

« S’asseoir avec Sogyal Rinpoché ». L’apprentissage de la dévotion dans le bouddhisme moderne

Marion DAPSANCE

Résumé

Dans les centres bouddhiques occidentaux d’obédience tibétaine, on éprouve de la dévotion pour son maître avant même de l’avoir rencontré. Contrairement à ce qu’affirment les études sociologiques s’appuyant uniquement sur des récits de conversion, cet article montre, à partir de l’ethnographie détaillée du parcours d’apprentissage proposé par une association internationale influente, Rigpa, que la relation au maître ne naît pas spontanément d’une rencontre marquante avec un lama « charismatique » mais qu’elle est inculquée par le groupe bien avant l’apparition physique du lama. Des adeptes expérimentés inculquent en effet aux novices la manière dont il convient de se relier au maître, présent d’abord sous la forme d’une icône animée, puis physiquement, lors de prestations scéniques qui font l’objet d’une intense exégèse. L’ethnographie des pratiques renverse ainsi la principale thèse défendue au sujet du « bouddhisme en Occident » : la relation au maître y est certes centrale, mais elle est davantage de l’ordre d’une expression obligatoire des sentiments que d’une relation personnelle réelle. Inculquée par le groupe au moyen d’un langage spécifique et de rituels invisibles, la soumission au lama d’adeptes occidentaux ne résulte pas d’un libre choix individuel mais bien d’une contrainte institutionnelle.

Mots-clés : *bouddhisme tibétain occidentalisé, charisme, apprentissage religieux, initiation, transferts culturels.*

Marion DAPSANCE Docteur en anthropologie de l’Ecole pratique des hautes études (Postdoctoral Fellow, The Robert Ho Family Foundation in Buddhist Studies). **E-MAIL :** mdapsance@gmail.com

1 Introduction

Dans une communication sur les transformations de l'autorité religieuse¹, le sociologue et écrivain Frédéric Lenoir affirme que la relation au maître a subi d'importantes modifications lors de l'importation du bouddhisme tibétain en Occident. Selon lui, l'autorité religieuse n'est plus fondée sur un « charisme d'institution », comme c'est le cas en contexte tibétain, mais sur un « charisme personnel ». Ce surinvestissement de la personne « extraordinaire » du maître constituerait à la fois la force et la faiblesse de ce bouddhisme d'Occident. Sa force, parce que les Occidentaux auraient compris « le rôle primordial du maître dans la transmission de cet enseignement traditionnel », vis-à-vis duquel « les notions d'institution, de canon, d'enseignement autorisé (...) sont en arrière-plan ». Ces dernières n'auraient en effet pour finalité que d'« aider les individus à réaliser une expérience personnelle libératrice ». Cette originalité du bouddhisme tibétain, qui met la relation personnelle au maître au centre de la transmission religieuse, expliquerait par ailleurs son succès auprès d'Occidentaux à la recherche d'alternatives plus humaines aux dogmes et aux institutions monothéistes². Mais l'importance du charisme personnel du lama constituerait également sa faiblesse, en raison d'un excès de sentimentalisme de la part de certains adeptes. F. Lenoir écrit en effet que « ce caractère charismatique de l'autorité n'est pas sans poser de sérieux problèmes. Particulièrement sensibles au 'rayonnement' de certains lamas, qui tranchait singulièrement avec la grise mine des curés de leur enfance, nombre d'adeptes en sont cependant venus à projeter sur ces maîtres toutes sortes de problématiques infantiles ou amoureuses qui n'avaient plus grand chose à voir avec la notion traditionnelle de 'dévotion' envers le maître »³. Des « malentendus », des « scandales » et même des « procès » en auraient résulté, sur lesquels l'auteur ne donne aucune précision. Car son propos n'est pas ici de décrire les pratiques qui composent effectivement cette « relation au maître tibétain », mais de mettre en évidence les arguments qui fondent, pour ces derniers, la légitimité de leur nouvel engagement religieux. Cette relation est décrite comme voulue, choisie, librement consentie, fondée sur une attirance personnelle inexplicable, et source de libération intérieure⁴. Aus-

¹Publiée dans Martine Cohen, Jean Joncheray, Pierre-Jean Luizard (ed.), *Les transformations de l'autorité religieuse*, pp. 237-247 et disponible sur le site de l'auteur, [www 01].

²Ibidem, p. 238.

³Ibidem, p. 241.

⁴Ibidem, p. 239.



si la manière dont les adeptes se soumettent à l'autorité d'un maître jugé « charismatique » n'est-elle pas expliquée. Aucune « domination » n'est par ailleurs mentionnée, comme si le concept de « charisme » n'avait plus rien à voir avec la théorie wébérienne de légitimation du pouvoir. De même, la croyance en ce charisme n'est pas éclaircie. Il semble qu'elle aille de soi, tout comme la dévotion, surgissant spontanément d'un contact avec une personnalité évidemment « charismatique ». F. Lenoir écrit en effet : « Le maître fédère autour de lui des disciples grâce à son rayonnement personnel. (...) Le fidèle est rattaché à la communauté par le charisme du maître spirituel et s'investit dans une relation personnelle et affective forte avec le lama qu'il a choisi pour guide spirituel »⁵. N'est-ce pas là accorder un peu trop d'importance aux discours des adeptes, au détriment de la réalité de leurs pratiques ? Peut-on vraiment se contenter d'une explication par le « rayonnement » des lamas ?

Pour connaître la manière dont le charisme des religieux tibétains est culturellement construit, il est peut-être plus profitable de s'intéresser à quelques cas particuliers, en s'intéressant aux trajectoires de lamas exilés, qui tentent d'adapter leur religion et leur propre image au nouveau public qui les réclame. C'est ce que nous allons tenter de faire dans la première partie de cet article, en nous penchant sur le cas d'un célèbre lama tibétain enseignant en Occident, Sogyal Rinpoché, réputé pour ses qualités de pédagogue mais également pour ses rapports complexes avec ses étudiants. C'est d'ailleurs probablement à lui que F. Lenoir fait allusion lorsqu'il évoque des « scandales » et des « procès »⁶. En effet, bien qu'ils affirment que leur relation à « Rinpoché » est source d'épanouissement personnel, les disciples sont confrontés, au fil du parcours d'apprentissage proposé par le groupe, à une série d'épreuves qu'ils qualifient quelque fois, après coup, d'« abusives ». Comme nous allons le voir en deuxième et troisième parties de cet article, ces épreuves transforment ce qui était annoncé au départ comme un « enseignement modernisé » en un processus initiatique centré sur la personnalité déconcertante du maître. Pour s'en rendre compte, il convient d'abandonner la méthode des questionnaires utilisée par F. Lenoir et de réaliser une enquête ethnographique, en s'intéressant davantage aux pratiques des adeptes qu'à leurs

⁵Ibidem, p. 240.

