



Le rôle d'une spécialiste en études bouddhiques dans l'espace public québécois actuel

Diane Denis

Volume 65, Number 1, février 2009

Les sciences des religions dans l'espace public contemporain

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/037936ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/037936ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Denis, D. (2009). Le rôle d'une spécialiste en études bouddhiques dans l'espace public québécois actuel. *Laval théologique et philosophique*, 65(1), 9–20.
<https://doi.org/10.7202/037936ar>

Article abstract

Can the knowledge so pertinent to our respective field of research, be useful in the public sphere ? To answer this question, this essay explores the multi facets of the author of fourth century Indian Buddhist texts, Maitreya. As surprising as this may seem, the presence of Maitreya reaches our world, even today. This observation opens the door to a critical comment on the role of specialists in the public sphere and concludes that the specialist play a key role, sometimes without even knowing.

LE RÔLE D'UNE SPÉCIALISTE EN ÉTUDES BOUDDHIQUES DANS L'ESPACE PUBLIC QUÉBÉCOIS ACTUEL

Diane Denis

Faculté de théologie et de sciences religieuses
Université Laval, Québec

RÉSUMÉ : *La connaissance que l'on s'évertue à faire avancer à l'intérieur des sphères hyperspécialisées doit-elle ou peut-elle servir également dans l'espace public ? Tentant de répondre à cette question, cet essai explore les multiples visages de Maitreya, l'auteur d'un texte bouddhique de l'Inde du IV^e siècle. Aussi étonnant que cela puisse paraître, la présence de Maitreya s'étend jusque dans l'espace public québécois actuel. Un tel constat amène à poser une réflexion critique sur le rôle des spécialistes dans l'espace public. On peut même se demander si ces spécialistes, parfois même sans le savoir, n'y joueraient pas un rôle clef.*

ABSTRACT : *Can the knowledge so pertinent to our respective field of research, be useful in the public sphere ? To answer this question, this essay explores the multi facets of the author of fourth century Indian Buddhist texts, Maitreya. As surprising as this may seem, the presence of Maitreya reaches our world, even today. This observation opens the door to a critical comment on the role of specialists in the public sphere and concludes that the specialist play a key role, sometimes without even knowing.*

Il est étonnant de constater à quel point la religion, que d'aucuns veulent confiner à la sphère privée, refait surface dans l'espace public québécois actuel et devient l'enjeu de nombreux débats¹, comme en a fait foi, en 2007-2008, la commission Bouchard-Taylor. Il semble qu'une majorité de citoyens et citoyennes dans la société québécoise soit allergique à une religion qui s'affirme dans la sphère publique, tout en restant profondément attachée à ses racines chrétiennes. Une universitaire, dont le métier est la réflexion sur le fait religieux, devrait sans doute avoir sa place dans ces débats. Mais que peut-elle ajouter à un espace déjà saturé d'informations ? Et puis, y a-t-il un lien entre sa spécialité, un texte bouddhique de l'Inde du IV^e siècle de notre ère, et le Québec contemporain ? Même s'ils proviennent d'un passé lointain, un texte, une idée, un mythe, disait en substance Jauss, « n'existent » qu'à condition d'être reçus par des lecteurs et lectrices qui le relisent chacun à sa façon². Ainsi, et aussi étonnant que cela

1. Gérard BOUCHARD, Alain ROY, *La culture québécoise est-elle en crise ?*, Montréal, Boréal, 2007.

2. La théorie de la réception est une théorie littéraire allemande mettant l'accent sur la réaction du lecteur plutôt que sur l'auteur et le texte. Voir H.R. JAUSS, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1990.

paraisse, Maitreya, qui « existe » déjà en contexte bouddhique en tant qu’auteur du *Dharmadharmatāvibhāga* (DDV), « existe » encore, jusque dans l’espace public québécois. À peine reconnaissable, il faut toutefois le dire. Ce constat permet d’emblée d’amorcer une réflexion critique sur le rôle du spécialiste dans l’espace public contemporain. Mais tentons d’abord de cerner ce personnage de Maitreya.

I. MAITREYA SELON LES ÉRUDITS BOUDDHIQUES ET SELON LES UNIVERSITAIRES

Le nom de l’auteur, dérivé du sanskrit *maitrī*, signifie bon, bienveillant. Selon les textes les plus anciens du bouddhisme datant d’environ deux siècles avant l’ère chrétienne, Maitreya est un des seize disciples de Bāvari à avoir été initiés par le Bouddha Gautama. On hésite toutefois sur le lieu de sa naissance que l’on situe tantôt au royaume de Vārāṇasī, tantôt au village de Kapāli ou encore dans le Dekkan, au pays de Mālaṭa, dans le village de Kūṭagrāmaka³. Une prédiction du Bouddha Gautama fait de Maitreya le futur Bouddha⁴.

