TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS i

RÉSUMÉ iii

TABLE DES MATIÈRES vi

LISTE DES TABLEAUX xiv

LISTE DES FIGURES xv

INTRODUCTION 1

CHAPITRE 1 - LE BOUDDHISME EN OCCIDENT : REVUE DE LA LITTÉRATURE ... 8

1.1 Introduction 8

1.2 Arrivée du bouddhisme en Occident 9

1.3 Analyses selon des critères liés aux personnes 13

1.3.1 Les « deux bouddhismes » de Charles Prebish et leurs suites 14

1.3.2 Types de pratiquants 19

1.3.3 Termes pour identifier les pratiquants 23

1.4 Mesures de l'implantation 25

1.5 Bouddhisme au Canada 29

1.6 Changement religieux au Québec depuis 1960 34

1.7 Quête de sens et conversion 38

1.8 Bouddhisme au Québec 41

1.9 Bilan des lectures **46**

1.10 Conclusion **50**

CHAPITRE 2 – PROBLÉMATIQUE ET MÉTHODOLOGIE **52**

2.1 Introduction **52**

2.2 Problématique. L'acculturation du bouddhisme. **52**

2.3 Approche théorique du projet de thèse **61**

2.4 Méthodologie **65**

2.4.1 Stratégies d'acquisition 66

2.4.2 Stratégies d'observation 67

2.4.2.1 Étude de cas 67

2.4.2.2 Lieu physique : le centre Manjushri 69

2.4.2.3 Critères d'inclusion 70

2.4.2.4 Types de participants 70

2.4.2.5 Procédures de recrutement 72

2.4.2.6 Collecte des données 73

2.4.3 Stratégies d'analyse 79

2.4.4 Description des critères de validité et des stratégies d'application 81

2.4.5 Limites méthodologiques 83

2.4.6 Description des considérations éthiques spécifiques au projet 85

2.5 Hypothèses **86**

CHAPITRE 3 – STRUCTURE ET FONCTIONNEMENT DU CENTRE MANJUSHRI .. 89

3.1 Introduction 89

3.2 Description d'une fête au centre Manjushri 98

3.3 Un lieu de culte et de symboles sacrés 102

3.4 Activités au centre Manjushri 106

3.4.1 Tenue vestimentaire 107

3.4.2 Langues parlées 109

3.5 Pratiquants 110

3.5.1 Identification générale 110

3.5.2 Rôles des pratiquants 114

3.5.2.1 Rôle de participant 114

3.5.2.2 Rôle de traducteur 115

3.5.2.3 Rôle de musicien 117

3.5.2.4 Rôle d'aidant 117

3.6 Fonctions et structure du centre Manjushri 118

3.6.1 Importance des moines 118

3.6.2 Vivre le fait tibétain en Occident, au centre Manjushri 122

3.6.3 L'histoire du Tibet, un héritage vivant au centre Manjushri 124

3.6.4 Le Centre : un rôle d'enseignement 126

3.6.5 Le Centre : un lieu de rassemblement et d'ouverture 128

3.6.6 Administration du Centre 130

3.7 Conclusion 131

CHAPITRE 4 - RÉSULTATS 133

4.1 Introduction 133

4.2 Présentation des trois concepts clés 134

4.2.1 Pratique 134

4.2.2 Transformations 135

4.2.3 Appartenance culturelle 137

4.3 Résultats 138

4.3.1 Premier objectif – La pratique bouddhiste 139

4.3.1.1 Pratiquantes bouddhistes occidentales d'origine québécoise (BOQ) 140

4.3.1.1.1 Motivations sous-jacentes à la pratique 140

4.3.1.1.2 Mise en œuvre de la pratique 147

4.3.1.1.3 Représentations de la pratique 156

4.3.1.1.4 Facilitateurs et défis de la pratique 160

4.3.1.1.5 Retombées de la pratique 162

4.3.1.2 Pratiquants bouddhistes asiatiques d'origine vietnamienne (BAV) 164

4.3.1.2.1 Motivations sous-jacentes à la pratique 164

4.3.1.2.2 Mise en œuvre de la pratique 169

4.3.1.2.3 Représentations de la pratique 174

4.3.1.2.4 Facilitateurs et défis de la pratique 177

4.3.1.2.5 Retombées de la pratique 178

4.3.1.3 Pratiquants bouddhistes asiatiques d'origine tibétaine (BAT) 179

4.3.1.3.1 Motivations sous-jacentes à la pratique 179

4.3.1.3.2 Mise en œuvre de la pratique 186

4.3.1.3.3 Représentations de la pratique 190

4.3.1.3.4 Facilitateurs et défis de la pratique 192

4.3.1.3.5 Retombées de la pratique 193

4.3.2 Deuxième objectif – Les transformations personnelles, sociales et culturelles 194

4.3.2.1 Pratiquantes bouddhistes occidentales d'origine québécoise (BOQ) 195

4.3.2.1.1 Transformations personnelles, sociales et culturelles 195

4.3.2.1.2 Changements à la vie du pratiquant en raison de la pratique bouddhiste 199

4.3.2.1.3 Changements à la pratique 202

4.3.2.2 Pratiquants bouddhistes asiatiques d'origine vietnamienne (BAV) 206

4.3.2.2.1 Transformations personnelles, sociales et culturelles 206

4.3.2.2.2 Changements à la vie 209

4.3.2.2.3 Changements à la pratique 211

4.3.2.3 Pratiquants bouddhistes asiatiques d'origine tibétaine (BAT) 212

4.3.2.3.1 Transformations personnelles, sociales et culturelles 212

4.3.2.3.2 Changements à la vie 214

4.3.2.3.3 Changements à la pratique 217

4.3.3 Troisième objectif – Les formes d'appartenance culturelle 223

4.3.3.1 Pratiquantes bouddhistes occidentales d'origine québécoise (BOQ) 223

4.3.3.1.1 Ambiance vécue au Centre 223

4.3.3.1.2 Type de fréquentation au Centre 224

4.3.3.1.3 Sentiment d'appartenance au Centre 225

4.3.3.2 Pratiquants bouddhistes asiatiques d'origine vietnamienne (BAV) 228

4.3.3.2.1 Ambiance vécue au Centre 228

4.3.3.2.2 Type de fréquentation du Centre 229

4.3.3.2.3 Sentiment d'appartenance au Centre 230

4.3.3.3 Pratiquants bouddhistes asiatiques d'origine tibétaine (BAT) 231

4.3.3.3.1 Ambiance vécue au Centre 231

4.3.3.3.2 Type de fréquentation du Centre 232

4.3.3.3.3 Sentiment d'appartenance au Centre 233

4.4 Éléments communs et éléments distinctifs de la pratique, des transformations et de l'appartenance culturelle 234

4.4.1 Éléments communs et éléments distinctifs de la pratique 235

4.4.1.1 Éléments communs de la pratique 235

4.4.1.2 Éléments distinctifs de la pratique 239

4.4.2 Éléments communs et éléments distinctifs des transformations 243

4.4.2.1 Éléments communs des transformations 243

4.4.2.2 Éléments distinctifs des transformations 246

4.4.3 Éléments communs et éléments distinctifs de l'appartenance culturelle 248

4.4.3.1 Éléments communs de l'appartenance culturelle 248

4.4.3.2 Éléments distinctifs de l'appartenance culturelle 250

4.5 Résumé des trois objectifs portant sur la pratique, les transformations et l'appartenance culturelle 252

4.6 Interprétation des résultats 253

CHAPITRE 5 – DISCUSSION 261

5.1 Introduction 261

5.2 Hypothèse I – 265

5.3 Hypothèse II – 266

5.4 Hypothèse III – 268

5.5 Acculturation de la pratique du bouddhisme au Centre 271

5.6 Portée et les limites de notre étude 277

CONCLUSION 282

LEXIQUE 287

BIBLIOGRAPHIE 291

1. ENTREVUES 291

2. LIVRES ET ARTICLES 291

3. AUTRES 298

ANNEXES 300

Rapport-Gratuit.com

Annexe 1 - Affiche pour le recrutement auprès des Vietnamiens francophones 300

Annexe 2 - Affiche pour le recrutement auprès des Vietnamiens anglophones 301

Annexe 3 - Affiche pour le recrutement auprès des Tibétains francophones 302

Annexe 4 - Affiche pour le recrutement auprès des Tibétains anglophones 303

Annexe 5 - Affiche pour le recrutement auprès des Québécois francophones .. 304

Annexe 6 - Affiche pour le recrutement auprès des Québécois anglophones 305

Annexe 7 - Lettre d'information et de consentement (français) 306

Annexe 8 - Lettre d'information et de consentement (anglais) 310

Annexe 9 - Grille d'observation lors des activités du temple 314

Annexe 10 - Schémas d'entrevue pour les pratiquants et les responsables (français) 315

Annexe 11 - Schémas d'entrevue pour les pratiquants et les responsables (anglais) 317

Annexe 12 - Grille d'analyse 320

Annexe 13 - Codage par groupe en vu de l'atteinte du seuil de saturation 321

LISTE DES TABLEAUX

TABLEAU 1 – NOMBRE DE BOUDDHISTES ASIATIQUES ET OCCIDENTAUX AU CANADA EN 2001 45

TABLEAU 2 – L'ÉVOLUTION DE LA PERCEPTION DU BOUDDHISME EN OCCIDENT 48

TABLEAU 3 – DONNÉES SOCIODÉMOGRAPHIQUES 112

TABLEAU 4 – LE RÉSUMÉ DES RÉSULTATS DES TROIS OBJECTIFS POUR LES TROIS GROUPES DE PRATIQUANTS 253

TABLEAU 5 – L'ÉVOLUTION DE LA PERCEPTION DU BOUDDHISME EN OCCIDENT 264

TABLEAU 6 – LA PRATIQUE EN OCCIDENT DES GROUPES DE PRATIQUANTS BAT, BAV ET BOQ 270

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

LISTE DES FIGURES

FIGURE 1 - MODÈLE DE REPRÉSENTATION DE LA CULTURE DE LA PRATIQUE BOUDDHISTE AU SEIN D'UN CENTRE TIBÉTAIN AU QUÉBEC 65

FIGURE 2 - REPRÉSENTATION DE LA DIVINITÉ MANJUSHRI 99

FIGURE 3 - SALLE DE DÉVOTION DU CENTRE MANJUSHRI – L'AUTEL. 102

FIGURE 4 - LA CHUPA AVEC LE TABLIER 109

FIGURE 5 - LE PROCESSUS MENANT À UNE CULTURE DE LA PRATIQUE BOUDDHISTE TIBÉTAINE PAR LA PRATIQUE DES PRATIQUANTS BOQ, BAV ET BAT AU CENTRE MANJUSHRI 256

Longtemps marginal, il s'impose désormais au coeur de nos cités [...], dans de nombreux secteurs de nos sociétés, en cristallisant ou en se moulant dans les idéaux et utopies de l'Occident : d'une construction proprement imaginaire, il est devenu un phénomène anthropologique (culturel, social et historique) à l'extension et à la profondeur significatives[1].

INTRODUCTION

Le bouddhisme en Occident est à la hausse mais les études s'y intéressant sont encore peu nombreuses. L'étude de la pratique au Québec d'une religion venue d'Asie s'inscrit dans un paysage religieux en changement, certes. Mais, qu'en est-il de la rencontre entre différentes cultures autour d'une même religion ? Que peut révéler de la société québécoise la pratique bouddhiste tibétaine au centre Manjushri, situé à Longueuil ? Le catholicisme demeure encore la religion de référence pour la majorité des Québécois. Toutefois, une valeur fort importante au Québec est celle de l'intégration culturelle, qui préconise notamment l'ouverture aux autres et la découverte d'autres cultures.

Face à une société davantage individualiste, qui propose plusieurs modes de vie possibles et où les individus consomment abondamment le plaisir et adhèrent à une idéologie du moment présent, l'être humain se retrouve devant une multitude de choix par rapport auxquels il doit se positionner.

---

[1] L. Obadia, *Le bouddhisme en Occident*, p. 107.