⁶Les déboires de Sogyal Rinpoché sont bien connus dans les milieux bouddhistes français d'obédience tibétaine. Plusieurs articles, la plupart disponibles sur internet, en font état. Voir les références à la fin de cet article.



discours⁷. Nous verrons ainsi que la relation de dévotion envers le lama, que F. Lenoir assimile, comme les adeptes qu'il a interrogés, à une véritable rencontre amoureuse, est au contraire inculquée par l'institution. Comme me l'avait suggéré un disciple anglais de Sogyal Rinpoché : « You shouldn't believe in love at first sight. The same for devotion. The best thing is devotion at second sight ». Il soulignait par là la nécessité d'élaborer patiemment sa relation avec le maître et de ne pas se fier à ses premières impressions.

2 Construire le « maître tibétain » à destination des Occidentaux : Tibet, science et théosophie

Sogyal Rinpoché appartient à la deuxième génération de lamas venus enseigner en Europe et aux Etats-Unis à la fin des 1970 et au début des années 1980. En 1978, il fit scission avec son maître, Dudjom Rinpoché, et fonda son propre réseau de « centres du dharma », appelé Rigpa. Cette organisation est présente dans 41 pays dans le monde, essentiellement en Europe de l'ouest, aux Etats-Unis, au Canada, en Australie. Elle se compose de nombreux centres d'étude et de pratique urbains et de quelques centres de retraite ruraux. Sa mission est de rendre accessibles « les enseignements du Bouddha » au plus grand nombre de personnes. L'enseignement qu'elle propose est ainsi présenté comme une « adaptation du bouddhisme tibétain au monde moderne », un bouddhisme à la fois « authentique et moderne ». Sogyal Rinpoché s'est surtout rendu célèbre par la publication, en 1993, du *Livre tibétain de la vie et de la mort*, qui devint rapidement un bestseller. Son identité comme « maître tibétain » est construite à travers plusieurs récits biographiques qui empruntent chacun des styles différents et lui confèrent une identité multiple.

Sur le site internet de l'organisation (rigpa.org [[www 02](http://www.02)], dans ses diverses déclinaisons nationales), Sogyal Rinpoché apparaît de diverses manières : le buste confondu dans une statue de bouddha, en posture d'adresse, en relation avec le Dalai-lama, en image animée et parlante, sous forme de citation écrite, sous forme de signature... Le site fait ainsi faire l'expérience d'un contact avec la voix, la gestualité, le regard, créant ainsi la sensation d'une statue qui s'anime. Alors que l'écrit est envahissant, il s'emploie à recréer une

⁷J'ai mené cette enquête pendant plus de deux ans chez Rigpa, dans le cadre de ma thèse en anthropologie intitulée « 'Ceci n'est pas une religion'. L'apprentissage du *dharma* selon Rigpa (France) », 2013.



situation de communication via l'oralité, caractéristique centrale de la transmission des enseignements dans le bouddhisme tibétain. Dans les encarts de texte qui lui sont consacrés, Sogyal Rinpoché est présenté comme l'intermédiaire idéal entre « le monde moderne » et la « culture spirituelle du Tibet ». Il est d'abord associé à plusieurs grandes figures religieuses bouddhistes, dont il est soit le disciple (le Bouddha, Padmasambhava, l'un des introducteurs indiens du bouddhisme au Tibet, le Dalai Lama, trois maîtres de la génération précédente), soit le successeur « réincarné » (le lama visionnaire du XIXe siècle, Tertön Sogyal). Il est ensuite identifié comme un maître « moderne », dans la mesure où il fréquenta dans sa jeunesse, en Inde puis en Angleterre, des institutions scolaires et universitaires occidentales. De par sa double formation, Sogyal Rinpoché serait ainsi un médiateur privilégié entre la culture du Tibet et l'Occident. C'est dans le cadre de ses activités de bouddha spécialement destiné à œuvrer dans le monde occidental que Sogyal Rinpoché a créé un nouveau « véhicule », Rigpa, propre à transmettre un bouddhisme tibétain adapté aux Occidentaux. Sogyal Rinpoché est également présenté comme l'auteur d'une Bible révolutionnaire, le *Livre tibétain de la vie et de la mort*, qui résumerait par écrit son apport particulier au monde occidental. La publication de ce livre en 1992 a fait connaître à l'organisation de Sogyal Rinpoché un succès considérable, dans la mesure où il fut vendu à plus de deux millions d'exemplaires dans 80 pays. Face à l'afflux massif de nouveaux étudiants, le groupe mit en place de nouvelles méthodes d'enseignements rationalisées qui, d'un point de vue formel, paraissent transposer les usages des universités monastiques en régime occidental. L'accès au maître fut dès lors extrêmement contrôlé. Le recrutement des adeptes ne se fit plus uniquement par le biais du bouche-à-oreilles, mais emprunta directement à la stratégie marketing. Celle-ci est encore aujourd'hui décelable dans la manière de s'adresser aux lecteurs de ce site. Ces derniers sont en effet assimilés à des sujets souffrant d'un manque ou d'un besoin que le groupe propose de combler, autrement dit à des clients potentiels. Le mal dont souffriraient ces individus est appelé « le stress », « l'incertitude de nos vies », « l'affairement et la distraction de notre esprit », c'est-à-dire toutes sortes d'afflictions psychiques. La vie quotidienne des individus auxquels Rigpa s'adresse est décrite comme stérile et inhumaine. La solution que leur propose Sogyal Rinpoché porte le nom générique de « méditation », nom situé au carrefour de plusieurs traditions culturelles. Le sens que ce terme prend dans « la culture de sagesse tibétaine » et les pratiques qu'il recouvre ne sont pas explicités. Le



lecteur du site n'a d'autre choix que de faire confiance à Sogyal Rinpoché. La biographie de ce dernier, décrite selon deux logiques de légitimation différentes (tibétaine, qui fait de lui un visionnaire ; occidentale, qui l'associe à des neuroscientifiques), fonctionne ainsi comme un dispositif d'élaboration d'un jugement de confiance en faveur des activités proposées par Rigpa.

Un second récit biographique est disponible en ligne, sur le site encyclopédique de Rigpa (rigpawiki.org [[www 03](http://www.03)]). Il est inclus dans une fresque familiale rédigée par sa mère, Péma Tséring Wangmo. Le récit généalogique de la famille Lakar tient une place à part sur [rigpawiki](http://rigpawiki.org), aux côtés de rubriques comme « bouddhas et déités », « enseignants contemporains », « maîtres historiques », auxquelles elle est parfois liée mais ne se réduit pas. La mère de Sogyal Rinpoché a été invitée à livrer ses souvenirs à la demande de deux lamas amis de Sogyal Rinpoché, qui souhaitaient que soit préservée la mémoire de cette grande famille de l'aristocratie tibétaine, connue pour ses bienfaits envers les institutions religieuses. La famille de Sogyal Rinpoché est ainsi identifiée comme un objet constitutif du patrimoine tibétain menacé par l'invasion chinoise. Le récit de Péma Tséring Wangmo retrace la généalogie des Lakar jusqu'à trois générations, souligne les recoupements des liens filiaux et des liens spirituels et diffuse un savoir profus sur le contexte social, religieux, politique et culturel de l'ancien Tibet. La figure de la mère domine le récit, et Sogyal Rinpoché, quoique décrit comme une figure religieuse exceptionnelle, n'est que secondaire. Selon ce récit, il doit une grande partie de son prestige au fait d'appartenir à cette ancienne famille de riches bienfaiteurs. Par ce récit, la mère de Sogyal Rinpoché réinscrit la célébrité de son fils dans l'histoire prestigieuse de sa famille.