Pour comprendre le sens d’une telle prédiction, il faut tenir compte du contexte dans lequel elle a été prononcée. L’univers bouddhique est conçu en effet en termes d’état d’esprit ou d’expérience. On compte six états d’esprit⁵ soumis au cycle des existences (*saṃsāra*) dont fait partie l’état d’être humain, et quatre états d’esprit libérés de cette souffrance⁶ (*nirvāṇa*) dont fait partie Maitreya à titre de *bodhisattva*. Dans cet univers, les *bodhisattva* occupent une place de premier plan. L’état d’esprit spécifique au *bodhisattva* se caractérise par un engagement total à atteindre l’éveil. Cela implique le développement progressif de la vertu de sagesse (sk. *prajñā*, tib. *shes rab*) et des moyens habiles (sk. *upāya*, tib. *thabs*) associés à la compassion (sk. *karuṇā*, tib. *snying rje*). Cette progression fait partie de l’effort de dépassement de soi propre au cheminement bouddhique et nécessite généralement plusieurs vies. Arrivé au sommet de ce développement spirituel, Maitreya, selon la tradition, n’est séparé de l’éveil parfait, de l’état de Bouddha, que d’une seule existence humaine. D’après l’enseignement, ce passage ne s’accomplit que lorsque toutes les causes et conditions sont réunies.

Selon les travaux des historiens tibétains Butön⁷ (1290-1364) et Tāranātha⁸ (1575-1634), on attribue au *bodhisattva* Maitreya cinq traités, dont le DDV. Ces

3. Étienne LAMOTTE, *Histoire du bouddhisme indien*, Louvain, Institut orientaliste, 1958 ; voir aussi L. LANCASTER, « Maitreya », dans *Encyclopedia of Religion*, New York, Thompson Gale, 2005, p. 5618-5623.

4. Eugène BURNOUF, *Le lotus de la bonne loi*, Paris, Maisonneuve, 1973 (1^{re} éd. 1852). Voir aussi Daisetz Teitaro SUZUKI, *Laṅkāvatārasūtra*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1999 (1^{re} éd. 1932).

5. Les six états d’esprit *saṃsāriques* sont les suivants : état de dieux, de demi-dieux, d’humains, d’animaux, d’esprits avides et d’esprits infernaux.

6. Les quatre états d’esprit *nirvāniques* sont les suivants : l’état de *śrāvaka*, de *pratyekabuddha*, de *bodhisattva* et de *buddha*.

7. BUTÖN (1290-1364), *Chos ’byung*, traduit et annoté par Obermiller (*L’histoire du dharma*), 1999.

8. TĀRANĀTHA (1575-1634), *rGya gar chos byun bshugs*, traduit en anglais par Lama Chimpa (*L’histoire du dharma de l’Inde*), 2004.

textes auraient été transmis à un être humain du nom d'Asaṅga, le fondateur d'une école de pensée du IV^e siècle. Selon Ju Mip'am (1846-1912), l'enseignement du DDV aurait cessé au cours du VI^e siècle pour être réinstauré au X^e siècle par le Mahāsiddha Maitreya (1007⁹ - ?).

Si la tradition tibétaine attribue sans aucune hésitation le DDV au *bodhisattva* Maitreya, la communauté scientifique est beaucoup plus divisée à ce sujet. Le contexte cosmologique du bouddhisme indo-tibétain et le fait que ce texte ait été transmis par voie mystique six siècles après la mort du Bouddha et de ses disciples, invitent les chercheurs à s'interroger et à faire un certain nombre d'hypothèses concernant l'identité de Maitreya. Du point de vue historique, on le perçoit tantôt comme le maître d'Asaṅga finalement divinisé¹⁰ ; tantôt comme une divinité tutélaire ayant communiqué ses enseignements par voie mystique¹¹ ; tantôt comme relevant des données les plus élémentaires de la psychologie religieuse et littéraire¹² ; ou encore comme le pseudonyme pris par un groupe désirent légitimer un nouveau courant de pensée¹³. On notera toutefois qu'aucune de ces positions n'est le fruit d'une recherche approfondie de la part des chercheurs concernés. Il s'agit d'opinions souvent exprimées dans une préface, une introduction, en bas de page, ou en annexe d'un livre. Seul un court article du japonais Ui, rédigé en 1929, porte vraiment sur Maitreya en tant qu'auteur historique. En 1971¹⁴, Jacques May faisait remarquer que, sur ce point, les sources chinoises divergent des sources tibétaines. Les recherches de Davidson en 1985 et l'*Encyclopedia of Indian Philosophies* en 1999, qui s'appuient principalement sur les sources chinoises, mentionnent un certain nombre de raisons qui font douter de l'attribution du DDV à Maitreya¹⁵. Il semble, toutefois, que l'interruption de l'enseignement de ce

9. Dans son *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, CORNU donne 1007 pour l'année de naissance de Maitreya. MATHES dans sa recherche sur le DDV hésite entre 1007 et 1010.

10. Hakuju UI, « Maitreya a historical personnage », dans *Indian Studies in Honor of Charles Rockwell Lanman*, Cambridge, Harvard University Press, 1929, p. 95-102 ; Giuseppe TUCCI, « On Some Aspects of the Doctrines of Maitreya(nātha) and Asaṅga », dans *Calcutta University Leadership Lectures*, n° 525B, September-E, Calcutta, University of Calcutta, 1930, p. 1-66. Enrich FRAUWALLNER, « On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu », dans *Serie Orientale Roma III*, Roma, Istituto Italiano Per Il Medio Ed Estremo Oriente, 1951, p. 1-69.

11. Cette position semble soutenue par Lévi, La Vallée Poussin, Lamotte et Obermiller. Mais les débats au sujet de la transmission rendent compte de la réserve philosophique des chercheurs universitaires face au domaine mystique. Devant cette difficulté, en 1977, Lilian SILBURN, dans son livre *Le bouddhisme*, posera une question ouverte sans prendre position. En 1991, Shenpen HOOKHAM, dans son livre *The Buddha Within*, émettra le même type de réserve.