L'attrait pour le bouddhisme évolue selon la perspective d'une idéologie moderne, qui consiste à mieux gérer la souffrance et l'impératif de bonheur à une époque contemporaine où une multitude d'offres existent en matière de spiritualité et de bien-être[2]. Lionel Obadia distingue deux catégories de personnes s'intéressant au bouddhisme : celles s'y retrouvant « par défaut » en raison de leur insatisfaction spirituelle et celles recherchant l'« offre » la plus attrayante possible sur le « marché spirituel »[3].

À travers les différentes lignées du bouddhisme en Occident se pose toute la question du bouddhisme contemporain. Ainsi, Prebish (1979) observe qu'au même moment où les Occidentaux démontraient un intérêt particulier pour les traditions asiatiques, ces derniers portaient également une grande attention à la culture, à la science et aux technologies et au système politique occidental. Prebish explique qu'en raison de sa rigoureuse dimension éthique, le bouddhisme a rencontré des difficultés face à la modernité en contexte de grand changement social, et ce, tant en Asie qu'en Amérique. Le défi en Amérique consiste à agencer ce modèle éthique traditionnel et vieillot aux conditions modernes. Cela peut se traduire par la création d'un nouveau cadre intégrant certains aspects d'une riche tradition d'autrefois.

L'avancement des technologies modernes, dont le déploiement de moyens de communication, influence les communautés religieuses et spirituelles. Le bouddhisme, une religion planétaire, est diversifié tant institutionnellement que culturellement. Certains pratiquants du bouddhisme ambitionnent l'établissement d'une communauté bouddhiste à l'échelle de la planète par l'entremise du cyberespace, qui transcende les différentes traditions et cultures bouddhistes[4], tandis qu'à l'opposé, d'autres pratiquants comptent se

---

[2] L. Obadia, *Le bouddhisme en Occident*, 2007, p. 80.

[3] L. Obadia, *op. cit.*, p. 80.

[4] L. Busch, « Global Cybersangha: Strategies for Constructing Global Buddhist Community », Paper presented at the annual meeting of the NCA 93rd Annual Convention, 2007, p. 2.

servir de cet espace pour conserver l'intégrité d'une culture religieuse. À titre d'exemple, McLellan montre comment internet aide à garder des liens avec les proches d'une même religion vivant outre-mer et, qui plus est, permet à une tradition bouddhiste de se perpétuer par le biais d'une communauté virtuelle[5].

Dans son texte portant sur le bouddhisme planétaire, Martin Baumann[6], par l'entremise de l'histoire, montre comment le bouddhisme, établi sur la plupart des continents, est hétérogène et diversifié et souligne que l'une des particularités des différentes traditions et écoles bouddhistes à l'extérieur de l'Asie (ex. : le bouddhisme Theravada et le bouddhisme Vajrayana) tient au fait qu'elles se retrouvent voisines, fait rare en Asie. Selon Baumann, certaines variations indigènes de formes bouddhistes ont émergé grâce à la mise en place d'organisations bouddhistes occidentales. Pour Baumann, parler d'un bouddhisme « traditionnel » par opposition à un bouddhisme « moderne » ne revient pas à traiter respectivement d'un bouddhisme « asiatique » et d'un bouddhisme « occidental » car les deux formes conservent une part de traditionalisme et se prêtent bien à l'innovation.

Notre thèse s'intéresse à ce rapprochement entre différentes cultures, c'est-à-dire entre des pratiquants ayant des passés bouddhistes différents, ce qui peut faire penser au rapprochement de formes de bouddhisme différentes. Or, la notion d'acculturation[7] au bouddhisme comprend des éléments complexes qui, situés sur une échelle, varient d'acculturé à aucunement acculturé. Envisagés dans une perspective interculturelle, les éléments qui constituent la culture dominante, les relations interpersonnelles et les caractéristiques individuelles, entre autres, façonnent le degré d'acculturation et

---

[5] J. McLellan, *Many Petals of the Lotus. Five Asian Buddhist Communities in Toronto*, 1999, p. 204.

[6] M. Baumann, « Global Buddhism: Developmental periods, regional histories, and a new analytical perspective », *Journal of Global Buddhism*, vol. 2, 2001, p. 64-65.

[7] L'acculturation étant « centrale dans les travaux anciens et récents sur le bouddhisme, elle interroge la dynamique des continuités et des ruptures qui s'opèrent inéluctablement lors de l'arrivée d'une religion dans un nouveau contexte culturel et social » (L. Obadia « Le bouddhisme et la globalisation culturelle : modèles analytiques, controverses, et enjeux théoriques », dans Jacques Scheuer et Paul Servais (dir.), *Passeurs de religion. Entre Orient et Occident*, 2004, p. 89).

l'intégration du bouddhisme chez une personne. Notre projet de thèse permettra d'analyser en partie la dynamique existant entre la pratique bouddhiste et l'acculturation de cette même pratique.

Cette étude aspire à comprendre la pratique du bouddhisme au Québec chez des pratiquants bouddhistes d'origine québécoise, vietnamienne et tibétaine à travers leur expérience de pratique dans un centre bouddhiste tibétain. Nous souhaitons donc répondre à la question de recherche suivante : selon la perception des trois groupes de pratiquants, comment la culture de la pratique bouddhiste se révèle-t-elle dans la pratique des pratiquants d'origines occidentale et asiatique[8] au sein d'un même centre bouddhiste tibétain ?

Les objectifs de cette démarche sont les suivants: 1) repérer et comprendre les pratiques individuelles, celles de chacun des trois sous-groupes, et celles du groupe dans son ensemble qui sont présents au centre Manjushri ; 2) interroger les pratiquants sur les transformations survenues dans leur vie en relation avec leur pratique du bouddhisme tibétain au Québec ; 3) identifier les appartenances culturelles que se reconnaissent les pratiquants des divers groupes qui sont présents au centre Manjushri ; et 4) dégager la culture de la pratique du centre Manjushri telle qu'elle se révèle à travers ces pratiques, transformations et appartenances. Nous avons cherché à comparer les trois groupes à l'étude, à savoir les pratiquants bouddhistes d'origine occidentale québécoise (BOQ) (n=4), les bouddhistes d'origine asiatique vietnamienne (BAV) (n=3) et les bouddhistes d'origine asiatique tibétaine (BAT) (n=3) afin d'identifier les similarités et les distinctions entre eux.

Pour mieux situer le lecteur dans le déroulement de cette thèse, voici la description par chapitre de son contenu. Le premier chapitre présente la revue de la littérature. Celle-

---

[8] Le terme « asiatique » désigne « les peuples d'obédience bouddhistes » à moins d'avis contraire (M. Baumann, « Le bouddhisme Theravada en Europe : histoire, typologie et rencontre entre un bouddhisme moderniste et traditionaliste », *Recherches sociologiques*, vol. XXI, n° 3, 2000, p. 13).

ci accorde un intérêt particulier aux types de pratiquants du bouddhisme en Occident tant du côté des Asiatiques que chez les Occidentaux. Nous ferons état des principales études sur le bouddhisme en Occident, qui proviennent surtout d'Europe et d'Amérique du Nord ; nous porterons un regard particulier sur les rares études québécoises qui traitent du bouddhisme.

Le deuxième chapitre traite de la problématique et de la méthodologie. Nous souhaitons comprendre l'acculturation du bouddhisme par la culture de la pratique bouddhiste dans un centre de pratique à vocation bouddhiste tibétaine par l'entremise d'une recherche qualitative de type étude de cas, c'est-à-dire au moyen d'une enquête orale par le biais d'entrevues semi-dirigées. La pratique bouddhiste en Occident par des pratiquants asiatiques et occidentaux constitue un objet de recherche qui en est encore à ses premiers balbutiements, ce qui justifie le recours à une étude exploratoire. Notre échantillon comprend 10 participants qui sont séparés en trois groupes, soit un groupe d'Occidentaux et deux groupes d'Asiatiques d'origines différentes, à savoir vietnamienne et tibétaine. La richesse de cette étude tient notamment à la participation de ces trois groupes de pratiquants dans un même centre bouddhiste où l'on pratique une branche particulière du bouddhisme, en l'occurrence le bouddhisme tibétain.

Le troisième chapitre aborde toute la dimension du fonctionnement du centre Manjushri en vue de bien comprendre le contexte dans lequel se déroule la pratique, ce qui comprend, entre autres, l'héritage spirituel, la structure interne et l'organisation du Centre. Dans un premier temps, nous procéderons à la description du Centre afin de mieux comprendre le contexte dans lequel se déroule la pratique. À cette fin, nous allons utiliser des sources disponibles, dont les documents écrits mis à notre disposition, les observations effectuées au Centre, les impressions au cours de l'étude et les discussions avec des membres tant dans les entrevues formelles que lors de discussions informelles. Ainsi, nous pourrons à la fois offrir une certaine compréhension historique du milieu à l'étude et un regard sur les effets de la société québécoise au Centre, dont des changements possibles dans la transmission de la pratique ou le fonctionnement du Centre. Dans un deuxième

temps, nous brosserons un portrait descriptif des participants à l'étude et ferons l'analyse de leur discours, par groupe à l'étude, en ce qui a trait au fonctionnement du Centre.

Le quatrième chapitre dévoile les résultats de notre étude. En premier lieu, il répondra au premier objectif spécifique de recherche. Nous analyserons le discours des participants sur la pratique bouddhiste selon le groupe (sans passé bouddhiste, avec passé bouddhiste vietnamien, avec passé bouddhiste tibétain) auquel ils s'identifient, et les résultats de cette analyse seront présentés en fonction de chaque groupe. Par opposition à la théorie, la pratique fait référence à l'application des règles et des principes, donc à ce qui est mis en pratique ou non et aux raisons de cette situation (facteurs contextuels). En deuxième lieu, nous allons aborder la notion de transformation – ce que l'expérience vient changer chez une personne. Nous visons ainsi à répondre au deuxième objectif spécifique de notre recherche. Nous présenterons les analyses des discours, toujours par groupe, de ce que les participants ont rapporté comme changement à leur vie ou à leur pratique en contact avec le bouddhisme tibétain, le Centre ou les pratiquants ayant des passés bouddhistes différents aux plans personnel, social et culturel. En troisième lieu, nous traiterons du sens que les pratiquants donnent à leur appartenance culturelle de façon à répondre à notre troisième objectif spécifique de recherche. Pour les fins de notre étude, l'appartenance culturelle fait référence au fait d'agir en accord avec la culture du Centre et sert de repère au pratiquant. Cette analyse des discours sera effectuée en fonction des trois groupes.

Finalement, au chapitre cinq, lors de la discussion, nous allons nous pencher sur la question de l'acculturation du bouddhisme par la pratique des adeptes du Centre Manjushri. Ce chapitre permettra de mettre en relief les données provenant de toutes les analyses effectuées et servira à traiter de la genèse de la culture de la pratique bouddhiste des trois groupes au centre Manjushri. La culture de la pratique du Centre est l'ensemble des caractéristiques communes aux trois groupes de pratiquants en ce qui a trait à leur pratique, aux transformations qu'ils ont vécues et à leur appartenance culturelle. Comme l'on considère que le bouddhisme en Occident en est aux premières étapes de son implantation, nous présenterons nos données en fonction des modes d'implantation et des

stratégies d'adaptation qui ont été élaborés par Baumann[9], ce qui pourrait bien être une forme d'acculturation du bouddhisme par la pratique de trois groupes de pratiquants d'origines différentes au Québec. Également, ce chapitre exposera des explications selon les trois hypothèses que nous avons énoncées au départ et offrira des pistes sur la portée de cette étude ainsi que ses limites.

En conclusion, nous pourrons comparer nos résultats à ceux qui ont été livrés par la littérature savante. Cette étude étant novatrice, il sera intéressant de faire ressortir les conclusions qui sont comparables à celles auxquelles sont parvenues des recherches antérieures et de démontrer l'originalité de notre propre enquête et les éléments nouveaux qu'elle apporte à la connaissance du bouddhisme en Occident. Nous pourrons aussi proposer quelques pistes de réflexion pour les recherches futures.

Rapport-Gratuit.com

---

[9] M. Baumann, «The transplantation of Buddhism to Germany: Processive modes and strategies of adaptation », *Method and Theory in the Study of Religion*, vol. 6, n° 1, 1994, p. 38-57.