Enfin, des fragments autobiographiques sont distillés dans le *Livre tibétain de la vie et de la mort*. Cet ouvrage est une reprise du célèbre livre paru pour la première fois en 1927, le *Livre des morts tibétain*. Ce dernier est une composition hétéroclite éditée par un théosophe américain, Evans-Wentz. Il comporte une sélection hasardeuse d'une majorité de textes dédiés à la méditation des vivants, de quelques textes liturgiques destinés à être récités dans le cadre de pratiques mortuaires tibétaines et de plusieurs longues introductions d'Evans-Wentz et d'autres auteurs théosophes⁸. Dans son introduction, Evans-Wentz dit rapporter les propos du lama sikkimais qui traduisit les textes tibétains en anglais. Ce dernier est appelé « le lama » et n'est jamais évoqué qu'à la troisième personne. Dans une entreprise éditoriale qui

⁸D. Lopez, *Prisoners of Shangrila, Tibetan Buddhism and the West*, passim.



se veut minimaliste, Evans-Wentz ne confisque pas seulement la voix mais également le savoir de ce lama, reformulant les traductions du lama dans les termes de l'ésotérisme occidental. Le *Livre tibétain de la vie et de la mort* de Sogyal Rinpoché est né à la suite d'une conférence sur la mort organisée en Californie en 1983 par le Dr Elisabeth Kübler-Ross et le Pr Kenneth Ring, deux psychiatres intéressés par les expériences scientifiques tendant à démontrer la survie de l'âme après la mort (phénomènes appelés « sortie hors corps » et « expériences de mort imminente »). Sogyal Rinpoché, qui se trouvait alors de passage en Californie, y fut invité pour exposer la vision tibétaine de la mort et de la renaissance. Dans le *Livre tibétain de la vie et de la mort*, Sogyal Rinpoché reprend la parole confisquée au « lama » dans la version du *Livre tibétain* de 1927 : il s'adresse directement au public occidental en disant « je » et se présente comme une autorité légitime en matière de savoirs tibétains liés à la mort. Il diffuse des doctrines conformes au savoir tibétologique de son temps et les relie aux travaux des psychologues américains sur les expériences de mort imminentes. Cependant, Sogyal Rinpoché n'est pas seulement appelé à prendre la parole dans cette nouvelle version du *Livre tibétain* parce qu'il serait une autorité doctrinale légitime : il l'est aussi parce qu'il a été le témoin de morts extraordinaires (des morts de grands maîtres au Tibet). Les uniques bribes de récit autobiographique dont nous disposons de Sogyal Rinpoché sont ainsi nées de l'injonction à livrer son témoignage sur des cas de morts suggérant l'existence d'un au-delà. Selon le récit, son œuvre de diffusion du bouddhisme en Occident s'inscrit dans cette même perspective testamentaire : c'est parce qu'il aurait constaté, d'une part, la richesse du savoir et l'efficacité des techniques rituelles relatifs à la mort au Tibet, d'autre part, le tabou entourant la mort en Occident, que Sogyal Rinpoché aurait décidé de partir enseigner le bouddhisme en Europe et aux Etats-Unis. Cette figure de lama autobiographe est insérée dans un texte hybride. En effet, en introduisant dans une nouvelle version de *Livre tibétain* une autobiographie spécifiant qu'il a été le témoin de phénomènes extraordinaires, Sogyal Rinpoché ne reprend pas seulement une tradition littéraire ésotérique occidentale mais également une tradition tibétaine (propre à l'école Nyingma) : celle des « autobiographies secrètes » de visionnaires (*gter ston*).

Nous disposons ainsi de trois portraits distincts du fondateur de ce réseau de centres du dharma destinés à inculquer le bouddhisme dit « tibétain » à des occidentaux : il est à la fois un bouddha dont la vocation spécifique est



d'enseigner une technique permettant de lutter contre les diverses afflictions mentales des Occidentaux, le membre d'une illustre famille de l'aristocratie tibétaine et un autobiographe spécialiste de techniques tibétaines liées à la mort et à l'au-delà. La diversité de ces portraits annonce une variété de relations possibles avec ce « maître spirituel », réputé pour avoir mis au point un enseignement hybride, parfaitement adapté au monde occidental. Son « charisme » serait ainsi celui, hors du commun, d'être un bouddha spécialisé dans le traitement des maux de l'Occident. Sans nous renseigner précisément sur ce qu'est, concrètement, la relation à ce lama tibétain, ces récits annoncent en tout cas que la figure prestigieuse du bouddha pour Occidentaux est au centre – du moins à l'origine – du dispositif pédagogique mis en place chez Rigpa. La participation au parcours d'apprentissage au centre parisien le confirme.

Comme tous les centres Rigpa du monde entier, ce dernier propose deux types d'activités : des services adressés à un public de masse, qui ont trait à ce que le site et les brochures du groupe appellent « la méditation », et, de manière très minoritaire, l'équivalent d'une université monastique, consacrée à l'étude et à la traduction des textes ainsi qu'aux rituels tantriques. Je m'intéresserai ici à la première catégorie d'activités, à partir de deux étapes-clés du parcours proposé aux participants du centre de Rigpa Paris : les cours d'introduction et les retraites d'enseignements de Sogyal Rinpoché.

3 Cours de méditation ou enseignement de la dévotion ? Apprendre à « s'asseoir avec Rinpoché ».

Les cours d'introduction s'adressent aux personnes qui souhaitent s'initier à la « méditation » dans la tradition tibétaine. Ils ont lieu dans la salle principale du centre de Rigpa Paris, de dimensions semblables à celles d'une chapelle et appelée « temple ». Les murs sont couverts de peintures sur soie tibétaines représentant des divinités (*thang ka*), des portraits photographiques de lamas tibétains sont suspendus à la charpente et, au fond de la pièce, se tient un autel tibétain pourvu de ses composantes habituelles (coupelle d'eau à boire, coupelle d'eau lustrale, fleurs, encens, lampe à beurre, eau parfumée, nourriture, coquillage). Derrière l'autel se trouve un trône, sur lequel est posé le portrait de Sogyal Rinpoché, que le nouveau-venu a souvent déjà appris à reconnaître – notamment en se rendant sur les sites internet de l'organisation ou en lisant le *Livre tibétain de la vie et de la mort*. Au-dessus de



ce portrait est suspendue la photographie d'une statue de Padmasambhava, l'introducteur indien du bouddhisme au Tibet, et, à ses côtés, les portraits photographiques de deux maîtres de Sogyal Rinpoché : Dilgo et Dudjom Rinpochés. Tout au fond de la pièce, devant un panneau de couleur bleu nuit, se trouve une grande statue de Bouddha assis, dorée à la feuille. Il s'agit d'une reproduction de la statue de Bodhgaya, village du nord-est de l'Inde où Siddhartha Gautama aurait atteint l'éveil et devenu un lieu de pèlerinage pour l'ensemble des bouddhistes d'Asie à la fin du XIXe siècle. On trouve la même statue, en proportions plus importantes, au centre de retraite international de Lerab Ling, près de Montpellier. Cette configuration originale d'images compose un équivalent simplifié des représentations picturales tibétaines appelées « arbres du refuge ». Un arbre du refuge représente, de haut en bas d'un arbre, la lignée de maîtres auxquelles les disciples de telle ou telle école se rattachent du fait de recevoir les enseignements de l'un des maîtres figurés sur cet arbre. Ici, est implicitement mentionné le fait que les étudiants de Sogyal Rinpoché s'inscrivent dans la double lignée de Dudjom et Dilgo, directement rattachés au Bouddha et à Padmasambhava. L'arbre du refuge est donc ici raccourci.