12. Paul DEMIÉVILLE, « La Yogācārabhūmi de Saṅgharakṣa », *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, 44, 2 (1951), p. 381 ; Rahula WALPOLA, « Le compendium de la super-doctrine (philosophie) (*Abhidharmaśāstra*) d'Asaṅga », Paris, École Française d'Extrême-Orient, 1971, p. XI ; David Seyfort RUEGG, *La théorie du Tathāgatagarbha et du gotra*, Paris, École Française d'Extrême-Orient, 1960, p. 31-70.

13. John MAKARANSKY, *Buddhahood Embodied*, New York, Suny Press, 1997, p. 111 ; Lambert SCHMITHAUSEN, « Zur Literaturgeschichte der alteren Yogācāra-Schule », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Supplementa I (1969), p. 811-823.

14. Jacques MAY, « La philosophie bouddhique idéaliste », *Études asiatiques, revue de la société suisse d'études asiatiques*, 25 (1971), p. 265-323.

15. Karl POTTER, *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. VIII, Delhi, Motilal Banarsidass, 1999, p. 588-594 ; Ronald Mark DAVIDSON, *Buddhist Systems of Transformation : Āśraya-Parivṛtti/Parāvṛtti Among the Yogācāra*, thèse de doctorat, Berkeley, University of California, 1985.

texte entre le VI^e et le X^e siècle, signalée par le tibétain Ju Mip'am, pourrait jeter une lumière sur ces questions.

On remarque également que le nom et l'ancienneté de Maitreya conduisent plusieurs chercheurs à le rattacher au Mitra védique et au Mithra iranien, tous deux perçus comme des divinités bienveillantes. Paul Williams¹⁶ est d'avis que le zoroastrisme iranien influença ce que l'on nomme le culte de Maitreya et contribua à faire de ce personnage un sauveur. Mais c'est peut-être oublier que l'idée même de sauveur ne cadre pas avec les fondements du bouddhisme. Cette dissonance n'empêche cependant nullement Maitreya de s'imposer de plus en plus dans les communautés bouddhiques populaires de la Chine, du Japon, de la Corée, du Vietnam, du Sri Lanka¹⁷ et de prendre une importance qui variera selon les cultures qui l'accueillent. En ce sens, notre enquête montre que la présence de Maitreya s'étend même jusqu'au Québec contemporain.

II. UN MAITREYA PRÉSENT JUSQUE DANS L'ESPACE PUBLIC QUÉBÉCOIS

Statistique Canada dénombrait en 2007 au Québec cinquante-quatre centres bouddhiques¹⁸ où l'on devrait découvrir Maitreya sous la forme de statues, d'images, de récits ou d'enseignements de textes philosophiques. Mais l'espace public actuel ne se limite pas à des lieux de culte. En utilisant le moteur de recherche Google au mois de janvier 2007, en 0,1 s, j'ai obtenu pour « Maitreya » un total de 1 080 000 résultats. Les archives de la Canadian Broadcasting Corporation (CBC) indiquent que deux émissions d'*Ideas* ont été consacrées à ce personnage et celles de la Société Radio-Canada indiquent qu'aux émissions *Indicatif présent* et *Par 4 chemins* son nom a été mentionné. Depuis 1991, des journaux ou magazines comme *Le Devoir*, *La Presse*, *Le Soleil*, *La Tribune*, *Voir*, *Progrès Dimanche*, *Le Quotidien*, *Montreal Mirror*, *Guide Ressource* et *Jobboom* ont publié en tout une vingtaine d'articles dans lesquels on mentionne le nom de Maitreya. Il s'agit de récits de voyage, d'entrevues sur le bouddhisme, de lettres à l'éditeur. Ajoutons que la présence de Maitreya dépasse les mots puisqu'en janvier 2007, dans un journal de la communauté universitaire de l'Université Laval intitulé *Au fil des événements*, la photo d'une statue de Maitreya se trouve arbitrairement associée à un article sur la religion.

En 1992, un livre publié aux Éditions Gilles Aussant de Saint-Damien-de-Brandon, intitulé *Les archanges nous parlent*, est déposé à la bibliothèque nationale du Québec. L'auteur ? Maitreya II. Un essai de type nouvel-âge de Coquet, intitulé *Maitreya, Le Christ du Nouvel Âge*¹⁹, et au moins trois romans traduits en français de Lobsang

16. « Maitreya », <http://en.wikipedia.org>, consulté le 5 mai 2007.

17. Ainsi le nom de Maitreya se retrouve traduit en plusieurs langues : Jampa en tibétain, Miroku en Japonais...

18. *Statistique Canada*, à l'adresse suivante : www40.statcan.ca, consulté le 12 mai 2007.

19. Michel COQUET, *Maitreya, le Christ du Nouvel Âge*, Grenoble, L'Or du Temps, 1986. Dans cet essai, Coquet interprète, à sa manière, les textes bouddhiques traduits, entre autres, par d'éminents chercheurs comme Lamotte, La Vallée Poussin et Rahula.