CHAPITRE 1 - LE BOUDDHISME EN OCCIDENT : REVUE DE LA LITTÉRATURE

1.1 INTRODUCTION

Dans la perspective de mieux comprendre le bouddhisme en Occident, nous avons analysé la littérature pertinente pour notre objet de recherche. Celui-ci consiste essentiellement à étudier la pratique du bouddhisme dans un centre de pratique au Québec. Cette revue de la littérature nous a permis de faire ressortir les forces et les faiblesses des recherches effectuées jusqu'à maintenant dans ce domaine.

Par cet exercice, nous poursuivons une double visée. D'une part, nous entendons situer le développement du bouddhisme en Occident tout en exposant les grands thèmes que nous allons aborder. Ces thèmes sont les critères d'analyse utilisés par les chercheurs (critères différenciant les divers types de pratiquants), les modes d'implantation du bouddhisme et les mesures de cette implantation tant au Québec qu'ailleurs dans le monde occidental. D'autre part, nous visons à mieux comprendre les pratiquants et leur pratique selon leur groupe d'appartenance. Dans le cadre de notre thèse, nous souhaitons élargir cette compréhension à des groupes de pratiquants qui ont des origines différentes mais qui pratiquent ensemble dans un même lieu de culte.

La recension des écrits contribue à baliser notre recherche en ce qui a trait aux types de pratiquants, aux façons de pratiquer le bouddhisme dans divers groupes et à la manière dont s'enracine le bouddhisme dans différents endroits et parmi différents groupes de pratiquants. À partir des grandes tendances identifiées dans la littérature spécialisée en lien avec les groupes de pratiquants asiatiques et occidentaux, qui sont souvent étudiés séparément, nous pourrons faire des comparaisons avec nos groupes de pratiquants. Ainsi, nous serons en mesure de dégager ce qui est unique aux participants de notre étude ayant une pratique bouddhiste commune.

1.2 ARRIVÉE DU BOUDDHISME EN OCCIDENT

Selon l'historiographie bouddhique, Siddharta Gautama a créé le bouddhisme au 6ème (-556) siècle avant notre ère en Inde du Nord. Sa conception vise la remise en question des instances religieuses de l'époque. Lorsque la tradition bouddhique fait son chemin à travers les différents pays du monde, une hausse et une multiplication des écoles bouddhistes sont observées. Cette éclosion s'explique par la nécessité de traduire et d'interpréter la tradition de l'Inde du Nord en contextes culturels forts différents et de l'intégrer aux croyances et pratiques des pays d'adoption[1].

Le bouddhisme se divise en trois grandes branches : le Theravâda (le courant le plus ancien), le Mahâyâna (la Grande voie) et le Vajrayâna (la voie initiatique)[2]. La branche la plus ancienne du bouddhisme, le Theravâda, découle directement des enseignements du Bouddha[3] (l' « Éveillé ») dont les textes originaux ont été traduits du Pali. Elle s'est déployée du Ve au VIIe siècle avant notre ère et « l'on peut avancer que cette tradition est la forme de bouddhisme qui est demeurée le plus proche du bouddhisme originel »[4]. Le bouddhisme Theravâda s'est propagé en Indochine surtout par l'intermédiaire des moines et est aujourd'hui présent en Asie du sud-est chez « la majorité des populations de Birmanie, de Thaïlande, du Laos et du Cambodge tout en ayant pénétré au Vietnam »[5] ainsi qu'au Sri lanka.

---

[1] M. Boisvert, « Buddhists in Canada: Impermanence in a land of change », dans Paul Bramadat et David Seljak (dir.), *Religion and Ethnicity in Canada*, 2005, p. 70-71.

[2] F. Castel, « La dynamique de l'équation ethnoconfessionnelle dans l'évolution récente de la structure du paysage religieux québécois : les cas du façonnement des communautés bouddhistes et musulmanes (1941-2001) », Université du Québec à Montréal, 2010, p. 276-291.

[3] *Cf.* lexique.

[4] F. Castel, *op. cit.*, 2010, p. 279-280.

[5] F. Castel, *op. cit.*, 2010, p. 281.

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

La deuxième branche, le Mahâyâna, apparaît dans les deux premiers siècles de notre ère, découle des fondements du Theravâda, et conçoit que tous les êtres humains peuvent atteindre l'état de la « bouddhéité » ou l'éveil[6] et que cette voie est le véhicule pour les y conduire[7]. Cette branche a retenue en majorité les enseignements du canon bouddhiste d'origine auxquels un certain nombre de *Soutras*[8] et de commentaires ont été ajoutés. Le bouddhisme Mahâyâna vise un effort collectif dans l'atteinte de la libération dont le but ultime est de devenir un bodhisattva[9], tandis que le Theravâda est davantage individualiste de la sorte que la responsabilité du karma[10] et de l'atteinte de l'éveil revient au pratiquant. Le bouddhisme Mahâyâna trouve son origine en Inde du Nord pour ensuite pénétrer la Chine, qui en fait un bouddhisme mahâyâniste chinois avec différentes écoles de pensées, qui, au fil des siècles, s'est propagé en Corée, au Vietnam et au Japon (ex : le Zen).

La dernière branche, le Vajrayâna, qui provient de la branche Mahâyâniste, a fait son entrée au Tibet au VIIe siècle et est la fonte de trois traditions, soit du bouddhisme Chan provenant de la Chine, du bouddhisme tantrique de l'Inde du Nord et de la tradition Bön d'origine tibétaine[11]. Les principales distinctions du bouddhisme Vajrayâna sont qu'il repose sur des textes sacrés, soit les *Tantras*[12], qui ont pour finalité d'accélérer le processus dans l'atteinte de l'éveil, et que le maître/enseignant détient un rôle déterminant dans la pratique. Nous distinguons quatre écoles dans cette branche, de la plus ancienne à la plus

---

[6] *Cf.* lexique.

[7] « Le bouddhisme du Mahâyâna se distancie de la tradition theravâdine par sa cosmologie: le Bouddha est, ici, un être spirituel qui transcende la personne de Gautama, le personnage historique n'étant qu'une émanation du Bouddha transcendant. En réalité, tous les êtres humains ont un potentiel de « bouddhéité » que la voie mahayaniste cherche à « réaliser » (F. Castel, *op. cit.*, p. 281).

[8] *Cf.* lexique.

[9] *Cf.* lexique.

[10] *Cf.* lexique.

[11] M. Boisvert, « Buddhists in Canada: Impermanence in a land of change », dans Paul Bramadat et David Seljak (dir.), *Religion and Ethnicity in Canada*, 2005, p. 71.

[12] *Cf.* lexique.

récente : l'école des Nyingmapa, l'école des Kagyüpa, l'école des Sakyapa et l'école des Gélougpa.

Le bouddhisme parvient en Occident par le biais de voyageurs, tels les missionnaires jésuites du XVIème au XVIIIème siècle, et des informations rapportées, quoi que erronées, portant sur le bouddhisme Tibétain, Chinois et Japonais. Cette transmission partiale donne comme impression aux Occidentaux que le bouddhisme est un culte d'un « faux dieu »[13].

Ce n'est qu'au XIXe siècle que commencent à être étudiés et traduits de façon rigoureuse les textes bouddhiques en Occident. À ce sujet, les représentations des coutumes et de l'histoire des peuples bouddhistes étaient recueillis et les textes envoyés à des grandes villes d'Europe à partir des années 1850[14]. Bien que le bouddhisme tibétain ait aussi subi l'influence de cette période, du XIXe siècle jusqu'au début du XXe siècle, le Tibet a toutefois réussi à ne pas succomber à l'emprise directe de l'Europe. Selon Lopez, l'échec de l'Europe à diriger politiquement le Tibet, a renforcé l'attrait pour ce pays et a contribué à la création d'une image romancée du Tibet traditionnel[15].

Le mouvement romantique en Europe, à cette époque, s'opposant au rationalisme, est venu ajouter, également, à l'intérêt croissant pour l'Orient. Historiquement, les Français, les Anglais et les Allemands ont été les premiers à contribuer à une meilleure visibilité du monde asiatique de par leurs recherches sur les textes bouddhiques Mahâyâna. Plus précisément, Friedrich Schlegel (Allemand, 1772-1829) en 1803, a proposé comme

---

[13] M. Baumann, « Le bouddhisme Theravada en Europe: histoire, typologie et rencontre entre un bouddhisme moderniste et traditionaliste », *Recherches sociologiques*, vol. XXI, n° 3, 2000, p. 9; L. Obadia, « Une tradition au-delà de la modernité: l'institutionnalisation du bouddhisme tibétain en France », *Recherches sociologiques*, n° 3, 2000, p. 71.

[14] M. Baumann, *op. cit.*, p. 10.

[15] D. S. Lopez, *Fascination tibétaine : du bouddhisme, de l'Occident et de quelques mythes*, 2003, p. 19.

période, la Renaissance orientale, ce qui a permis aux traditions religieuses et philosophiques bouddhiques d'être connues; Eugène Burnouf (Français, 1801-1852), l'un des premiers systématicien à organiser une grande quantité d'information bouddhique, a établi le bouddhisme comme essentiellement textuel; et c'est en 1875, à New York, que la Société théosophique fut fondée par Henry Steel Olcott (Américain, 1832-1907) et Helena P. Blavatsky (Russe, 1831-1891) invitant les Nord-Américains à s'intéresser aux religions orientales[16].

Suivant l'arrivée du bouddhisme en Occident, sous un aspect majoritairement livresque, ce sont d'abord les érudits qui s'y intéressent principalement comme religion nouvelle et ce, dès les années 1880. De surcroît, le bouddhisme est aussi vu, par les intellectuels, comme étant en harmonie avec les découvertes des sciences naturelles. Les convertis dépréciaient, par contre, la valeur des pratiques rituelles, et voyaient davantage le bouddhisme comme un passe-temps intellectuel, sans pour autant qu'il en change leur vie. En effet, c'est ainsi que le bouddhisme conservera sa forme plutôt cognitive et rationnelle jusqu'à la fin des années 1960.

Les inconvénients de la religion abandonnée, plus fréquemment le christianisme, auraient incité les premiers bouddhistes à découvrir les avantages de la pratique bouddhiste, soit par l'utilisation de l'expérience personnelle comme acquisition des connaissances à la différence de la foi et du dogme[17]. Cette vision partiale, proprement occidentale, du bouddhisme comme religion d'intériorité et de spiritualité individuelle, libre de toutes contraintes dogmatiques et institutionnelles, est devenue hautement valorisée menant au rejet des institutions religieuses déjà en place. Qui plus est, ces motifs refusaient au bouddhisme l'accès aux catégories des religions déjà existantes en Occident :

---

[16] M. Baumann, *op. cit.*, p. 10-11.
[17] M. Baumann, *op. cit.*, p. 12.

« le bouddhisme ne pouvait simultanément être vu comme une religion et son contraire, et ainsi dans le même temps être critiqué et exalté »[18]. Cette vision inexacte du bouddhisme persiste encore aujourd'hui.

En résumé, les années qui suivent la Seconde Guerre mondiale ont été marquées par une réorganisation à l'échelle planétaire en raison de changements majeurs dans certains domaines dont la communication, le capitalisme et le transport, qui a permis notamment les migrations internationales. Ces phénomènes ont favorisé une proximité entre les pratiquants bouddhistes et les non-bouddhistes, suscitant chez certains Occidentaux un intérêt pour cette tradition venue d'Asie. Selon Bramadat, deux phénomènes ont contribué à la propagation de la tradition bouddhiste à l'extérieur des frontières de l'Asie. En premier lieu, au cours des cinq derniers siècles, les contacts entre les érudits, le clergé, les marchands, les soldats et les colons européens, d'une part, et les habitants des régions bouddhistes, d'autre part, ont permis l'implantation du bouddhisme dans l'imaginaire des Occidentaux. En raison des nombreux changements survenus dans cette période, la migration de millions de bouddhistes vers l'Amérique du Nord a été rendue possible[19].