A cet autel composite s'ajoutent différents objets technologiques : des projecteurs, des amplificateurs de son et, surtout, un grand écran de télévision, situé à gauche de l'autel. Ces objets sont perçus par le public comme des outils pédagogiques permettant de transmettre, en son absence, les enseignements de Sogyal Rinpoché. Cependant, le dispositif dans lequel ils sont intégrés les convertit en instruments liturgiques : ils servent de supports à la pratique collective de la méditation. En effet, le novice découvre bientôt que les écrans télévisés permettent la matérialisation des maîtres, et en particulier de Sogyal Rinpoché, dont ils diffusent l'image et la voix. Pédagogie moderne et particularisation culturelle de la relation au maître s'annoncent intimement liées.

Au premier abord, la situation dans laquelle s'engage la personne venue participer au « cours d'introduction » proposé par Rigpa relève d'un apprentissage rationnel, de type occidental. En effet, l'individu s'inscrit auprès de l'association en tant qu' « étudiant », paie son cursus annuel (les cours ont lieu une fois par semaine toute l'année sauf lors des vacances scolaires) et reçoit, en plus de son droit d'entrée, un manuel de cours, qui résume les thématiques qui seront abordées au fil de l'année. Les cours sont donnés par d'anciens étudiants Rigpa appelés « instructeurs ». En face d'eux s'assoient



entre 4 et 15 personnes. Le cours commence par une présentation des participants, instructeurs inclus. Ces derniers mettent en avant le lien qui les unit à Sogyal Rinpoché, un lien particulier que les débutants n'ont encore jamais expérimenté. Ce lien est présenté comme bénéfique, profondément transformateur, mais également source de souffrances. La relation au maître, présentée de fait (et comme si cela allait de soi) comme centrale, serait donc à la fois désirable et difficile à mettre en œuvre. Le discours tenu par les instructeurs sur le maître et son enseignement est formulé dans une langue spécifique, proche d'une langue de spécialité⁹, qui vient se substituer au tibétain. Cette langue se caractérise par le fait d'établir une dichotomie entre « nous », les étudiants, et « les grands maîtres », à commencer par le premier d'entre eux, Sogyal Rinpoché. Les premiers se caractérisent par « les illusions », « les obstacles », « les blocages » et « l'ego », les seconds par « l'amour incroyable », « l'omniscience », « la spontanéité », « la sagesse », « la plénitude », « l'harmonie », « le calme », « la perfection ». Cette vision du monde oppose la grande majorité des êtres qui vivent dans l'illusion et une infime minorité de maîtres éveillés, qui ne sont plus prisonniers de l'illusion des phénomènes en raison de leur reconnaissance de *rigpa*. Une norme implicite est ainsi suggérée par les instructeurs : la dévotion. L'étudiant apprend en effet qu'il doit se relier à son maître – un bouddha spécifiquement chargé de leur communiquer l'éveil – au moyen d'un sentiment et d'un comportement dévotionnels, propres à attirer sur lui les bénédictions et à lui révéler, par effet de miroir, la nature immuable de son propre esprit. L'étudiant doit aspirer à lui ressembler. Cette norme est traduite dans un langage « scientifique ». Les instructeurs ont en effet recours à la théorie neuroscientifique des « neurones-miroirs », selon laquelle la rencontre de deux personnes est aussi celle de leurs neurones respectifs, qui s'ajustent les uns par rapport aux autres. Ainsi, le simple fait d'être mis en présence de Sogyal Rinpoché permet à l'étudiant d'« entrer en résonance » avec lui, de fondre son esprit avec le sien. Apparaît ainsi une forme nouvelle de la pratique rituelle tantrique du gourou-yoga. C'est ici que les écrans de télévision quittent leur fonction de simples transmetteurs de la parole du maître pour devenir des instruments liturgiques destinés à établir une relation dévotionnelle avec le maître.

Les instructeurs donnent tout d'abord quelques brèves informations sur le bouddhisme et la méditation, appelée de préférence « l'assise ». L'expression « s'asseoir » prend un sens technique qui renvoie à une posture phy-

⁹A. Van Gennep, « Essai d'une théorie des langues spéciales », *passim*.



sique et à une attitude mentale codifiées. Trois types d'injonctions encadrent en effet la pratique de l'assise : il s'agit d'une disposition corporelle, d'une attitude subjective, produite par une disposition du regard. Les instructrices donnent en ce sens des consignes précises, dont la transgression est systématiquement signalée. Il convient d'abord de s'asseoir dans la « posture en sept points » : jambes croisées, mains posées sur les genoux, dos droit, épaules dégagées, tête et menton légèrement baissés, bout de la langue touchant le palais, regard posé sur le bout de son nez ou dans l'espace devant soi. Il faut adapter son regard à son état d'esprit : légèrement vers le bas quand il est agité, légèrement vers le haut quand il est plutôt léthargique. La bouche doit être entrouverte et donner l'impression qu'elle s'apprête à émettre un « aah » relaxant. L'étudiant doit rester conscient de son souffle, de ses pensées, de ses émotions, de ses sensations et de l'environnement dans lequel il se trouve, sans se laisser pour autant emporter par eux. Après avoir donné ces instructions et pratiqué ainsi en silence deux ou trois minutes, les instructeurs annoncent aux étudiants qu'ils vont passer des vidéos de Sogyal Rinpoché. Ils indiquent que les étudiants ne doivent pas se contenter d'écouter ses paroles et d'en saisir le sens, mais d'essayer de « recevoir » le maître aussi pleinement que possible – par l'ouïe, la vue, les sensations physiques ou émotionnelles que le maître engendre par son « atmosphère ». La particularité de Sogyal Rinpoché, affirment les instructeurs, est qu'il enseigne par « l'être » autant – si ce n'est plus – que par la parole. Le regarder, s'asseoir devant lui en focalisant son regard sur ses yeux, est présenté comme une pratique « extraordinaire » qui accélère le processus d'accession à l'éveil, en mettant au contact l'esprit illusionné du pratiquant avec le *rigpa* (*rig pa*) du maître. Il est toujours possible de méditer devant un mur ou une image, mais « s'asseoir avec Rinpoché », en tâchant de se mettre à l'unisson avec son esprit, est une pratique beaucoup plus efficace. L'assise expliquée au départ est ainsi décrite comme insuffisante : il ne convient pas simplement de « s'asseoir » en respectant les consignes physiques et mentales attachées à cette pratique, il faut encore « s'asseoir avec Rinpoché ». Les cours d'introduction proposés aux nouveaux étudiants Rigpa sont ainsi construits autour de ce moment central de visualisation du maître comme icône animée. Contrairement à d'autres lieux d'acculturation au bouddhisme, qui proposent un apprentissage basé sur les rituels tantriques, l'étude de textes, la récitation de mantras, la focalisation sur le souffle, des exercices de visualisation ou encore les pèlerinages dans des lieux saints en Asie, Rigpa propose une focalisation sur Sogyal Rin-



poché – un Sogyal Rinpoché dont le mode de présence le plus habituel est celui d'une image animée.