Rampa, de Sarduy²⁰ et d'Elliot Pattison²¹, parlent de Maitreya et ont figuré sur les rayons de bibliothèques universitaires et municipales. Alors que j'étais certaine de trouver une mention de Maitreya au Musée des religions de Nicolet, on m'a répondu que la collection n'en comptait aucune. Peut-être en est-il fait mention dans leur collection de textes en langue tibétaine... On peut encore noter qu'en 1976, le Musée des beaux-arts de Montréal²² publiait la photo d'une statue de Maitreya dans un catalogue d'exposition. Enfin, on retrouve des représentations de Maitreya dans certains magasins de meubles, restaurants asiatiques et dans les librairies ésotériques, voire sur les étagères de magasins à escompte (*Dolorama* et autres). Ce simple survol permet déjà de constater que Maitreya a bel et bien été reçu dans l'espace public québécois. Mais comment comprendre ce phénomène ?

III. L'IDENTITÉ DE MAITREYA

L'origine des Maitreya « québécois » varie énormément. Ils sont d'origine indienne, tibétaine, chinoise, japonaise, afghane, américaine, française, et même québécoise. Même si beaucoup de personnes parlent de Maitreya, cela ne veut pas dire qu'elles se le représentent de la même manière. Pour les quelque 41 384 bouddhistes recensés au Québec en 2001²³, Maitreya est tout simplement un disciple du Bouddha ; pour les érudits de la tradition, il est aussi l'auteur de cinq traités. Mais pour un bon nombre d'adeptes du Nouvel Âge, il est soit le Christ revenu sur terre, soit un Maître de sagesse universelle, ou encore un archange, un instructeur, et même le nom d'un esprit « canalisé ». Pour certains chrétiens, il est l'antéchrist, ou bien une superstition d'origine chinoise. Une chanteuse pop américaine porte ce nom ; un moteur de recherche ésotérique sur le Web également. Ce nom est parfois associé à une pratique de médecine alternative, le Reiki²⁴. Et dans un des romans de Pattison, un yak, une sorte de bovin de la région himalayenne, porte le nom de Jampa, soit Maitreya en tibétain.

Quelques remarques s'imposent donc pour s'y retrouver dans cette multiplicité de représentations.

- Le nom même de Maitreya semble d'abord jouir en lui-même d'une certaine popularité : on le donne à différentes personnes principalement dans les com-

20. Severo SARDUY, *Maitreya*, trad. fr. Rosset, Paris, Seuil, 1980. En 2001, Peter HALLWARD, dans *Absolutely Postcolonial : Writing Between the Singular and the Specific*, analyse cette œuvre en tant que phénomène postcolonial. Il aborde, brièvement, la question du cheminement bouddhique et le personnage de Maitreya.

21. Auteur américain de romans policiers dont les œuvres sont traduites en français. Il utilise la traduction tibétaine du nom de Maitreya : Jampa.

22. Société des musées du Québec, « Maitreya », <http://www.musees.qc.ca/mad/reserve/recherche/index.php>, consulté le 10 février 2007.

23. *Statistique Canada*, « Profils des communautés », <http://www12.statcan.ca>.

24. En 1923, un empereur japonais décerne au fondateur du Reiki, Gyoho Mikao Usui, le titre de « Kun-dan-to » c'est-à-dire « *bodhisattva* préparant la venue de Maitreya ». Il se peut, selon Pascal Treffainguy (Reiki, www.usuireikido.com/histoire_reiki.html), que cette mention soit une déformation d'un titre attribué aux fonctionnaires retraités. Néanmoins, force est de constater que le groupe Reiki du Québec poursuit cette idée de préparation puisqu'il participe activement à la construction d'un projet-Maitreya en Inde présentement.

munautés asiatiques ; à un animal comme le yak dans un roman policier et même à un moteur de recherche ésotérique. De plus, le fait qu'une chanteuse pop ou un auteur choisissent le nom de Maitreya comme pseudonyme, est en lui-même significatif de l'attrait qu'il produit.

- Maitreya, sous l'influence chinoise, est perçu comme un porte-bonheur. Il est porteur d'abondance, un peu comme le fameux « Bouddha à grosse bedaine ». En Corée, on l'invoque pour favoriser la fertilité ; au Québec, c'est en lui frottant le ventre qu'on s'assure de ses bonnes grâces.
- Maitreya, dans l'iconographie traditionnelle, apparaît également comme un personnage particulièrement actuel. Sa représentation assise « à l'occidentale » aide peut-être certains Occidentaux à le reconnaître comme un des leurs. Il est significatif que plusieurs groupes spirituels alternatifs considèrent le guide dont ils se réclament comme une incarnation de Maitreya.

Parmi les personnes considérées comme des incarnations contemporaines de Maitreya, il y a d'abord le Bulgare Peter Deunov (1864-1944), fondateur d'une forme de christianisme ésotérique portant le nom de « Fraternité blanche universelle ». C'est peut-être la lecture de traductions de textes bouddhiques qui inspire Rudolph Steiner à associer Deunov à Maitreya. Autre exemple, celui du Colombien Samaël Aun Weor (1927-1977), fondateur de l'Institut gnostique d'anthropologie, qui s'autoproclame incarnation de Maitreya²⁵. Enfin, un Allemand, ayant étudié pendant seize années avec Osho, s'autoproclame lui aussi incarnation de Maitreya. Il enseigne d'ailleurs sous le nom de Maitreya Ishwara²⁶ depuis 1997.