1.3 ANALYSES SELON DES CRITÈRES LIÉS AUX PERSONNES

Ce sont surtout des auteurs états-uniens et européens qui se sont intéressés au bouddhisme en Occident jusqu'à présent, bien que certains ailleurs se soient également démarqués. Ils l'ont fait à partir des enjeux typiques de leur culture et de leur société à la fin du XXe siècle. Par exemple, les Américains sont plutôt portés à définir leur société comme un regroupement de communautés ethniques et culturelles. Ce cadre d'analyse, hégémonique dans les travaux savants américains en sciences sociales, colore significativement les études sur le bouddhisme, d'autant plus que cette religion fut importée aux États-Unis en même temps que s'y implantaient des immigrants d'origine

---

[18] L. Obadia, *op. cit.*, p.71.

[19] P. Bramadat, « Foreword », dans Bruce Matthew (dir.), *Buddhism in Canada*, 2006, p. xii-xv.

asiatique. Certains travaux européens paraissent tributaires des analyses états-uniennes quoiqu'ils tentent parfois de traiter autrement les formes de bouddhisme présentes en Europe. Il est à noter que la France dispose du plus grand nombre de centres d'enseignement bouddhiste au sein des pays européens[20].

1.3.1 Les « deux bouddhismes » de Charles Prebish et leurs suites

Pour Charles Prebish, un bouddhologue américain, l'arrivée des immigrants et des réfugiés asiatiques aux États-Unis a favorisé une plus grande visibilité du bouddhisme auprès des Occidentaux. Dans son étude parue en 1979[21], il propose de voir deux lignées distinctes dans le développement du bouddhisme aux États-Unis, soit celle pratiquée par les immigrants asiatiques placés en interaction avec les religions de vieille implantation, la culture et la politique de la société d'accueil, et celle que pratiquent les Occidentaux dits « convertis[22] ». Prebish considère que la première lignée englobe des communautés plus stables sous les rapports des activités, des enseignements et du développement; elle est conservatrice et privilégie les doctrines de base et les pratiques religieuses bouddhistes. La deuxième lignée est formée de groupes d'Occidentaux, notamment de personnes qui ne sont plus attirées par les religions de longue tradition aux États-Unis, et ce, dans le contexte de forte révolution culturelle des années 1960 et 1970. Prebish est le premier chercheur à établir une distinction entre lignées de bouddhismes et à reconnaître par le fait

---

[20] C. Campergue, « Le bouddhisme tibétain en France », *Histoire, monde et cultures religieuses*, n° 25, 2013, p. 141. Le texte d'Obadia précise que c'est en Dordogne que l'on retrouve certains des plus grands sanctuaires du bouddhisme tibétain. (L. Obadia, « L'habit fait-il le moine? Sémiotique sociale de « l'être bouddhiste » dans le contexte occidental », *Protée*, vol. 39, n° 25, 2011, p. 72).

[21] C. S. Prebish, *American Buddhism*, 1979, p. xv-xix.

[22] Dans la plupart des textes analysés dans ce chapitre, le terme « converti » est utilisé pour identifier les Occidentaux sans passé bouddhiste qui adhèrent au bouddhisme. Cependant, la conversion recouvre un phénomène beaucoup plus complexe. Pour Numrich, le terme « *conversion* » est trop fort et, par conséquent, il est redouté par de nombreux auteurs tant en faveur qu'en défaveur de la typologie des deux bouddhismes (P. D. Numrich, « Two Buddhisms further considered », *Contemporary Buddhism*, vol. 4, n° 1, 2003, p. 63).

même la difficulté de parvenir à une définition complète de ce à quoi correspond le bouddhisme en Occident. Mais, déjà à cette époque, Prebish entrevoit l'existence d'une troisième lignée, qu'il considère comme le résultat d'une nouvelle composition culturelle mixte, à savoir un « bouddhisme américain ».

Les travaux menés par Prebish[23] seront à l'origine d'une réflexion durable sur les « deux bouddhismes ». Ainsi, aussi tardivement qu'en 2000, le religiologue allemand Martin Baumann[24] distinguera également le bouddhisme « asiatique » pratiqué en Europe et le bouddhisme de « convertis » adopté par les Occidentaux comme deux courants qui convergent peu. Entre-temps, aux États-Unis, certains auteurs vont dériver vers des propos très tranchés tandis que d'autres auteurs tenteront de préciser les catégories issues de la réflexion de Prebish.

Ainsi, en 1991, Helen Tworkov[25], dans un article paru dans le journal *Tricycle*[26], affirme que l'important développement d'un « bouddhisme américain » revient en fait aux bouddhistes caucasiens de la classe moyenne plutôt qu'aux bouddhistes d'origine asiatique. Plusieurs auteurs critiquent alors Tworkov et trouvent que ses propos sont racistes, mais cette dernière les maintient en distinguant nettement le bouddhisme en Amérique et le bouddhisme américain. Dans la perspective de changement qui est la sienne, Tworkov se montre surtout attentive au fait que le bouddhisme aux États-Unis se transforme et devient plus accessible aux Américains. Rick Fields, un bouddhologue américain, reprend la distinction de Prebish, mais il y accole à son tour des jugements de

---

[23] C. S. Prebish, « Two Buddhisms reconsidered », *Buddhist Studies Review*, vol. 10, n° 2, 1993, p. 187.

[24] M. Baumann, « Le bouddhisme Theravada en Europe: histoire, typologie et rencontre entre un bouddhisme moderniste et traditionaliste », *Recherches sociologiques*, vol. XXI, n° 3, 2000, p. 20.

[25] H. Tworkov, « Many is more», *Tricycle*, Winter 1991, p. 4.

[26] Le journal *Tricycle*, une publication indépendante qui porte sur le bouddhisme, a été fondé en 1991 par l'éditrice Helen Tworkov ainsi que par Rick Fields, notamment.

valeur qui sont absents des travaux de ce pionnier. Fields réfère aux membres du groupe davantage composé de personnes d'ascendance européenne comme étant des bouddhistes blancs[27] (« *White Buddhists* », terme qu'il propose pour la première fois en 1981).

Fields reconnaît cependant que la tâche de classification des bouddhismes aux États-Unis est beaucoup plus complexe que ce qu'il prétendait quelques années auparavant. Il constate qu'on n'est pas encore parvenu à définir des catégories suffisamment inclusives pour englober tous les pratiquants du bouddhisme, ou au moins la plupart d'entre eux, si bien que certains bouddhistes ne cadrent pas dans celles qui ont été conçues (par exemple, une personne d'origine africaine ou un caucasien dans un groupe de pratiquants japonais). Fields a néanmoins conservé le terme « *White Buddhist* » d'une part parce que celui-ci recouvre la plupart des pratiquants de cette catégorie, qui sont en effet des Blancs provenant de la classe moyenne, d'autre part parce que ces pratiquants se reconnaissent dans une telle description. Cela dit, il invite à rester vigilant; il fait remarquer que des personnes aux traits asiatiques peuvent par inadvertance être classées parmi les bouddhistes « ethniques » en raison de la couleur de leur peau ou de leur race alors qu'elles sont en réalité des personnes de troisième génération aux États-Unis et non des immigrants récents. Selon Fields, la distinction entre « bouddhistes asiatiques » et « *White Buddhists* » ne devrait pas être de nature raciale, mais plutôt indiquer une différence en termes de formes de pratiques.

Cet avertissement fera son chemin. Certes, Janet McLellan reprend les deux formes de bouddhisme telles qu'elles sont présentées par Prebish, mais cette spécialiste canadienne des religions asiatiques insiste pour distinguer le bouddhisme des immigrants asiatiques, qui fait partie de leur héritage culturel, et celui des Occidentaux, qui n'a aucun

---

[27] R. Fields, « Divided Dharma : White Buddhists, Ethnic Buddhists, and Racism », dans Charles S. Prebish and Kenneth K. Tanaka (dir.), *The Faces of Buddhism*, 1998, p. 196-206.

enracinement historique[28]. Toutefois, McLellan reconnaît qu'en Amérique du Nord, les immigrants asiatiques ne sont pas tous des bouddhistes constants et conservateurs (c'est-à-dire rigides et sans changement dans leur pratique bouddhiste) et qu'il peut y avoir des points de rencontre entre les deux bouddhismes. Cette analyse est partagée notamment par Thomas Tweed, un religiologue américain, qui affirme que les bouddhistes asiatiques se sont accommodés à la culture américaine et que, à travers ce processus, des formes complexes de la tradition ont émergé[29]. Le spécialiste des religions américain Paul David Numrich revient lui aussi sur la controverse entourant les « deux bouddhismes », Numrich, à l'instar de Prebish et Fields, considère que les différences entre les deux bouddhismes (« *ethnic Asians born in cultural héritage* » et « *non-Asian converts to Buddhism* ») outrepassent largement la question de l'appartenance raciale ou ethnique. Il remarque que des efforts de coopération se font entre ces deux formes de bouddhisme et que, ce qui les distingue, c'est surtout la manière dont les membres des deux groupes s'approprient leur identité bouddhiste qui les distingue[30].

Cependant, certains auteurs vont chercher à dépasser la typologie élaborée par Prebish. C'est le cas de Jan Nattier, une spécialiste américaine du bouddhisme, qui, après avoir rapporté le débat suscité en 1991 par Tworkov, souligne que la religion s'implante d'abord et avant tout par un processus de transmission[31]. Pour Nattier, il est ridicule de penser que les Américains vont réinventer le bouddhisme ; selon elle, il faut plutôt voir que le bouddhisme, comme toute religion, se refaçonne en terre d'accueil. En fait, le

---

[28] J. McLellan, *Many Petals of the Lotus. Five Asian Buddhist Communities in Toronto*, 1999, p. 23.

[29] T. A. Tweed, « Night-stand Buddhists and other creatures: Sympathizers, adherents, and the study of religion », dans D. R. Williams et C. S. Queen (dir.), *American Buddhism. Methods and Findings in Recent Scholarship*, 1999, p. 78.

[30] P. D. Numrich, « Two Buddhisms further considered », *Contemporary Buddhism*, vol. 4, n° 1, 2003, p. 55.

[31] J. Nattier, « Who is a Buddhist? Charting the landscape of Buddhist America », dans C. S. Prebish et K. K. Tanaka (dir.), *The Faces of Buddhism in America*, 1998, p. 191.

Rapport-Gratuit.com

bouddhisme n'en est pas à sa première adaptation, il s'est notamment acculturé à la culture chinoise au fil des siècles et, aux États-Unis, on peut s'attendre aussi à ce qu'il se modifie progressivement sous l'influence des valeurs d'égalité, du féminisme et d'ouverture à la sexualité caractérisant la culture américaine. Pour Nattier, la compréhension du bouddhisme en Occident ne passe pas par une typologie fondée sur la race ou l'ethnicité, même si les chercheurs qui adoptent ce point de vue prennent la peine de nuancer ce que celui-ci peut avoir de fixiste, de sorte qu'une analyse par les voies de transmission semble plus pertinente[32]. Nattier dénombre trois voies de transmission : le « transport », l'« importation » et l'« exportation ». En Occident, le bouddhisme existe en premier lieu par le déplacement de la population immigrante (« transport », ou bouddhisme « ethnique ») ; l'intérêt qu'il suscite chez les Occidentaux favorise alors son enracinement (« importation », ou bouddhisme d'élite); enfin, la diffusion intentionnelle du bouddhisme en Occident s'effectue par l'intermédiaire de personnes d'origine asiatique (« exportation », ou bouddhisme évangélique).

De son côté, Lionel Obadia se livre à une importante revue critique des travaux savants sur le bouddhisme, dans laquelle il propose à son tour une typologie qui n'est pas fondée sur la race ou sur l'ethnicité[33]. Ce socio-anthropologue français introduit une première orientation, soit l'idée de « nouvelles lignées » qui se forment à partir des grandes traditions (par exemple, la *New Kadampa*, qui est une tradition bouddhiste indépendante séparée du bouddhisme tibétain). Aux États-Unis et en Grande-Bretagne, cette tradition est perçue comme étant un culte, comme l'a écrit Donald Lopez[34]. Une deuxième orientation, appelée « autonomie », est celle des groupements « non affiliés » ou « non

---

[32] J. Nattier, *op. cit.*, p. 188-190.