De ces séances, les étudiants retirent essentiellement deux choses. Tout d'abord, une forme de catéchisme bouddhique essentiellement centrée sur l'éthique et les relations interpersonnelles, transmise par les instructeurs et par Sogyal Rinpoché matérialisé par les vidéos. Cet enseignement est intégré par le biais d'exercices de groupes qui empruntent une part de leur vocabulaire au registre d'analyse psychologique des interactions sociales. Le second élément que les étudiants retirent de ces séances est une vision du monde qui met le maître au centre. Cette centralité du maître est incorporée par les étudiants au moyen de deux éléments : la langue utilisée par les instructeurs, que les étudiants acquièrent à leur contact, et la pratique de l'assise devant les icônes audiovisuelles, à laquelle les instructeurs initient les novices. Sans jamais avoir encore rencontré leur maître en chair et en os, les étudiants élaborent ainsi, dès les premiers stades de leur parcours, un lien au maître fondé sur la dévotion. Cette relation est construite par le groupe à partir d'une combinaison originale d'éléments traditionnels (la dévotion tibétaine envers le lama, le contexte du temple avec l'autel et l'arbre du refuge, la pratique du *guru yoga*) et de technologies modernes, investies de nouvelles fonctions liturgiques (télévisions, vidéos, projecteurs). A partir de la rhétorique de l'expérience méditative¹⁰, se met ainsi en place un nouveau système symbolique et social, tout entier ordonné autour de la figure d'un maître salvateur, assimilé, de fait, à une divinité tantrique¹¹, que les instructeurs manifestent sous forme d'icône audiovisuelle. Ainsi, pour enseigner une « expérience intérieure » appelée « méditation », qui serait d'ordre « spirituel » ou « mystique » plutôt que religieux – dans la mesure où elle se situerait dans un contexte exempt de toute contrainte doctrinale, institutionnelle ou charismatique –, les instructeurs élaborent une liturgie doublement dissimulée : d'une part, par les dénégations qui persistent (« ce n'est pas une religion »), d'autre part, en raison de son insertion dans un dispositif pédagogique *apparemment* moderne (modèle du cours à l'occidentale, emploi de technologies).

¹⁰Dans un article intitulé « Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience », le bouddhologue américain Robert Sharf remet en cause l'usage de la notion d'« expérience » en sciences religieuses et notamment en études bouddhiques. L'emploi de cette catégorie a pour but de dénier l'inscription culturelle et sociale des traditions bouddhiques et aboutit dans les faits, paradoxalement, à un renforcement de l'autorité doctrinale, institutionnelle et charismatique. Le présent article constitue, en ce sens, une confirmation de la thèse de R. Sharf.

¹¹M. Strickmann, *Mantras et mandarins. Le bouddhisme tantrique en Chine*, passim.



4 Le théâtre de la « folle sagesse ». La relation au maître entre « réalité » et « illusion ».

La deuxième grande étape du parcours est liée à l'apparition physique, sur scène, de Sogyal Rinpoché. Nous venons de voir que ce qui était annoncé sur les publicités diffusées par l'organisation comme « méditation » est en réalité une pratique de contemplation de l'icône animée du maître appelée « s'asseoir avec Rinpoché ». Cette pratique prend également d'autres formes, en particulier lorsque le maître vient donner des enseignements pendant plusieurs jours dans ses divers centres urbains. Qu'est-ce qui différencie « s'asseoir avec Rinpoché » dans le cadre des cours d'introduction et « s'asseoir avec Rinpoché » lors d'événements où ce dernier est physiquement présent sur scène ? Comment ce mode de présence sous forme d'une image animée fait-elle place au maître en chair et en os ? Quel dispositif est-il désormais créé pour faire « apparaître » le maître et en quoi cela permet-il de former des bouddhistes ?

Les enseignements donnés par Sogyal Rinpoché lors de weekends au centre de Rigpa Paris sont appelés « retraites » en dépit du fait que les participants ne résident pas sur place. Ils ont lieu dans la même salle que les cours d'introduction – le « temple » –, qui a été réaménagé pour l'occasion. D'immenses bouquets de fleurs ont en effet été déposés devant l'autel, la fumée de l'encens sature l'atmosphère, l'écran de télévision affiche la photographie de la statue de Padmasambhava, le portrait photographique de Sogyal Rinpoché a été retiré du trône. Il règne une ambiance festive, faite d'excitation et de nervosité. Tous les participants, et particulièrement les organisateurs, attendent l'arrivée du maître avec impatience et fébrilité. La plupart sont habillés de vêtements de fête. Les organisateurs (les responsables du centre) font un discours édifiant au sujet de Sogyal Rinpoché, en insistant sur sa grandeur, mais également sur le caractère déconcertant de sa personnalité : « Il ne faut pas être surpris et tirer de mauvaises conclusions de la manière dont Rinpoché se manifeste ; il faut rester dans l'ouverture et accepter ce qui vient sans fabrications ». La manière dont le maître se comporte sur scène doit être comprise, affirment-ils, comme une simple « apparence », autrement dit comme une illusion créée par notre esprit, à nous spectateurs non éveillés. Tout ce que dira et fera Sogyal Rinpoché, annoncent encore les organisateurs, est chargé d'un sens qui dépasse la simple manifestation physique du maître. Cette signification non apparente doit être associée à la nature



éveillée de Sogyal Rinpoché : dès lors, les actes qu'il commet sur scène sont nécessairement l'expression de sa compassion et une manière inhabituelle (« non ordinaire ») de nous enseigner. Le temple, qui pouvait sembler faire jusque-là office de simple salle de classe, devient ainsi un lieu investi d'une dimension magique¹² : ce qui y apparaît n'est pas « la réalité » mais une simple projection de notre esprit. Le devoir du spectateur est donc de réaliser l'illusion dont il est – par définition – prisonnier de manière à pouvoir s'en libérer.

Dans l'ardeur des derniers préparatifs, les organisateurs annoncent à plusieurs reprises l'arrivée imminente du maître, avant que ce dernier n'arrive au moment où on ne l'attendait plus. La salle, jusque-là bourdonnante fait alors silence. Son entrée en scène est ainsi dramatisée de la même manière que pour des célébrités du monde du spectacle¹³ : les instructeurs font désormais office de présentateurs, annonçant à plusieurs reprises la venue imminente du maître, soulignant le caractère extraordinaire de cet événement, répétant indéfiniment sa grandeur.

