposer des méthodes adaptées à nos circonstances en puisant dans le réservoir des formes spirituelles traditionnelles l'indispensable force de l'authenticité. En effet, démystifiées et convenablement expliquées, les déités peuvent enfin apparaître sous leur vrai jour : elles ne sont plus des dieux étranges ou effrayants porteuses de mystérieux pouvoirs spirituels, mais des reflets de notre profonde nature spirituelle et des moyens de nous relier à elle. À ce titre, elles deviennent apprivoisables et peuvent, pour ceux qui s'y sentent reliés, jouer leur rôle de formidable médiateur spirituel vers la libération et l'Éveil.

En d'autres termes, il s'agit de faire du neuf à partir de l'ancien en faisant de ce neuf la prolongation et l'expression de l'ancien bien compris et non une ligne de rupture. À défaut de cela, si l'altérité reste irréductible et ne laisse place qu'à des utilisations ponctuelles de certains points des enseignements, les adeptes occidentaux ne progresseront guère sur la voie et abandonneront tôt ou tard ce qui leur reste étranger. Tout sera ainsi tôt ou tard perdu et les temples tibétains d'Occident finiront par devenir les musées d'une culture spirituelle mourante ou disparue...

Le défi est donc d'oser dans l'innovation sans perdre la tradition porteuse de sens.

Philippe CORNU