[33] L. Obadia, *Le bouddhisme en Occident*, 2007, p. 63.

[34] Donald Lopez affirme que cette tradition a rompu les liens établis avec l'autorité spirituelle du dalaï-lama parce qu'elle promeut des valeurs séculières, ce qui est en opposition avec la tradition tibétaine classique. (D. S. Lopez Jr., *Prisoners of Shangri-La. Tibetan Buddhism and the West*, 1998, p. 181-208).

sectaires » qui sont considérés comme relevant du bouddhisme mais qui sont soit sans affiliation à une tradition historique, soit avec une affiliation assez lâche à des ordres monastiques asiatiques; ces groupes s'intéressent aux traditions asiatiques, notamment aux enseignements du Bouddha, tout en leur apportant des modifications pour qu'elles conviennent mieux aux Occidentaux[35]. Obadia souligne qu'une tension subsiste entre les groupes asiatiques et les groupes « non affiliés » en raison du refus de ces derniers de se conformer à l'aspect normatif des grandes traditions. La troisième orientation, appelée « œcuménisme », correspond à des groupes qui proviennent de différentes traditions ou formes du bouddhisme et qui reconnaissent la collaboration et la communication entre les pratiquants asiatiques et les pratiquants occidentaux en vue d'un but commun.

1.3.2 Types de pratiquants

Dès le début de ses recherches sur ce sujet, Prebish s'est demandé ce qu'est un bouddhiste en Amérique. Est-ce simplement toute personne qui se considère bouddhiste ? Celle-ci doit-elle pratiquer les cinq vœux[36] prévus pour les laïcs et adhérer au dogme bouddhiste? La fréquentation d'un centre bouddhiste suffit-elle ? Prebish considérait que la typologie devait tenir compte de la qualité de l'adhésion et du degré d'engagement du membre. Il estimait que ce qui attirait les Occidentaux dans le bouddhisme était son aspect marginal et exotique et le déclin concomitant des religions de longue implantation dans la culture des classes moyennes blanches américaines des années 1960 et 1970. Toutefois,

---

[35] M. Baumann, « Does Buddhism in modernity take a post-modern shape? Considerations pertaining to the historical development of Buddhist traditions outside of Asia », Paper read at the Harvard Buddhist Studies Forum, November 16, 1998, p. 4 ; M. Baumann, « Le bouddhisme Theravada en Europe: histoire, typologie et rencontre entre un bouddhisme moderniste et traditionaliste », *Recherches sociologiques*, vol. XXI, n° 3, 2000, p. 18-20.

[36] « Ces règles consistent à ne pas faire mal aux êtres vivants (d'où l'idée de végétarisme) ; à ne pas voler ; à ne pas commettre d'écarts sexuels (Pour les moines, cela signifie de ne pas avoir de relations sexuelles. Pour les laïcs, il ne faut pas avoir de relations sexuelles avec quelqu'un d'autre que le conjoint) ; à ne pas proférer de paroles indignes (mensonges, médisance) et, enfin, à ne pas consommer de l'alcool et de drogues qui obscurcissent l'esprit » (F. Castel, *op. cit.*, 2010, p. 278-279).

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

selon Prebish, de tels motifs ne suffisaient pas pour entraîner une véritable acculturation au bouddhisme des Occidentaux.

À la fin des années 1990, certains auteurs, dont Frédéric Lenoir[37] et Thomas Tweed[38], ont poussé plus loin ces préoccupations et ont procédé à la catégorisation des types de pratiquants bouddhistes dits « occidentaux ». Lenoir distingue les pratiquants selon leur degré d'engagement et les regroupe en sympathisants, en proches et en pratiquants. Les sympathisants sont faiblement impliqués dans le bouddhisme. Ils font certaines lectures destinées surtout au grand public, mais ils n'étudient généralement pas les enseignements et leur intérêt est plutôt de nature intellectuelle. Les proches[39] s'impliquent davantage, ce qui se traduit par une fréquentation plus régulière des centres bouddhistes mais pas nécessairement de façon continue. L'engagement dans la pratique bouddhique s'exprime chez eux par un investissement intellectuel plus considérable pour certains et par une méditation régulière pour d'autres. Finalement, les pratiquants[40] sont les personnes qui sont les plus impliquées. Ils fréquentent régulièrement les centres bouddhistes, s'investissent dans l'apprentissage de la pratique et, pour un certain nombre, y suivent aussi les enseignements.

---

[37] F. Lenoir, *Le bouddhisme en France*, 1999, p. 10-13.

[38] T. A. Tweed, « Night-stand Buddhists and other creatures: Sympathizers, adherents and the study of religion », dans D. R. Williams et C. S. Queen (dir.), *American Buddhism. Methods and Findings in Recent Scholarship*, 1999, p. 82-83.

[39] Parmi les « proches », Lenoir (1999) distingue trois sous-catégories : (1) les intellectuels agnostiques, « qui se définissent comme athées ou agnostiques et qui reconnaissent dans le bouddhisme une sagesse universelle avec laquelle ils sentent des affinités profondes » (p. 43-44) ; (2) les bricoleurs syncrétistes, qui font le choix personnel d'une religion dans une société pluraliste (p. 47-55) ; et (3) les chrétiens méditants se considérant comme chrétiens mais qui comblent certains manques par la méditation (p. 56-60).

[40] Parmi les « pratiquants », Lenoir (1999) distingue aussi trois sous-catégories : (1) les pratiquants distants, qui sont « les individus qui fréquentent irrégulièrement les centres et refusent le plus souvent de se définir comme des « convertis » ou des « adeptes » du bouddhisme (p. 63) ; (2) les fidèles pratiquants, qui suivent « régulièrement des stages ou des sessions, sont fréquemment liés à un maître spirituel et attachent une grande importance à ses avis pour conduire leur vie » (p. 72) ; et (3) les méditants assidus, qui se considèrent bouddhistes, peuvent vivre dans un centre ou sinon le fréquenter avec assiduité et sont impliqués de façon totale dans la pratique (p. 75-80).

Pour sa part, Thomas Tweed s'intéresse à l'identité religieuse. Ayant pris connaissance des travaux de chercheurs qui ont noté chez les bouddhistes occidentaux une certaine ambivalence quand on leur demandait de s'identifier au plan religieux, il en tire la conclusion qu'il faut se montrer très prudent sur cette question. Si, comme Fields, on définit les bouddhistes de manière normative en ne tenant compte que des personnes qui adhèrent à un centre bouddhique et qui s'approprient l'ensemble des pratiques du bouddhisme traditionnel, on risque d'oublier de nombreux pratiquants qui se montrent moins stricts et moins acculturés aux usages orthodoxes. Surtout, Tweed admet que sa propre position, selon laquelle on considère comme bouddhiste toute personne qui se perçoit comme telle, n'est pas assez discriminante et peut conduire à l'inclusion de « faux » bouddhistes dans les recherches scientifiques. Cependant, Tweed veut tenir compte du fait que les religions, dont le bouddhisme, se transforment au fil du temps dans un nouveau milieu d'accueil, de sorte que l'on doit accepter d'inclure parmi les bouddhistes les Occidentaux qui n'adhèrent pas à toutes les pratiques traditionnelles ou qui contribuent à l'émergence de nouvelles pratiques.

Tweed s'intéresse également à la classification des bouddhistes aux États-Unis. Il les sépare en trois catégories : les « *cradle Buddhists* » (ceux qui naissent dans la foi bouddhiste), les « *convert Buddhists* » (ceux qui choisissent la foi bouddhiste) et les sympathisants. Pour Tweed, les sympathisants n'adhèrent pas complètement ou formellement au bouddhisme mais ils peuvent tout même s'y identifier. Il estime que ce groupe représente une large proportion de participants et reproche à plusieurs chercheurs, dont Prebish, leur refus de les considérer comme bouddhistes. Ceci le conduit à discuter la typologie de Nattier, à laquelle il voudrait ajouter la catégorie des « *shoppers* » (personnes qui pourraient éventuellement s'identifier comme bouddhistes). Tweed souligne que l'identité religieuse des convertis peut être complexe car « *conversion involves a more or less (often less) complete shift of beliefs and practices*[41] » (p. 73) ; la

---

[41] « La conversion n'entraîne pas une transformation totale des croyances et des pratiques » (traduction libre, p. 73).

tradition antérieure ne disparaît jamais complètement et la nouvelle ne se suffit pas à elle-même. Cela est vrai pour les bouddhistes convertis qui s'identifient (« *self-identified* ») au bouddhisme dans les pays industrialisés modernes où prévaut la liberté religieuse.

Sur un autre plan, Donald Lopez nous dit que le sort des Tibétains joue un rôle majeur dans l'attrait des Occidentaux et peut transformer certains de ces derniers en sympathisants bouddhistes[42]. Ce chercheur remarque qu'en Europe, le Tibet traditionnel jouit d'une image plutôt idéalisée, et ce, depuis bien avant son invasion par la Chine en 1959. Cette contrée est depuis longtemps vue comme une terre extraordinaire, en raison notamment de « la fondation de monastères de taille parfois gigantesque, [avec] un système de réincarnation des grands maîtres spirituels, un gouvernement dirigé à partir du XVIIe siècle par un moine, le dalaï-lama[43], lui-même considéré comme une émanation d'Avalokiteshvara – le bouddha protecteur du pays -, un art particulier, une architecture impressionnante, un genre de vie unique.[44] » Cependant, Lopez rappelle qu'avant l'invasion chinoise, le Tibet n'était pas peuplé que de gens bons et souriants et en paix spirituelle. L'envers de la médaille met en évidence des monastères puissants et rigides, une aristocratie privilégiée, un gouvernement autocratique et porté à la conspiration, de grandes inégalités sociales, l'existence de vieilles lois remontant au VIIe siècle, à quoi s'ajoutent le climat rude du pays et le caractère belliqueux des Tibétains.

Dans leur lutte contre l'envahisseur chinois, les Tibétains ont réussi à conforter cette image un peu féérique de leur pays et de leur culture traditionnelle, d'autant que les informations très limitées parvenant en Occident après l'invasion du Tibet par la Chine ont nourri l'idée d'un génocide humain et culturel des Tibétains, désormais glorifiés

---

[42] D. S. Lopez Jr., *Fascination tibétaine : du bouddhisme, de l'Occident et de quelques mythes*, 2003, p 14-28.

[43] *Cf.* lexique.

[44] D. S. Lopez, *op. cit.*, p. 7.

comme peuple martyr. Mais, selon Lopez, en protégeant cette image fascinante, magique et incomplète d'eux-mêmes, les Tibétains en sont devenus prisonniers. Quant aux Occidentaux, ils y ont trouvé une réponse à leurs difficultés, c'est-à-dire « des alternatives fortes, pures et cohérentes face à [leur] narcissisme, à [leurs] faibles facultés de concentration, à la poursuite toujours plus vaine des biens matériels et au désespoir qui suit inéluctablement[45] ». Continuer à véhiculer une telle image du Tibet prive celui-ci de son histoire véritable et empêche sa vraie existence.

1.3.3 Termes pour identifier les pratiquants

On aura remarqué que les termes utilisés pour identifier les pratiquants bouddhistes en Occident varient selon la langue des chercheurs (nous avons lu seulement la littérature savante en langue anglaise et en langue française), leur classification des groupes de pratiquants et l'angle d'analyse qu'ils privilégient. Reprenons-les rapidement ici de manière systématique.

Suivant la recension de la littérature faite par Obadia, le bouddhisme se partage, selon les chercheurs, entre deux populations de pratiquants : « d'un côté, les Asiatiques, que les chercheurs anglo-saxons incluent dans les catégories « *ethnic* », « *Asian* », « *craddle* », « *migrant* » ou « *national-cultural Buddhists* » ; de l'autre, les Occidentaux, qui sont définis comme « *converts* », « *non-ethnic* » ou « *non-Asian* », « *White Buddhists* » et « *Anglo-Saxon Buddhists* »[46]. » La différenciation des groupes se fonde sur des critères d'origine ethnique, sur la façon de pratiquer le boudhisme et sur la fonction de la pratique pour le pratiquant. Dans sa revue de la littérature, Obadia observe que les Occidentaux ont plus souvent un intérêt spirituel lors de leur pratique bouddhiste tandis que les Asiatiques

---

[45] D. S. Lopez Jr., *op. cit.*, p. 24.
[46] L. Obadia, *Le bouddhisme en Occident*, 2007, p. 73.

pratiquent davantage pour des raisons culturelles et sociales, notamment pour préserver les traditions.