Une fois que Sogyal Rinpoché est sur scène (après de longues minutes voire plusieurs heures d'attente), les organisateurs cessent de parler et rejoignent leurs places, aux premiers rangs de l'assemblée. Le lama occupe alors le centre de l'attention des spectateurs. Les enseignements vont commencer. Ils portent généralement sur une thématique reliant le bouddhisme à la vie quotidienne, telle « comment trouver la paix dans un monde agité » ou « harmoniser ses relations ». Tandis que le spectateur s'attend à ce qu'il entre dans le vif du sujet, comme il le voit faire sur les vidéos qu'il regarde en classe, Sogyal Rinpoché se met à entretenir des conversations personnelles avec les individus assis aux premiers rangs, pendant un temps assez long. Il leur pose un certain nombre de questions sur le déroulement de la retraite, sur les enseignements qu'il doit lui-même délivrer, sur un détail de l'organisation d'un événement passé, ou tout autre sujet lié au fonctionnement de Rigpa, qui échappe totalement au spectateur. Ce dernier a alors souvent l'impression d'être face à un chef d'entreprise faisant le point avec ses employés. Les individus assis aux premiers rangs reçoivent des instructions relatives à des tâches matérielles à accomplir. Ils sont très vivement critiqués, voire ridiculisés, en public. La violence verbale et les provocations ne sont pas rares. Plusieurs scènes de brimades auxquelles j'ai assisté m'ont marquée. Je les

¹²J. Z. Smith, *Imagining religion : from Babylon to Jonestown*, passim.

¹³S. Chalvon-Demersay et D. Pasquier, « Le langage des variétés », passim.



cite à titre d'exemples : Sogyal Rinpoché a ridiculisé un homme qui le servait pour ses cheveux longs, a affirmé haut et fort qu'un autre sentait mauvais, en a traité de « yack » un autre encore, a fait s'accuser publiquement une disciple d'être stupide, en a fait pleurer une autre. Ces séquences sont conçues pour « déstabiliser l'ego » des participants, et, de fait, les réactions physiques ou émotionnelles ne sont pas rares, comme cette disciple assise au premier rang que j'ai un jour vue s'évanouir devant le maître. Ce dernier l'a fait monter sur scène et, devant tous, l'a fait s'asseoir sur un petit siège, lui a fait apporter un verre d'eau, lui a donné une bénédiction en plaisantant au sujet de ce malaise, affirmant que c'était là « la manifestation de son ego », qu'elle cherchait à se rendre intéressante, etc. Il lui a demandé de danser devant tous pour manifester son regain de vitalité. Elle s'est exécutée, et la salle entière a applaudi en riant. Le spectateur se demande souvent si ce « maître authentique et moderne » n'est pas plutôt un « gourou de secte »¹⁴. Après cette intrigante entrée en matière, le maître entame enfin ses enseignements sur la thématique annoncée. Il les énonce dans un anglais courant, mais décousu. Il interrompt souvent son propos pour adresser d'autres remarques personnelles à ses proches disciples, leur parlant à la manière d'un père de famille, quelque fois tendre, mais globalement autoritaire. Conscient que ce comportement peut décontenancer le public, Sogyal Rinpoché s'interrompt quelque fois pour s'adresser à l'ensemble de l'assemblée. Il entreprend alors d'expliquer ce qu'il est en train de faire avec ses proches disciples. Il affirme qu'il s'agit d'« instructions », en apparence d'ordre pratique, en réalité, « spirituels ». A ce titre, ces instructions concernent aussi le spectateur, s'il sait regarder « au-delà des apparences ». En critiquant ses disciples en public, Sogyal Rinpoché met ainsi en scène la relation au maître à l'attention des novices. L'apprentissage de la dévotion, entamé lors des cours d'introduction à l'aide d'un artefact audiovisuel, se poursuit dès lors maintenant à un degré supérieur, puisque le maître, cette fois, est physiquement présent. Les novices doivent alors observer les relations entretenues sur scène par Sogyal Rinpoché avec son entourage pour en saisir les ressorts. Cependant, ils ne doivent pas appréhender cette relation maître-disciples de manière « ordinaire », en exerçant leur sens commun, mais plutôt en la considérant comme une illusion issue de leur esprit : ce qui semble relever d'un comportement

¹⁴L'expression apparaît très souvent lors de discussions informelles. Une fois même, une nouvelle étudiante assise à mes côtés me fit part de ses doutes à voix basse, en plein milieu des enseignements.



de gourou de secte n'est en réalité rien de tel, ce qui ressemble à la relation d'un chef d'entreprise avec ses employés n'a rien à voir avec la réalité. Tel est ainsi le sens nouveau que prend l'expression « s'asseoir avec Rinpoché ». Cependant, si telle est bien la consigne initialement donnée au sujet de l'apparition physique du maître, elle est, la plupart du temps, oubliée par les participants qui assistent pour la première fois à cette démonstration et qui doivent se la faire répéter. L'ethnologue peut ici reconnaître une forme d'innovation rituelle, fondée sur une mise-en-scène originale de la doctrine bouddhique d'origine indienne de « l'esprit seul » (*cittamatra*), autrement dit une nouvelle pratique Dzogchen liée à la vision de la réalité¹⁵ Cependant, les organisateurs ne développent pas cette interprétation et, dès lors, des doutes s'élèvent souvent dans l'esprit des spectateurs : qu'est-ce donc que ce maître réputé « authentique » qui agit si étrangement ? Le lien avec la tradition ancienne n'est pas explicité : il est simplement asséné et, surtout, doit être physiquement éprouvé par le spectateur de cette pièce de théâtre mettant en scène « l'illusion des phénomènes ».

Fixer le sens légitime de la représentation ambiguë, polysémique et paradoxale du « maître » est l'objet des « sessions débutants » organisés par les instructeurs. Lors d'une pause, pendant laquelle Sogyal Rinpoché quitte la scène, les instructeurs exposent à nouveau aux novices que ce qu'ils ont vu n'est autre qu'un « maître de folle sagesse », c'est-à-dire un maître qui enseigne selon des procédés non conventionnels et choquants. Ces explications prennent pour supports de nouvelles vidéos de Sogyal Rinpoché, que les instructeurs commentent : le maître réapparaît ainsi sous forme des icônes animées habituelles. Mais, à la différence de ce qui se passe lors des cours d'introduction, les instructeurs orientent désormais leurs commentaires sur le comportement « non conventionnel » de Sogyal Rinpoché. Les extraits vidéos sont spécifiquement choisis pour permettre le développement d'une exégèse de ce comportement : elles montrent un Sogyal Rinpoché sévère, humiliant, violent, apparitions qui sont identifiées comme « folle sagesse » (*ye shes 'chol ba*) ou « spontanéité » (*lhun grub*). La « folle sagesse » serait un « moyen habile » destiné à les éveiller. Un moyen habile (*upāya*) est un terme du Mahāyāna désignant tout procédé utilisé par un maître pour convertir des individus. La « folle sagesse » ou « spontanéité » serait donc une technique