En Amérique, il y a trois cas de maîtres spirituels qui se sont identifiés à Maitreya. Selon les livres publiés par les Raëliens, Raël est la réincarnation de Maitreya. Ron Hubbard, le fondateur de l'Église de scientologie, a écrit en 1955 pour un congrès bouddhique, un poème intitulé *Hymn to Asia*, dans lequel il s'autoproclame incarnation de Maitreya. En 1974, il publie ce poème et cite des passages de la littérature bouddhique. Enfin, selon le site du groupe « Tara Québec », également connu sous le nom de « Partage International²⁷ », Rahmat Ahmat (1977-), d'origine afghane, serait Maitreya. Il serait apparu à divers groupes religieux à travers le monde depuis 1988, entre autres pendant seize minutes à un groupe de 600 chrétiens fondamentalistes de Montréal le 13 mars 1994 ; pendant dix-sept minutes à Baie Saint-Paul à un groupe de 200 chrétiens, le 1^{er} septembre 1996 ; pendant dix-sept minutes à Québec à un groupe de 250 chrétiens, le 19 avril 1997 ; et pendant dix-huit minutes à Laval à un groupe de 150 chrétiens, le 24 septembre 2000²⁸.

De l'intérieur de chacune de ces communautés, la variété d'identités de Maitreya ne semble poser aucun problème. Le problème peut survenir lorsque cette multiplicité d'informations s'entrechoque dans l'espace public. Comment alors réagir ?

25. « List of Buddha claimants », <http://en.wikipedia.org>, consulté le 21 mars 2007.

26. « Maitreya », www.ishwara.com, consulté le 5 avril 2007.

27. Groupe dirigé par un Écossais du nom de Benjamin Creme.

28. « Tara Québec », <http://taraquebec.org/nous.html>, consulté le 12 janvier 2007.

IV. L'UTILITÉ DE LA NOTION DE RÉCEPTION

Si l'on trouve, dans l'espace public qui nous entoure, autant de formes différentes de Maitreya, c'est sans doute le résultat des contacts de plus en plus nombreux entre les mondes occidental et oriental, entre les peuples du Nord et ceux du Sud. Mais n'est-ce pas aussi parce que l'identité de Maitreya s'insère dans un questionnement beaucoup plus vaste ? Un questionnement sur les fondements mêmes de nos sociétés ? Sur la réalité ? Sur l'autorité ? Sur la nature de l'esprit ? Sur la vie après la mort ? Sur le sens de la vie ? N'est-ce pas là un espace qui inspire de nouvelles interprétations ?

C'est en faisant le bilan de ces multiples interprétations que la théorie de la réception de Jauss (1990) et la notion de « communauté interprétative » proposée par Stanley Fish (1980) se sont avérées utiles. La notion de réception met en effet en évidence le rôle actif du lecteur dans la création d'une œuvre. Elle ne se situe pas au niveau de la polémique entre le vrai et le faux, mais plutôt à celui de la saisie du texte par le lecteur et de la réinterprétation qui accompagne l'activité de lecture. Toute lecture se situe dans un contexte spécifique, dans un « horizon » historique particulier. Fish insiste sur le fait que les réactions des lecteurs et lectrices sont conditionnées par leur communauté d'appartenance ou par ce qu'il nomme leur « communauté interprétative²⁹ ».

Cette notion de réception, très brièvement évoquée ici, s'avère utile pour aborder la question incontournable et malaisée de l'auteur Maitreya, et paraît également utile pour la poser de façon un peu plus souple. En introduisant ici l'idée de communautés interprétatives différentes qui reçoivent chacune à leur façon le même Maitreya, on comprend mieux qu'il soit possible, sinon légitime, d'en arriver à une multiplicité de Maitreya. En synthétisant quelque peu, on distinguera dans notre cas trois types de communautés interprétatives et donc trois façons différentes de recevoir Maitreya et les textes qui lui sont assignés par la tradition bouddhique : une réception à tendance pragmatique, une réception à tendance positiviste et une réception à tendance substantialiste.

1. Une réception à tendance pragmatique

Ce que j'appelle « une réception à tendance pragmatique » s'effectue surtout dans le contexte de la communauté d'études bouddhiques traditionnelles. Cette communauté « reçoit » Maitreya en tant qu'auteur de cinq traités en se fondant sur une épistémologie et une anthropologie d'origine indienne. Cette épistémologie a une visée pratique qui est la libération, l'Éveil, d'où l'accent qui est mis sur le côté pragmatique de cette réception. L'expérience personnelle est, pour les chercheurs de cette tendance, un laboratoire. La préoccupation de ces érudits est l'expérience de l'éveil et les moyens pour l'atteindre. La transmission d'enseignements authentiques, comme le récit de l'expérience de Maitreya, est un de ces moyens. L'authenticité d'un enseignement se

29. Stanley FISH, *Is There a Text in this Class ? The Authority of Interpretative Communities*, Cambridge, Harvard University Press, 1980.

juge d'abord selon des critères d'analyse intellectuelle, mais doit être vérifiée par l'expérience directe et personnelle. En contexte bouddhique, ce qui relève de la logique intellectuelle, malgré tout le respect qu'on lui accorde, ne peut être qu'un instrument³⁰. Pour cette communauté, la connaissance objective ne peut avoir que le statut ultime d'illusion, puisque toute perception est inévitablement subjective.