Les auteurs francophones emploient des expressions comme « groupe ethnique »[47]. Pour qualifier la religion des bouddhistes d'Asie, Baumann utilise les mots bouddhisme « asiatique » ou « culturel »[48], alors que les pratiquants occidentaux sont des « adeptes » ou des « pratiquants occidentaux du bouddhisme »[49] et que leur religion est un « bouddhisme des convertis »[50].

De cette section de la revue de littérature savante, nous retenons essentiellement que les chercheurs analysent le bouddhisme en Occident selon les catégories ethniques des pratiquants – quoique certains aient tenté de dépasser une telle typologie – que les angles d'études insistent soit sur le processus de changement, soit sur le processus de transmission dans l'implantation du bouddhisme en Occident que plusieurs auteurs ont essayé de tenir compte du degré d'intensité de la pratique des Occidentaux pour classer ces derniers dans différentes catégories et que les termes dont on se sert pour définir les pratiquants bouddhistes – tant ceux d'origine asiatique que les Occidentaux – sont variés mais manquent généralement de neutralité. Au moment de définir notre propre projet, nous nous positionnerons par rapport à chacun de ces éléments.

---

[47] F. Castel, « Morphologie du pluralisme ethnoculturel et confessionnel de la communauté bouddhiste du Québec », *Cahiers de Spiritualité Ignatienne*, 114, 2005, p.63.

[48] M. Baumann, « Le bouddhisme theravada en Europe : histoire, typologie et rencontre entre un bouddhisme moderniste et traditionaliste », *Recherches sociologiques*, XXI (3), 2000, p. 20.

[49] L. Obadia, 2007.

[50] M. Baumann, 2000 et F. Castel, 2005.

1.4 MESURES DE L'IMPLANTATION

Pour appréhender le bouddhisme en Occident, les chercheurs ne se sont pas contentés de définir des critères liés aux personnes, ils se sont aussi intéressés aux modes d'implantation du bouddhisme. Dans les pages qui suivent, nous ferons état de leur réflexion avant de prendre une mesure sommaire de la présence du bouddhisme au Québec.

Tous les auteurs que nous avons consultés insistent pour dire que le bouddhisme s'est transformé au contact des cultures dans lesquelles il s'est implanté[51]. Par ailleurs, ils soulignent qu'en ces matières, rien ne se réalise rapidement. Ainsi, Paul Magnin montre qu'il a fallu des siècles pour que le bouddhisme, dans une diversité d'écoles, finisse par pénétrer toutes les couches de la société chinoise.

Lionel Obadia[52] est l'un des rares auteurs à avoir tenté de réfléchir de manière globale à l'implantation du bouddhisme en Occident. À son avis, les changements religieux, culturels et sociaux survenus dans la seconde moitié du XXe siècle dans la plupart des pays occidentaux (notamment le déclin de la puissance des Églises traditionnelles et la consécration du droit à la liberté religieuse) ont incité les États à accueillir le bouddhisme et à lui garantir des droits identiques à ceux dont jouissent les religions traditionnelles. C'est notamment le cas au Canada[53].

Par ailleurs, que ce soit au Tibet, en Chine ou au Japon, le bouddhisme a pris une couleur locale au fil du temps, ce qui conduit Obadia à remettre en question que puisse se constituer un bouddhisme « occidental ». Il préfère parler d'acculturations locales : en France, dans d'autres pays européens, aux États-Unis et au Brésil, par exemple, le bouddhisme prend progressivement des contours particuliers liés à ces divers milieux

---

[51] P. Magnin, « Le processus d'acculturation du bouddhisme en Chine peut-il servir de modèle? », *Cahiers de spiritualité ignatienne*, n° 114, 2005, p. 25.

[52] L. Obadia, *Le bouddhisme en Occident*, Paris, Éditions La Découverte, 2007, p. 66-68.

[53] J. McLellan, *Many Petals of the Lotus, Five Asian Buddhist Communities in Toronto*, 1999, p. 4-9.

d'implantation. En cela, Obadia prend quelque peu le contrepied d'auteurs comme Prebish et Lenoir, qui prétendent chacun dans leur ouvrage de 1999 que le bouddhisme s'implante en Occident sur un arrière-fond de sécularisation globale de la culture. Même si, d'une part, il estime que les États-Unis restent une société foncièrement religieuse et que, d'autre part, il tient à faire une analyse en termes d'acculturation locale, Obadia est prêt à accepter que l'arrière-plan religieux des sociétés d'accueil soit une piste intéressante pour comprendre l'implantation du bouddhisme dans les diverses sociétés occidentales.

Il reste que la presque totalité des études sur le bouddhisme en Occident présente un caractère local, et c'est sans doute ce qui explique que les chercheurs se soient essentiellement intéressés à l'implantation du bouddhisme dans leur propre pays.

Charles Prebish a voulu appréhender le processus d'implantation du bouddhisme dans la société américaine. Il s'est intéressé à cette question depuis son tout premier ouvrage, paru en 1979, jusqu'au livre qu'il a codirigé avec Kenneth Tanaka en 1998. Chaque ouvrage est l'occasion de décrire l'arrivée du bouddhisme aux États-Unis, d'en retracer l'histoire de certaines formes surtout depuis les années 1970 et de discuter de l'existence d'un « bouddhisme américain ». Il se dégage de sa réflexion qu'un tel bouddhisme est possible à long terme puisque l'histoire montre que cette religion s'est adaptée partout où elle s'est implantée, mais que, à court terme, l'émergence d'un « bouddhisme américain » se heurte à certaines difficultés. Par exemple, les pratiquants nord-américains peuvent difficilement s'engager totalement dans la pratique rigoureuse associée à la vie monastique, car ils sont pour la plupart des laïcs, ce qui devrait faire en sorte que l'on mette l'emphase sur la pratique bouddhique laïque plutôt que sur la vie monastique. L'ouvrage de 1998, n'en expose pas moins cinq caractéristiques du « bouddhisme américain »[54]. L'« ethnicité » fait référence aux similarités observées entre les membres asiatiques, aux activités auxquelles ces derniers participent et aux fonctions

---

[54] K. K. Tanaka, « Epilogue: The Colors and Contours of American Buddhism », dans Charles S. Prebish et Kenneth K. Tanaka. (dir.), *The Faces of Buddhism in America*, 1998, p. 287-299.

à la fois spirituelles, culturelles et sociales qu'ils assignent au temple, les Occidentaux se rendant au temple surtout pour ses fonctions spirituelles. La « démocratisation » décrit ce que Prebish constate dans les temples bouddhistes américains : leur structure moins hiérarchique, leur plus grande ouverture aux laïcs, un rapport élèves/enseignant plus égalitaire qu'en Asie, ainsi qu'une certaine féminisation (on y retrouve davantage de femmes et, surtout, de femmes enseignantes). La « pratique » diffère légèrement aux États-Unis et en Asie puisque les « convertis » sont avant tout intéressés par la méditation. L'« engagement » est défini comme la transmission mutuelle des cultures entre bouddhistes et chrétiens : l'apprentissage de la méditation par les chrétiens les éloigne du dualisme du monde occidental (nature/êtres humains, hommes/femmes, etc.) et les rapproche de la notion de détachement. Enfin, par l'« adaptation », on veut rendre compte de la tendance qui guette parfois la tradition bouddhiste de répondre de façon quelque peu excessive aux désirs des bouddhistes occidentaux.

Il semble donc qu'un « bouddhisme américain » soit en train de se constituer. C'est aussi la lecture que fait Paul David Numrich, qui constate sensiblement les mêmes phénomènes que Prebish[55]. Numrich vient clarifier la place qu'occupe le bouddhisme Theravada aux États-Unis tant pour les immigrants asiatiques que pour les Occidentaux. Alors que le bouddhisme zen et le bouddhisme tibétain attirent les Occidentaux, seulement un faible nombre de ces derniers s'intéressent au bouddhisme Theravada. Le « bouddhisme américain », qui rejoint surtout des pratiquants d'ascendance européenne, majoritairement laïcs et centrés principalement sur la méditation, s'harmonise difficilement avec les règles traditionnelles. Celles-ci favorisent entre autres la pratique monastique, ce qui contraste avec l'idéologie occidentale, qui privilégie un bouddhisme non hiérarchique, non autoritaire et non sexiste. Par ailleurs, même si la plupart des préceptes traditionnels sont respectés dans la pratique aux temples, parfois avec des modifications mineures obtenues de manière consensuelle entre les moines et les

---

[55] P. D. Numrich, « Theravada Buddhism in America: Prospects for the Sangha », dans C. S. Prebish et K. K. Tanaka (dir.), *The Faces of Buddhism in America*, 1998, p. 148-153.

RapportGratuit.com

pratiquants laïcs, il reste difficile de les observer tous puisque certaines conditions ne sont tout simplement pas réalisables en Amérique du Nord. Par contre, certaines pratiques comme l'ordination de nonnes bouddhistes, par exemple, qui n'est plus possible en Thaïlande et au Sri Lanka, l'est en Amérique du Nord en raison de l'adaptation du bouddhisme à l'Occident; il s'agit d'une modification aux règles qui sont suivies en Orient.

Selon le religiologue québécois André Couture[56], l'implantation du bouddhisme implique d'emblée un récepteur qui occupe un rôle actif et déterminant dans la forme que ce bouddhisme prend localement. Couture décrit à son tour les caractéristiques du bouddhisme en Occident qu'il relève dans la littérature. Il constate la tendance plus nette à la démocratie par une laïcisation et une féminisation plus marquées qu'en Asie. Il note aussi l'attrait des bouddhistes occidentaux pour une pratique portant sur les bienfaits et les résultats concrets plutôt que pour la théorie, le besoin de croissance spirituelle qu'ils expriment (bien que le bouddhisme se situe du côté des grandes religions), et un activisme social qui se remarque par un plus grand intérêt voire un plus grand engagement social et politique qualifié de « bouddhisme engagé ».

Lionel Obadia[57] déplace un peu l'angle d'analyse. Il constate que malgré les différences culturelles des pays occidentaux dans lesquels s'implante le bouddhisme, celui-ci le fait partout de manière assez similaire, et notamment par la pratique. Obadia considère que l'enracinement du bouddhisme en Occident dépend de l'effet simultané de deux processus, à savoir une stabilisation de la sphère religieuse occidentale et une institutionnalisation permettant l'organisation sociale et l'encadrement de la pratique. Les lieux créés pour la pratique bouddhiste sont visibles par tous et ils entraînent la mise sur

---

[56] A. Couture, « La réception du bouddhisme en Occident : quelques réflexions », *Cahiers de spiritualité ignatienne*, n° 114, 2005, p. 13-19.

[57] L. Obadia, *Le bouddhisme en Occident*, 2007, p. 51-55.

pied de petites communautés autour d'eux. Obadia décrit l'importance primordiale du lieu de culte dans le bouddhisme dans les termes suivants : « demeure des dieux, résidence des moines, instances de régulation de la vie sociale, il a également été – et reste encore – l'espace principal de la pratique religieuse. Car les temples représentent surtout le premier support des institutions qui assurent la continuité et la transmission religieuse en Asie comme en Occident : l'ordre bouddhique[58]. »

1.5 BOUDDHISME AU CANADA

Au Canada, le bouddhisme a vu le jour lors de l'arrivée des premiers Asiatiques au milieu du XIXe siècle sur la côte ouest[59]. Puis, il s'est dirigé vers l'est du pays pour atteindre le Québec vers le début du XXe siècle[60]. Selon le recensement de Statistique Canada, en 2001, il y avait environ 300 000 personnes au Canada qui s'identifiaient au bouddhisme, soit 0,1% de la population[61], comparativement à 1901 où on recensait à peine plus de 10 000 bouddhistes. En 1951, ils n'étaient plus que 8 000, puis leur nombre s'est mis à croître[62]. Dans l'ouvrage collectif qu'il dirigie, intitulé *Buddhism in Canada*, Matthews constate que parmi les 300 000 bouddhistes de 2001, 217 780 provenaient de l'étranger et 74 000 étaient natifs du Canada[63]. Par ailleurs, en raison des catégories retenues par Statistique Canada, notamment les ethnies et les bouddhistes euro-canadiens,

---

[58] L. Obadia, *op. cit.*, p. 53.