¹⁵Jean-Luc Achard, *Le docte et glorieux roi, de Peltrül Rinpoché, traduit du tibétain*, passim ; Samten Gyaltsen Karmay, *The Great Perfection Rdzogs Chen : a philosophical and meditative teaching of Tibetan buddhism*, passim.



d'éveil nouvelle, caractéristique de Sogyal Rinpoché¹⁶. Après avoir commenté de manière répétitive des extraits vidéos représentant la « folle sagesse », les instructeurs initient des discussions collectives à partir d'une question qu'ils posent à chacun (tous les participants doivent se présenter et témoigner à tour de rôle) : « et vous, qu'avez-vous ressenti en voyant Rinpoché ? ». Les réponses apportées à ces questions doivent être formulées dans la langue en usage chez Rigpa. Il convient ainsi d'évoquer la nécessité de « lâcher l'esprit conceptuel » ou « intellect », les conséquences néfastes des « pensées et émotions » et des « projections », « l'apaisement » provoqué par l'apparition « naturelle » du maître, les « réalisations » que sa présence « impressionnante » procure, mais aussi les « résistances » ou les « blocages » que l'on éprouve parfois vis-à-vis de lui et que l'on s'efforce de vaincre par « la confiance », « la pratique », le « laisser-aller ». En cas d'échec ou de refus de faire siennes ces pratiques langagières, le participant est stigmatisé par l'ensemble du groupe : les autres participants font preuve d'animosité à son égard ; les instructeurs mettent un terme aux querelles naissantes par le décret d'une absence de « lien karmique » entre le participant récalcitrant et Sogyal Rinpoché. Ces « sessions débutants » ont ainsi pour objet la transmission de manières de dire, qu'il s'agit tout d'abord d'acquérir pour reconnaître un maître à travers l'expérience paradoxale d'une comédie qui affirme : « ceci n'est pas un maître authentique et moderne ». Les représentations de « folle sagesse » effectuées par Sogyal Rinpoché s'apparentent ainsi à un théâtre rituel qui, à la différence des anciennes performances théâtrales¹⁷, ne font pas s'affronter divinités et démons mais, encore et toujours, la personne même du maître, objet central des différentes étapes du parcours proposé par Rigpa.

¹⁶Le terme de « folle sagesse », inspiré de la tradition tibétaine des « saints fous » (*mahāsiddha, grub thob chen po*) comme Drukpa Kunleg, a été inventé et popularisé dans les années 1970 par l'un des premiers lamas à avoir enseigné et adapté le bouddhisme aux États-Unis, Chögyam Trungpa – lama par ailleurs très controversé. Voir C. Trungpa, *Collected Works, Volume 1 : Born in Tibet – Meditation in Action – Mudra*, passim et D. Mukpo, *Dragon Thunder : My Life with Chögyam Trungpa*, passim.

¹⁷L. Bansat-Boudon, *Théâtres indiens*, passim.



5 Conclusion : l'argument du 'coup de foudre' dissimule une conformation institutionnelle et rituelle de la relation au lama

Les centres du dharma appartenant au réseau Rigpa proposent ainsi de former des bouddhistes occidentaux sur un mode en apparence contradictoire. Tout en maintenant l'affirmation selon laquelle « le bouddhisme n'est pas une religion », les instructeurs et le maître introduisent, au sein même de formes de socialisation occidentales (la salle de classe, le théâtre), des liturgies et des rituels à vocation initiatique, qui en modifient complètement la visée. L'enjeu est en effet moins d'apprendre le bouddhisme (ses textes fondateurs, sa doctrine philosophique, sa cosmologie) que d'éprouver, au travers de ses sens et de son intellect, une relation de dévotion avec un être aussi divin que déroutant. L'épreuve consiste de fait à résoudre, sur un mode non discursif (mais rituel), les diverses contradictions rencontrées (s'agit-il d'un maître spirituel ? d'un gourou de secte ? d'un homme d'affaire ? d'un père autoritaire ?). Cette relation de dévotion, principal objet du parcours d'apprentissage proposé par Rigpa est enseignée de deux manières : lors des cours d'introduction, elle est présentée par les instructeurs à l'étudiant au moyen de technologies de communication modernes auxquelles est attribuée une fonction liturgique (manifester le maître). Ces technologies participent à l'élaboration d'une nouvelle pratique culturelle et dévotionnelle, plus qu'elles ne servent à diffuser un savoir en l'absence du maître. Lors des retraites d'enseignements, c'est Sogyal Rinpoché lui-même qui enseigne la manière dont il convient de se relier à lui, cela au moyen d'une mise-en-scène de ses propres relations avec ses proches disciples. Cette représentation théâtrale est exécutée, suivant une partition¹⁸ doctrinale particulière interprétée de manière libre par le maître et ayant pour thème principal la dualité illusion/réalité (*cit-tamatra*). Ces deux moments du parcours d'apprentissage proposé par Rigpa nous instruisent en outre sur la manière dont cette relation émerge concrètement, en-deçà des explications généralistes sur la « fascination tibétaine »¹⁹. Elle se construit avant tout par le travail des étudiants avancés. Alors que les travaux disponibles insistent sur la centralité de la relation maître-disciples, on voit en effet apparaître, chez Rigpa, l'omniprésence du groupe restreint

¹⁸Il s'agit ici d'une métaphore musicale.

¹⁹D. Lopez, *Prisoners of Shangrila, Tibetan Buddhism and the West*, passim.



disciples-instructeurs, le maître étant la plupart du temps absent. La dévotion à son égard existe (parce qu'elle est enseignée) avant même qu'un contact réel ne s'établisse entre le maître et ses disciples. La dévotion prend donc ici, plus que jamais, la dimension d'une expression obligatoire des sentiments²⁰ : des sentiments qui ne naissent pas spontanément de la rencontre avec la personne « charismatique » du maître – une rencontre constamment différée et le plus souvent très limitée – mais d'une inculcation méthodique au sein d'une microsociété fortement hiérarchisée. Alors que l'on assiste à l'établissement progressif d'une rupture très nette entre les discours et les pratiques (élaboration de liturgies dévotionnelles dans le contexte rhétorique de l'expérience méditative), la relation qui unit le groupe de disciples à son maître est vécue – au moins à ce stade – sur le mode purement verbal. Nous sommes donc loin de la « relation personnelle et affective » évoquée par F. Lenoir. Cette dernière existe quelque fois dans des associations modestes, où le maître est physiquement présent et accessible. Cependant, dans la plupart des cas, le caractère « personnel et affectif » est davantage de l'ordre du fantasme que de la réalité, ne serait-ce qu'en raison du style de vie adopté par ces lamas, qui voyagent l'année durant d'un centre à l'autre, à l'échelle internationale. Sans remettre en question le *sentiment* éprouvé par les disciples de vivre une relation affective avec leur lama, l'analyse des pratiques auxquelles renvoie ce sentiment révèle cependant son inadéquation avec la réalité. Aussi la relation au maître tibétain est-elle davantage imaginée qu'elle n'est vécue pour ce qu'elle est vraiment. Ce décalage entre ce que *font* les adeptes français du bouddhisme tibétain et ce qu'ils *disent* de leurs pratiques n'est décelable que par la description ethnographique et l'attention particulière aux détails apparemment anodins, mais qui font sens. Par exemple, l'emploi d'une télévision pour regarder en différé le maître qui enseigne paraît, de loin, relever de la « modernisation » tant célébrée du bouddhisme en Occident. Or, nous l'avons vu, l'emploi de technologies permet plutôt la résurgence de pratiques liturgiques et rituelles centrées sur l'image d'un être divin vis-à-vis duquel la dévotion s'impose. Cette singulière capacité à s'aveugler sur soi-même – se déclarer rebelle au pouvoir institutionnel et s'y soumettre pourtant – est peut-être l'une des véritables raisons du succès du bouddhisme tibétain en Occident : elle permet d'imaginer que « le bouddhisme n'est pas une religion » tout en se pliant à de nouvelles autorités ecclésiastiques.