2. Une réception à tendance rationaliste

La réception à tendance rationaliste est celle de la communauté scientifique. Cette communauté essaie de cerner le personnage de Maitreya en se basant sur une épistémologie d'origine grecque dont le souci principal est l'exactitude de la connaissance³¹. Les travaux de Gauchet mettent en lumière l'atmosphère de modernité qui a influencé cette communauté. Il observe la sécularisation des institutions, la prise de distance entre les sphères privée et publique, l'individualisation de plus en plus marquée, l'autonomie qui responsabilise de plus en plus l'individu face aux questions religieuses ainsi que le développement de l'économie de marché³². La communauté scientifique possède un sens critique très développé. Elle s'oppose aux raisonnements simplistes, à la foi aveugle, et à la pensée magique, irrationnelle, ou contradictoire. En 1986, Edgar Morin consacre une partie de sa réflexion à ce mode de pensée qu'il décrit comme étant tripartite, c'est-à-dire empirique-logique-rationnel³³. Les chercheurs qui se situent en modernité tentent de cerner une vérité raisonnable à partir des informations que leur fournissent l'étude des textes, l'archéologie, la sociologie, l'anthropologie et le travail de reconstitution historique. Ces méthodes permettent de considérer plusieurs angles d'approche et donc plusieurs hypothèses.

3. Une réception à tendance substantialiste

Ce troisième type de réception que j'appelle « à tendance substantialiste » est à l'œuvre dans diverses communautés du Québec actuel telles que des groupes de spiritualité, de médecine alternative, etc. Ces communautés interprétatives « reçoivent » Maitreya en conférant une réalité objective ou une « substance » au récit mythique, en réunissant en quelque sorte mythe et réalité. Elles donnent ainsi vie et réalité à l'espoir du « retour du Christ », à « l'amour universel » ou à la peur de « l'antéchrist ». Selon l'analyse d'Edgar Morin, cette pensée mythologique n'est pas étrangère à la pensée rationnelle ; elle fait partie, elle aussi, de la complexité humaine. Une société ne peut se départir des croyances populaires, des symboles et des mythes qui

30. Dans son commentaire du DDV, datant du XIX^e siècle, Mipham Rimpoché présente un hommage à Maitreya en tant qu'auteur du DDV. En 2001, dans son commentaire sur le DDV, traduit par Jules Levinson, Thrangu Rimpoché dit que les chercheurs tentant d'expliquer la transmission de textes en faisant de Maitreya un personnage historique font preuve de trop de logique. Dans sa traduction d'un des cinq traités de Maitreya, le *Mahāyānasūtrālamkāra*, Thurman soutient que la transmission de textes telle que présentée par la tradition demeure objectivement plausible.

31. Roger-Pol DROIT, *L'oubli de l'Inde*, Paris, Seuil, 1989, p. 206-207.

32. Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985 ; ID., *Un monde désenchanté ?*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2004.

33. Edgar MORIN, *La Méthode*, t. 3, *La connaissance de la connaissance*, Paris, Seuil, 1986.

lui servent à se créer une cohésion sociale. Dans le cas de Maitreya, cette réception à tendance substantialiste s'inspire de la tradition bouddhique ainsi que des traductions et propos des universitaires. Elle s'inscrit dans ce que les chercheurs ont appelé le « culte de Maitreya ».

Dans un essai intitulé *La foi et la raison*, Nayla Farouki souligne que l'application de principes logiques, censée permettre de trier le « vrai » du « faux », a tendance, dans nos sociétés, à se complexifier³⁴. Pour mettre de l'ordre dans les trop nombreuses informations que l'on reçoit tous les jours et parvenir à les comprendre, il nous faut souvent appliquer à de nouvelles idées des concepts déjà connus, mais utilisés différemment. C'est ce qu'on fait quand on applique au Maitreya bouddhique le concept chrétien de sauveur ou celui d'antéchrist. Ce type d'association, selon Raymond Lemieux, s'introduit dans les fissures des fondations de notre société québécoise actuelle³⁵.

Pour ma part, j'observe que la tendance à la substantialisation n'est pas un phénomène nouveau, elle n'est pas typique des spiritualités contemporaines. On peut d'abord faire remarquer que, dans la quasi-totalité des pays où le bouddhisme a exercé une influence, on a cherché à donner à la prophétie maitreyenne une forme bien concrète et bien visible. On retrouve donc une pléthore d'incarnations de Maitreya à travers les âges, telles que l'impératrice Wu Zeitan (625-705) en Chine ou le roi Gung Ye (901-918) en Corée. Ainsi, ce qui se produit dans les spiritualités contemporaines qui réutilisent le nom de Maitreya ressemble peut-être à ce qui s'est jadis passé au IV^e siècle au nord de l'Inde. À cette époque, on parlait souvent de Maitreya en le rapprochant du Mitra sauveur iranien ou du dieu védique du même nom, tandis qu'aujourd'hui on parle de Maitreya en l'associant au Christ.

Cette typologie permet de distinguer les grandes tendances dans la façon de comprendre le personnage de Maitreya. En insistant sur la notion de réception, on perçoit que les divergences d'interprétation s'expliquent par le contexte anthropologique et philosophique chez les érudits et par des phénomènes interculturels dans les sociétés pluralistes. On observe que les communautés interprétatives jouent un grand rôle dans l'identité conférée à Maitreya. Mais un tel constat permet aussi de mieux poser la question d'où nous étions partie, celle du rôle qu'est appelée à jouer une spécialiste en études bouddhiques dans un espace public de plus en plus saturé d'informations.