[59] B. Matthews, « Preface », dans Bruce Matthews (dir.), *Buddhism in Canada*, 2006, p. xviii.

[60] L.-J. Dorais, « Buddhism in Quebec », dans B. Matthew (dir.). *Buddhism in Canada*, 2006, p. 120.

[61] B. Matthews, *op. cit.*, p. xvii

[62] P. Beyer, « Buddhism in Canada : A Statistical Overview from Canadian Censuses, 1981-2001 », dans J. S. Hardins, V. S. Hori et A. Soucy (dir.), *Wild Geese : Buddhism in Canada*, 2010, p. 114.

[63] B. Matthews, *op. cit.*, p. xxi

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

il est fort possible que plusieurs adeptes ne s'identifiant pas aux catégories proposées ne soient pas comptés dans les statistiques[64].

Matthews[65] donne la parole à plusieurs chercheurs. Il vise principalement à documenter la manière dont la foi bouddhiste s'est développée au Canada, et ce, dans tous les territoires et provinces, qui chacun-e a vu fleurir une forme d'expression ou de présence bouddhiste particulière. Le travail de ces chercheurs comble un important vide dans nos connaissances de la réalité bouddhiste au Canada ; au lieu d'aborder celle-ci, comme d'autres l'ont fait avant lui aux États-Unis par exemple, par le biais d'une typologie du bouddhisme ou d'une approche ethnoculturelle, Matthews propose de l'étudier d'un point de vue géographique. Deux chapitres sont consacrés à l'Ontario, notamment parce que Toronto accueille la plus grande diversité des communautés bouddhistes du Canada, et deux autres s'intéressent au Québec puisque l'ouvrage accorde un intérêt particulier à Montréal, où vivent plusieurs communautés bouddhistes dans la plus grande ville francophone du pays. Pour Matthews, les chapitres de ce livre offrent de l'information et des histoires humaines sur cette grande religion mondiale présente dans le Canada contemporain.

Parmi toutes les provinces canadiennes, l'Ontario est celle qui compte le plus grand nombre de bouddhistes. Selon Koppedrayer et Fenn, cette province recensait 128 320 bouddhistes en 2001, dont 75% habitaient à Toronto, ce qui représentait 42% de tous les bouddhistes du Canada[66]. Il n'en reste pas moins qu'en Ontario, les adeptes du bouddhisme ne forment que 1,1% de la population[67]. Au deuxième rang, se plaçait la

---

[64] B. Matthews, *op. cit.*, p. xviii.

[65] B. Matthews, *op. cit.*, p. xii-xxi.

[66] K. Koppedrayer et M. L. Fenn, « Buddhist diversity in Ontario », dans Bruce Matthews (dir.), *Buddhism in Canada*, 2006, p. 59.

[67] K. Koppedrayer et M. L. Fenn, *op. cit.*, p. 59.

Colombie-Britannique, avec 85 540 bouddhistes qui constituent 2,2% de sa population[68]. Il y a un nombre d'adeptes beaucoup moins important dans les autres provinces.

En Ontario, toutes les formes de bouddhisme sont représentées, dont le *Theravada*, le *Mahayana* et le *Vajrayana*[69]. Le bouddhisme, sous toutes ses formes, est de loin la religion la plus florissante en Colombie-Britannique à cause d'une immigration asiatique en croissance dans les dernières décennies[70]. En Alberta, Kawamura remarque que la tradition chinoise Terre Pure ne cesse de croître avec l'immigration chinoise qui augmente, et que prospèrent le *Theravada* et le bouddhisme tibétain[71]. Dans les provinces atlantiques, les traditions les plus pratiquées sont le *Theravada*, le *Zen* Coréen, le *Soto Zen*, le *Zen* vietnamien (pleine conscience) et celle qui compte le plus grand nombre d'adeptes est le *Shambhala*, une forme de bouddhisme tibétain[72]. Au Manitoba et en Saskatchewan, les pratiquants bouddhistes sont beaucoup moins nombreux que dans les autres provinces canadiennes : environ 30 000 bouddhistes d'origine asiatique et environ 500 non-Asiatiques qui pratiquent le *Theravada*, le *Zen*, le *Vajrayana* tibétain et les traditions de la Terre Pure[73].

McLellan[74] est la première au Canada à s'être penchée sur des communautés bouddhistes asiatiques établies à Toronto, dans son livre ayant pour titre *Many Petals of the Lotus : Five Asian Buddhist Communities in Toronto*. Entre 1980 et 2000, pas moins de 400 000 immigrants et réfugiés asiatiques se sont installés à Toronto et ses environs, ce

---

[68] K. Koppedrayer et M. L. Fenn, *op. cit.*, p. 59; J. Placzek et L. DeVries, « Buddhism in British Colombia », dans Bruce Matthews (dir.), *Buddhism in Canada*, 2006, p. 3.

[69] K. Koppedrayer et M. L. Fenn, *op. cit.*, p. 61.

[70] J. Placzek et L. DeVries, *op. cit.*, p. 2-3.

[71] L. Kawamura, « Buddhism in Alberta », dans Bruce Matthews (dir.), *Buddhism in Canada*, 2006, p. 40.

[72] B. Matthews, « Buddhism in Atlantic Canada », dans Bruce Matthews (dir.), *Buddhism in Canada*, 2006, p. 153-155.

[73] Mullens, J. G. « Buddhism in Saskatchewan and Manitoba », dans Bruce Matthews (dir.), *Buddhism in Canada*, 2006, p. 50 et 55.

[74] J. McLellan, *Many Petals of the Lotus : Five Asian Buddhist Communities in Toronto*, 1999, Alex C. Michalos (éd.), p. ix-10 et 190-219.

qui fait de la métropole canadienne le centre urbain le plus grand et le plus multiethnique du Canada. Dans son ouvrage, l'auteure se livre à une étude comparative riche et détaillée de cinq communautés ethniques (japonaise, tibétaine, vietnamienne, cambodgienne, chinoise). McLellan porte un regard sur la manière dont ces communautés sont parvenues à développer des façons novatrices de pratiquer le bouddhisme tout en étant confrontées à la réalité de la société canadienne, notamment aux attitudes des gens. Elle s'attarde à l'importance du bouddhisme dans la conservation et le renforcement des identités chez les immigrants qui doivent faire face à un monde relativement inconnu et déstabilisant, et s'y adapter. Cette première étude comparative sur les bouddhistes asiatiques présents à Toronto s'intéresse principalement à l'affiliation aux traditions religieuses ainsi qu'à leur transformation dans la société d'accueil. L'auteure fait le constat que toutes les identités bouddhistes sont en continuelle transformation et que toutes les communautés bouddhistes asiatiques établies à Toronto, même si elles présentent d'importantes différences sur plusieurs points, se ressemblent énormément dans leur grande capacité d'adaptation et de transformation. En dernière analyse, plusieurs questions demeurent en suspens, dont celle de savoir comment ces communautés pourront survivre aux pressions à la fois immenses et contradictoires exercées par une société globalement sécularisée, à la mondialisation, au fondamentalisme, au matérialisme, à l'insécurité économique et au racisme[75]. On constate que les défis sont grands.

McLellan remarque également le profil des pratiquants bouddhistes non asiatiques à Toronto et les situe dans la catégorie 'd'élite' de Nattier[76], selon lequel les pratiquants

---

[75] J. McLellan, *Many Petals of the Lotus : Five Asian Buddhist Communities in Toronto*, 1999, Alex C. Michalos (éd.), p. 219.

[76] « Nattier (1997) distinguishes three types of Buddhism in the west: elite, evangelical, and baggage Buddhists. She equates elite with upper middle-class non-Asians; evangelical with Soka Gakkai and lower middle-class mixed racial groups; and baggage Buddhists with ethnics who are born into the faith of their ancestors » (McLellan, *op. cit.*, p. 23).

sont plus souvent célibataires, hautement scolarisés, blancs, appartenant à la classe moyenne et vivant en milieux urbains. Qui plus est, cette homogénéité se retrouve à travers l'Amérique du Nord. Selon ces mêmes auteurs, les pratiquants non asiatiques en Amérique du Nord mettent l'emphase sur la quête du salut par l'entremise d'une pratique ritualisée de méditation intensive en groupe, plutôt que sur des activités sociales et communautaires qui ont la préférence des bouddhistes asiatiques.

Enfin, le manuel scolaire rédigé par Bramadat et Seljak[77], qui se veut accessible à un large auditoire, aborde la question religieuse au Canada dans une nouvelle perspective. Alors que plusieurs écrits scientifiques traitaient cette question sous l'angle soit de l'ethnicité, soit de la religion, ce livre met ces deux notions en dialogue. Plusieurs auteurs canadiens ont apporté leur contribution à cet ouvrage et permis de jeter un regard novateur sur les identités religieuses et ethniques au sein de la société canadienne. L'attention est dirigée sur six grandes communautés religieuses minoritaires au pays (juive, musulmane, chinoise, sikh, bouddhiste, hindoue), et un intérêt particulier est accordé au fonctionnement interne de ces groupes, à leurs membres et à la relation entre ces groupes et la société canadienne. Ce qui intéresse au premier chef Bramadat et Seljak, ce sont les possibles constructions de mixité entre l'origine ethnique et la religion de même que les impacts de ces constructions sur les individus, les familles et la société en général. Bien que le milieu universitaire, le gouvernement du Canada ainsi que les Canadiens dans leur quotidienneté reconnaissent la nature de cette rencontre entre les religions minoritaires et les communautés ethniques, il n'en demeure pas moins qu'il y a urgence selon eux à développer davantage et avec rigueur les connaissances en lien avec le vécu de ces groupes, sans pour autant oublier que ces derniers ont un passé. Il importe aussi de

---

[77] P. Bramadat et D. Seljak, *Religion and Ethnicity in Canada*, 2005, p. vii-29 et 222-234.

considérer leur capacité d'agir et de réagir, capacité qui parvient parfois à dépasser les traditions.

Au Canada, on remarque que le bouddhisme ethnique reste plutôt exclusiviste, de sorte que plusieurs non-Asiatiques considèrent la foi des bouddhistes ethniques comme étant trop hiérarchisée, culturellement enfermée, ritualiste et empreinte de superstitions[78]. De plus, selon les chercheurs américains Prebish et Tanaka,

> Buddhist groups in North America find themselves in an immensely pluralistic religious environment... The plurality of religions also characterizes the Buddhist groups as well, for virtually every school of Buddhism has now found a foothold on American soil. These schools now exist side by side, often in the same community – a situation unthinkable in Asia, where they often had no knowledge of each other[79].

Enfin, Matthews ne croit pas qu'une forme de bouddhisme à saveur canadienne risque d'apparaître prochainement. Pour lui, les différentes écoles bouddhistes continueront de subsister dans un environnement qui encourage le multiculturalisme, la tolérance et la reconnaissance d'autrui. Un rapprochement est remarqué entre les convertis provenant de différents milieux culturels et les bouddhistes asiatiques lorsqu'ils adhèrent aux mêmes traditions auprès des mêmes maîtres[80].

1.6 CHANGEMENT RELIGIEUX AU QUÉBEC DEPUIS 1960

Plusieurs chercheurs se sont penchés sur les changements religieux qui sont survenus au Québec au cours des dernières décennies. Dans la littérature scientifique, on constate l'existence d'un certain consensus.

---

[78] Matthews, *op. cit.*, p. xx.

[79] Matthews, *op. cit.*, p. xix (traduction libre : les groupes bouddhistes en Amérique du Nord se retrouvent dans un immense environnement pluraliste religieux... La pluralité des religions caractérise également les groupes bouddhistes, alors qu'on constate que l'ensemble des écoles bouddhistes existent aux États-Unis. Ces écoles se retrouvent côte à côte, souvent dans une même communauté – une situation impensable en Asie, là où elles n'avaient souvent aucune connaissance les unes des autres).