²⁰M. Mauss, « Les techniques du corps », *passim*.



Bibliographie

1. ACHARD Jean-Luc, *Le docte et glorieux roi, de Peltrül Rinpoché, traduit du tibétain*, Les deux océans, Paris 2001.
2. ARIS Michael, *Hidden Treasures, Secret Live : A Study of Pemalingpa (1450–1521) and the Sixth Dalai Lama (1683–1706)*, Routledge, Londres 1989.
3. BANSAT-BOUDON Lyne (ed.), *Théâtres indiens*, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris 1974.
4. BELL Catherine, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford University Press, New York 2009.
5. BISHOP Peter, *Dreams of Power, Tibetan Buddhism and the Western Imagination*, The Athlone Press, Londres 1993.
6. BISHOP Peter, *The Myth of Shangri-la : Tibet, Travel-writing and the Western Creation of Sacred Landscape*, University of California Press, Berkeley 1989.
7. BUTTERFIELD Stephen, *The Double Mirror : A Skeptical Journey into Buddhist Tantra*, North Atlantic, Berkeley 1994.
8. CHALVON-DEMERSAY Sabine et PASQUIER Dominique, « Le langage des variétés », *Terrain* n° 15, « Paraître en public », Paris, Mission du Patrimoine ethnologique, octobre 1990, pp. 29–40.
9. DODIN Thierry et RATHER Heinz (ed.), *Imagining Tibet, perceptions, projections and fantasies*, Wisdom Publications Inc., Chicago 1993.
10. HEINE Steven et PREBISH Charles (ed.), *Buddhism in the Modern World, Adaptations of an Ancient Tradition*, Oxford University Press, New York 2003.
11. KARMAY Samten Gyaltzen, *The Great Perfection Rdzogs Chen : a philosophical and meditative teaching of Tibetan buddhism*, Brill Academic Publishers, Leiden 1989.
12. LENOIR Frédéric, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Fayard, Paris 1999.
13. LENOIR Frédéric, « Légitimité de l'autorité du maître spirituel chez les adeptes français du bouddhisme tibétain », in *Les transformations de l'autorité religieuse*, AFSR/L'Harmattan, Paris 2004.
14. LENOIR Frédéric, *Le bouddhisme en France*, Albin Michel, Paris 2001.
15. LOPEZ Donald, *Prisoners of Shangri-la, Tibetan Buddhism and the West*, University of Chicago Press, 1999.



16. MAUSS Marcel, « Les techniques du corps », *Journal de Psychologie*, vol. 32, n° 3-4, 1936, p. 271-293.
17. MUKPO Diana, *Dragon Thunder: My Life with Chögyam Trungpa*, Shambhala, Boston 2006.
18. PREBISH Charles et BAUMANN Martin (ed.), *Westward Dharma, Buddhism Beyond Asia*, University of California Press, Berkeley 2002.
19. SHARF Robert, “Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience”, *Numen*, vol. 42, n° 3, 1995, pp. 228-283.
20. SMITH Jonathan Z., *Imagining religion: from Babylon to Jonestown*, University of Chicago Press, Chicago 1982.
21. SOGYAL RINPOCHE, *The Tibetan Book of Living and Dying*, Harper, San Francisco 1992.
22. STRICKMANN Michel, *Mantras et mandarins. Le bouddhisme tantrique en Chine*, Gallimard, coll. Bibliothèque des sciences humaines, Paris 1996.
23. CHÖGYAM TRUNGPA, *Collected Works, Volume 1 : Born in Tibet – Meditation in Action – Mudra*, Shambhala, Boston 2004.
24. VAN GENNEP Arnold, « Essai d'une théorie des langues spéciales », *Revue des études ethnographiques et sociologiques*, vol. 1, n° 5, 1908, p. 327-337.

Sur les affaires judiciaires et les rumeurs liées à Sogyal Rinpoché :

25. Don LATTIN, “Best-selling Buddhist author accused of sexual abuse”, *San Francisco Free Press*, November 10th, 1994 ;
26. Mary FINNIGAN, “Sexual Healing”, *The Guardian*, January 10th, 1995 ;
27. Mick BROWN, “The Precious One”, *Telegraph Magazine*, February 2d, 1995, pp. 20-29 ;
28. Debbie GOODWIN, “In the Name of Enlightenment”, a Canadian TV documentary (on Vision TV), 2001. Online version : [[www 04](#)].

Sources internet utilisées

- [[www 01](#)] <http://www.fredericlenoir.com/autres-articles/legitimite-de-lautorite-du-maitre-spirituel-chez-les-adeptes-francais-du-bouddhisme-tibetain>
- [[www 02](#)] <http://www.rigpa.org/index.php/lang-fr.html>
- [[www 03](#)] <http://www.rigpawiki.org/index.php>
- [[www 04](#)] <https://www.youtube.com/watch?v=yWhlivvmMnk>



Abstract, keywords, about the author

Abstract

In Western-Tibetan Buddhist centres, disciples experience devotion towards their master long before they actually meet him. Whereas sociological studies based on the analysis of conversion narratives assert that the relationship to the lama spontaneously arises from a personal and transformative encounter with a “charismatic” master, ethnographical descriptions of the learning pathway offered by the international Buddhist organization Rigpa show that it is inculcated by the group mostly in the lama’s absence. Experienced students teach novices how to relate correctly to the master, using a special language and invisible rituals, first in front of an animated icon which allows the master to become present, then during live theatrical performances by the lama on stage, which give rise to extensive exegesis on the part of the group. The ethnography of practices thus overturns the main thesis put forward by most observers about “Tibetan Buddhism in the West”: the relationship to the master is certainly central, but it takes the form of a compulsory expression of feelings rather than an actual, personal relationship. The submission of Westerners to Tibetan lamas doesn’t result from an individual choice but rather from an institutional constraint.

Keywords: *modern Tibetan Buddhism, charisma, religious learning, initiation, cultural transfers.*

Marion DAPSANCE holds a PhD in Anthropology (EPHE-Paris). Her dissertation is an ethnographic account of the Buddhist learning pathway offered by the international Tibetan-Western organization Rigpa. She is currently a Robert Ho postdoctoral scholar in residence at Columbia University, for a new research on Alexandra David-Neel.

E-MAIL: mdapsance@gmail.com