V. LE RÔLE DE LA SPÉCIALISTE

Quel est mon rôle, pour qui et pourquoi doit-il s'exercer ? Une connaissance philosophique, philologique ou historique me donne-t-elle vraiment accès à « La Vérité » ? L'analyse critique est-elle garante d'autorité ? Dois-je faire preuve de neutralité ou

34. Nayla Farouki, *La foi et la raison, histoire d'un malentendu*, Paris, Flammarion, 1996.

35. Raymond Lemieux faisait cette réflexion dans une conférence donnée le 1^{er} février 2007 à l'Université Laval.

dois-je défendre des faits, des positions ? Avant de répondre à ces questions, on me permettra de faire un survol de ce que certains spécialistes ont déjà écrit à ce sujet.

Dans la tradition tibétaine, la connaissance intellectuelle ne donne aucune autorité. C'est l'expérience directe et personnelle de cette connaissance qui confère cette autorité. Ceux qui détiennent la connaissance et l'expérience jouent le rôle d'enseignants, qu'il s'agisse de moines ou de laïcs. De plus, l'autorité telle que conçue dans la tradition bouddhique doit être transmise par les détenteurs d'une lignée de transmission. Un ou une enseignante doit aussi faire preuve entre autres d'une éthique exemplaire, d'une stabilité d'humeur, d'une grande compassion. Ces érudits jouent un rôle clef dans l'espace public, même s'ils ou elles choisissent parfois de se retirer complètement pour méditer, ou encore de confronter les conventions sociales par des comportements surprenants. Toutes leurs activités sont considérées comme des formes d'enseignement et sont orientées vers l'éveil. Qu'en est-il des spécialistes en études bouddhiques dans l'espace public contemporain ?

L'américain Luis Gomez écrit que son rôle, en tant que spécialiste en études bouddhiques, est de présenter la multiplicité des voix de cette tradition et de sauvegarder la diversité des interprétations³⁶. Mais ce rôle s'applique-t-il aussi aux sciences des religions dans l'espace public contemporain ? Suis-je appelée en tant que spécialiste dans le cadre des sciences des religions à représenter et à sauvegarder toutes les voix, incluant celles de Raël ou de Hubbard ? Cela m'apparaît difficile. Le domaine des croyances est capricieux. En ce sens, le rôle de spécialiste est peut-être simplement d'analyser et d'informer. La réflexion critique d'une spécialiste pourrait alors servir de balise, d'arbitre.

De son côté, José Cabezon fait l'état des débats portant sur le rapport entre la politique et les études bouddhiques³⁷. Il écrit que la recherche universitaire a une grande influence sur la culture et sur la politique. Dans ce débat, certains chercheurs insistent sur le fait que les études bouddhiques sont nées en contexte de colonisation et de présence missionnaire ; ils affirment que cette discipline fait nécessairement partie d'une lutte de pouvoir. Edward Saïd fait par exemple remarquer que « l'orientalisme » a longtemps soutenu à son insu l'esprit d'exploitation du colonialisme³⁸. En ce sens, il est clair que certaines théories tendent à renforcer les valeurs établies ; il est également clair que l'État influence les propos des chercheurs. La mise en évidence de facteurs politiques dans l'analyse des religions annihile-t-elle pour autant le

36. Luis GOMEZ, « Unspoken Paradigms : Meanderings through the Metaphors of a Field », *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 18, 2 (1995), p. 183-230.

37. José CABEZÓN, « The Discipline and Its Other : The Dialectic of Alterity in the Study of Religion », *Journal of the American Academy of Religion*, 74, 1 (2006), p. 21-38 ; ID., « Buddhist Studies as a Discipline and the Role of Theory », *Journal of International Association of Buddhist Studies*, 18, 2 (1995), p. 231-268.

38. Edward SAÏD, *Orientalism*, New York, Pantheon Books, 1978.

droit de ces chercheurs à jouer leur rôle dans ces débats ? Certainement pas, mais il me semble que la question de transparence devient alors essentielle³⁹.

Aujourd'hui au Québec, la religion, que d'aucuns voulaient voir confinée à la sphère privée, provoque des remous. Devant une tendance à l'islamophobie, devant l'hypermédiatisation d'événements à caractère polémique, devant le défi de trouver une place pour la religion dans l'espace public alors qu'une multiplicité de croyances cohabite sous une même juridiction, comment devons-nous réagir ? L'histoire des religions, et celle du bouddhisme en particulier, nous apprennent que nous n'avons pas été les premiers à devoir affronter une telle diversité de points de vue. Trois siècles avant notre ère, en Inde, le grand souverain indien *Asoka* instaurait une politique interreligieuse censée prévenir les abus en cette matière. Les inscriptions qu'il a fait graver en de multiples points de son royaume témoignent d'une largeur de vue rarement atteinte. L'universalisme généreux qui s'en dégage encourageait les adeptes de diverses croyances à valoriser leurs différences et à dialoguer entre eux. On lit, en effet, sur le douzième de ces édits le conseil suivant : « Quiconque en effet rend honneur à sa propre secte ou en dénigre une autre [...], nuit le plus à sa propre secte. C'est la réunion qui est bonne [...] »⁴⁰.

EN GUISE DE CONCLUSION

À prime abord, on aurait tendance à penser que certains types de réception sont plus valides que d'autres. Par exemple, la réception à tendance substantialiste, présente des difficultés anthropologiques. Le concept de *bodhisattva*, par exemple, est issu de l'univers bouddhique et correspond à un état d'esprit spécifique. Dans cet univers, l'individu seul a la capacité de transformer son propre esprit. L'idée d'un sauveur extérieur est erronée. De plus, le chemin bouddhique vise la dissolution de la saisie d'un « je » alors que l'autoproclamation en incarnation de Maitreya aurait tendance à le consolider. Mais si l'on se situe dans la perspective des théoriciens de la réception, la validité d'une réception n'est discutable qu'à l'intérieur d'un certain cadre de référence, elle n'est pas transférable. La notion de réception nous oblige à nous interroger sur « l'autre » sans imposer à cet autre des normes arbitraires. Le positivisme pur et dur étant impossible en sciences humaines, l'autorité d'une spécialiste n'est pas nécessairement transférable à toutes les communautés interprétatives et ce, en dépit du fait que ses propos puissent être récupérés, transformés, réorganisés par d'autres communautés. Cette notion répond donc à l'ouverture, c'est-à-dire au respect des différences que propose Gomez. En ce sens, le rôle des spécialistes n'est peut-être pas de valider ou d'invalider les propos recueillis dans l'espace public, mais de les analyser. Toutefois, il serait naïf de penser que l'objectivité absolue est humainement possible. Les recherches sont nécessairement influencées par l'éducation, les

39. Dans ce contexte, Gauchet écrit que son rôle face à la politique est de clarifier la situation pour que les décisions soient prises en toute connaissance de cause (cf. Martin LEGROS, Nicolas TRUONG, « Les philosophes, entretien avec Gauchet », *La philosophie magazine*, 7 [mars 2007], p. 54-59).

40. Jules BLOCH, *Les inscriptions d'Asoka*, Paris, Les Belles Lettres, 1950, p. 123.

convictions et l'expérience personnelle des spécialistes qui les font. À mon avis, nier cette réalité produit des effets pervers. Aussi, dans un effort d'objectivité et de transparence, une bouddhiste d'origine québécoise dont la spécialisation est l'étude du bouddhisme, doit faire preuve de vigilance et ne pas oublier dans ses interventions qu'elle véhicule elle aussi des convictions qui lui sont propres.

Comme dans la société québécoise, la multiplicité de points de vue est le lot de ma spécialisation. Dans le contexte traditionnel bouddhique, les étudiants sont amenés à défendre chaque position philosophique, toutes préférences confondues. Les études bouddhiques, qui font partie de la longue tradition indienne de spéculations intellectuelles, s'intègrent tant bien que mal aux universités « occidentales ». Dans un tel contexte, il est inévitable que les débats se multiplient. Il paraît évident que les spécialistes, en raison de leurs publications, de leurs enseignements et de leurs contributions à des conférences, participent plus que jamais à la création de notre monde actuel et futur et ce, parfois même sans s'en rendre compte. Dans un souci d'éthique, ils ont eux aussi à faire preuve de transparence et doivent apprendre à ne pas dissimuler le cadre de référence auquel ils se réfèrent personnellement, qu'ils soient bouddhistes, chrétiens, athées, raéliens, ou quoi que ce soit d'autre.

Gérard Bouchard, dans son essai « Crise de la culture ou transition ? », insiste sur la supériorité de la culture critique par rapport à la culture marchande. En contexte bouddhique, cette réalité est illustrée par l'image d'une personne voyante guidant un aveugle. Pourtant, Bouchard précise que cette culture critique est loin d'être un élitisme qui voudrait imposer arbitrairement ses normes et ses modes arrogant à une culture « démocratisée⁴¹ ». Cela me semble juste, car il y a un danger à se considérer supérieur. C'est peut-être ce qui porte les penseurs de l'Inde à comparer l'esprit critique à une arme tranchante qu'il faut apprendre à bien manier. La tradition tibétaine qui accorde aussi une valeur « supérieure » à la communauté intellectuelle, relativise cette valeur de trois manières. Elle met d'abord activement en garde les intellectuels contre le manque de compassion. La compréhension intellectuelle, aussi essentielle au développement humain qu'elle soit, est ensuite considérée comme un instrument et non pas comme une fin. Et troisièmement, cette « supériorité » est dite être une valeur relative et non absolue. À mon avis, ces trois clarifications sont pertinentes pour notre communauté intellectuelle. L'éthique et le souci d'humanité ne s'enracinent pas nécessairement dans la capacité d'analyse ni dans le maniement de la critique. Ils se tiennent vertigineusement entre le communautaire et l'individuel. Voilà leur difficulté et leur apport.

Ces réflexions montrent enfin que les recherches sur des textes anciens de l'Inde peuvent trouver leur utilité, même dans le contexte du Québec actuel. Devant le défi de trouver la place de la religion dans l'espace public, je me demande donc sincèrement si notre société est prête à s'élever à un niveau aussi essentiel que celui qu'évoque l'édit promulgué par Asoka au III^e siècle avant notre ère ?

41. Gérard BOUCHARD, Louis ROY, *La culture québécoise est-elle en crise ?*, Montréal, Boréal, 2007, p. 154.