[80] J. Placzek et L. DeVries, *op. cit.*, p. 5.

D'une part, on remarque que les relations entre l'Église et l'État, qui sont caractérisées par un régime d'association, n'ont commencé que très tardivement à être redéfinies. Dans le domaine scolaire, les commissions scolaires sont restées confessionnelles jusqu'en 1997 et l'enseignement de la religion a été offert dans les écoles publiques jusqu'en 2008. Par ailleurs, le gouvernement du Québec finance les écoles privées religieuses de toutes les confessions et l'enseignement à la maison pour les minorités religieuses qui le désirent. Autre exemple du régime d'association entre les Églises et l'État, l'État québécois a reconnu comme enregistrement civil l'enregistrement religieux des naissances et des décès jusqu'en 1984 ; le mariage religieux est encore reconnu en 2016 comme mariage civil.

Même dans les domaines qui relèvent seulement des normes religieuses, on doit constater que l'État, au Canada, s'est lentement séparé de la normativité religieuse. Par exemple, c'est seulement en 1968 que le gouvernement fédéral a voté une loi sur le divorce, pourtant permis chez les protestants : il a attendu que l'Église catholique ne s'y oppose plus. C'est seulement en 1969 que la contraception a été décriminalisée au Canada et en 1988 que l'avortement a été légalisé. Enfin, soulignons que jusqu'au milieu des années 2010, la grande majorité des conseils municipaux commençaient leurs réunions par une prière et qu'il a fallu un jugement pour que certains cessent de le faire[81].

Mais par ailleurs, l'État, à partir des années 1960, a tout de même commencé à reprendre aux Églises les activités de planification, de gestion et de dispensation des activités éducatives, des services sociaux et des services de santé. Dans ces deux derniers domaines, contrairement à celui de l'éducation, l'État a même monopolisé l'offre de service entre les années 1970 et jusqu'au mouvement récent vers une certaine re-

---

[81] L. Ferretti, « Les relations entre les organisations religieuses et l'État au Québec : vers une reconfiguration de leur régime d'association », dans Robert Mager et Serge Cantin, dir., *Modernité et religion au Québec. Où en sommes-nous ?*, 2010, p. 239-252.

privatisation. Cette étatisation s'est accompagnée, quoique ce soit dans une moindre mesure, d'une sécularisation du personnel employé dans les établissements publics. Par ailleurs, l'Église catholique, confrontée à une vague de départs éclaircissant ses rangs et à la faiblesse du nombre de vocations religieuses, s'est délestée de sa présence dans ces domaines[82].

Surtout, le principal changement religieux au Québec est l'indifférence progressive de la population. Dans son enquête pionnière, Colette Moreux s'est penchée sur les raisons ayant conduit les pratiquants catholiques à délaisser l'Église. Elle arrive au constat qu'on n'assiste pas tant à un abandon de l'Église qu'à un éloignement des fidèles des exigences du catholicisme, surtout en ces années de prospérité économique qui rendent la vie plus facile, et pendant lesquelles on assiste à une valorisation du bien-être matériel et du plaisir plutôt que de l'ascèse et de la discipline. La « révolution des mœurs »[83] a touché le Québec comme plusieurs autres pays en Occident, et la morale sexuelle catholique, très rigide, non seulement n'a plus été suivie mais a été largement décriée.

L'Église par ailleurs, a connu un effrondrement des vocations, si bien qu'elle n'a plus été en mesure de préserver même ses activités de catéchisation, même avec l'aide d'agentes de pastorale laïques. Il en a résulté à la longue un amoindrissement de la connaissance de la religion catholique par les Québécois et une sorte d'adhésion à une « religion à la carte »[84].

Pour autant, on doit constater que l'attachement culturel des Québécois au catholicisme reste très fort, ce dont témoignent les déclarations faites lors des

---

[82] L. Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, 1999, p. 7-8 et chapitre V.

[83] J.-M. Piotte, *La révolution des mœurs. Comment les baby-boomers ont changé le Québec*, 2016, 122 p.

[84] R. Bibby, *La religion à la carte : pauvreté et potentiel de la religion au Canada*, Montréal, Fides, 1988, 382 p.

recensements. Lorsqu'ils quittent le catholicisme, les Québécois n'adhèrent que très rarement à une autre religion, ils se déclarent plutôt « sans religion ».

D'autres auteurs s'intéressent à la religion au Québec dans une perspective comparative. Par exemple, Wilkins-Laflamme et Meunier[85] ont conduit une étude qui met en lumière le caractère particulier du Québec comparativement au reste du Canada. En fait, ces deux chercheurs constatent que le catholicisme se porte bien au Canada, mais ils précisent que celui-ci est devenu davantage pluraliste, qu'il s'est anglicisé à cause du rapprochement entre la majorité anglophone et les minorités francophones dans les autres provinces canadiennes et qu'il s'est diversifié au chapitre de la provenance ethnique de ses adeptes, dont plusieurs sont des immigrants.

Au début du XXIe siècle, la majorité des Québécois (83%) se considèrent catholiques et plus de 90% d'entre eux affirment croire en Dieu, et ce, malgré le déclin prononcé de la pratique religieuse institutionnalisée depuis le milieu des années soixante. Aucune autre confession religieuse au Québec, y compris les protestants, ne dépasse 1,5% de la population en 2001. C'est dire que le pluralisme religieux est beaucoup moins grand au Québec qu'ailleurs au pays. En effet, selon Statistique Canada, en 2001, le catholicisme est la religion que le plus de Canadiens déclarent, mais ceux-ci sont seulement 43,2%, incluant les Québécois, à se dire catholiques. Au Nouveau-Brunswick en 2001, le catholicisme est la religion majoritaire, mais déclarée par seulement 53,6% de la population; en Ontario, un tiers de la population se déclare catholique en 2001 et un autre

---

[85] S. Wilkins-Laflamme et É.-M. Meunier, Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec. Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007), *Recherches sociographiques*, vol. 52, n° 3, 2001, p. 683-729.

Rapport-Gratuit.com

tiers, protestant[86]. C'est donc dire qu'on ne peut pas comparer la situation québécoise, sous le rapport du pluralisme religieux, à celle qui prévaut au Canada.

1.7 QUÊTE DE SENS ET CONVERSION

Par ailleurs, certains chercheurs concentrent leur attention sur la perte de sens qui aurait accompagné le déclin des repères religieux parmi les Québécois. Tanguay[87] s'intéresse à cette perte du catholicisme culturel et social qui, selon lui, soutenait l'identité culturelle des Québécois. Ce chercheur veut comprendre la sensibilité et l'inquiétude des gens sur les questions spirituelles dans le Québec contemporain des années 2000. Il le fait à travers les films de Bernard Émond et d'Alexis Martin, deux cinéastes dont les œuvres permettent selon lui d'aborder la psyché collective des Québécois. Aux yeux de Tanguay, ces œuvres constituent l'expression d'appréhensions suscitées par une insatisfaction spirituelle faisant suite à la Révolution tranquille.

Geoffroy[88], pour sa part, aborde la question de la transformation religieuse en concentrant son attention sur le mouvement du nouvel âge, un courant spirituel qui a pris une ampleur considérable et sans précédent en Occident à partir des années 1980. Pour Geoffroy, le nouvel âge propose un système de sens qui s'adapte aux changements sociaux sans le soutien d'aucune organisation formelle. Il s'agit pour lui de la plus récente des transformations du système de sens qui ont ébranlé les fondements même de l'organisation religieuse traditionnelle. La typologie qu'il propose permet de saisir les liens qui

---

[86] Statistiques Canada, 2001. http://www12.statcan.gc.ca/francais/census01/Products/Analytic/companion/rel/canada_f.cfm

[87] D. Tanguay, « Après la mort de Dieu. Quelques réflexions sur l'inquiétude spirituelle québécoise inspirées de *La neuvaine* de Bernard Émond et de *Bureaux* d'Alexis Martin », *Globe : revue internationale d'études québécoises*, vol. 11, n° 1, 2008, p. 21-37.

[88] M. Geoffroy, « Pour une typologie du nouvel âge », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 33, 2000, p. 51-83.

rassemblent informellement toutes les parties de toutes les couches sociales dans ce que cet auteur nomme un « réseau du nouvel âge ». L'auteur insiste sur le fait que, dans nos sociétés postmodernes, la religion se vit individuellement au quotidien et collectivement dans une organisation de la vie spirituelle à un niveau plus large et sans que les parties aient un contact « réel » entre elles.

La quête spirituelle contemporaine au Québec est donc analysée sous différents angles. La question de l'intérêt porté aux sanctuaires de pèlerinage au Québec et le fait que ces lieux de culte continuent d'être fréquentés est abordée sous l'angle d'une quête de mieux-être en réponse à la modernité. Selon Boutin[89], le malaise qui est engendré par un monde en évolution constante amène les gens à chercher à se rassurer et à trouver des solutions à leurs problèmes individuels et aux problèmes sociaux. Le pèlerinage ne serait ni traditionnel, ni moderne, il apparaît plutôt comme une réinvention de cette tradition permettant une réflexion plus approfondie sur l'état de la modernité et sur l'établissement de meilleures manières de vivre au quotidien. D'ailleurs, selon Dumas[90], qui cherche à comprendre les nouvelles possibilités offertes aux gens par la spiritualité contemporaine en explorant la rencontre du religieux et du spirituel, la spiritualité serait source d'exploration et de réalisation de soi pour les contemporains. En notre ère de radicale sécularisation, on décèlerait des traces du théologal[91] dans les quêtes spirituelles contemporaines, quoique la manière pour mieux le détecter et les lieux où il serait plus enclin à se manifester soient encore à définir.

Cette redéfinition de l'identité religieuse, qui, pour la personne, passe par l'abandon de la référence à l'identité religieuse dont elle a hérité, et cette quête spirituelle peuvent faire en sorte que certains individus choisissent de se « convertir » à d'autres

---

[89] S. Boutin, Le Chemin des sanctuaires : un phénomène entre tradition et modernité, *Études d'histoire religieuse*, vol. 74, 2008, p. 29-43.

[90] M. Dumas, « La spiritualité d'aujourd'hui : entre un intensif de l'humain et un intensif de la foi », *Théologiques*, vol. 18, n° 2, 2010, p. 199-211.

[91] Définition de théologal : « Qui a Dieu pour objet » dans Le dictionnaire Larousse http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/théologal_théologale_théologaux/77716

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

religions ou à d'autres traditions spirituelles ou, à tout le moins, à s'intéresser à une autre religion et à en adopter certains rites (par exemple, la pratique de la méditation). En sciences sociales, les chercheurs s'entendent pour dire que le phénomène de la conversion comprend une importante dimension de changement. Pour certaines personnes, la conversion religieuse peut impliquer des changements majeurs dans leur vie sur les plans culturel et social, tandis que, pour d'autres individus, la conversion concerne uniquement la sphère religieuse. En somme, la conversion religieuse constitue un processus subjectif et est vue davantage comme le résultat d'une expérience unique à travers le récit de vie de la personne[92].

Les études abordant la question de la conversion s'intéressent également aux éléments émotionnels permettant d'expliquer la décision des personnes de se convertir à une autre religion. On parle ici d'un changement de cap, d'un véritable tournant dans la vie de la personne, qui serait causé par une crise personnelle importante. Selon cette auteure, les convertis à l'islam associent celui-ci à un changement à la fois de l'identité sociale et du style de vie. Ce qu'ils recherchent dans leur nouvelle foi, c'est la pratique, l'adoption de comportements différents, la chaleur du groupe, la reconnaissance sociale au sein de ce groupe. Tout comme le christianisme, l'islam est une religion prosélyte, au contraire du judaïsme et de l'hindouisme par exemple[93].

Peach[94] s'intéresse aux itinéraires de conversion des personnes en explorant les récits de vie et de foi de nouveaux convertis à la lumière de la théorie de la revitalisation afin d'identifier les défis rencontrés dans leur vie de tous les jours par les personnes

---

[92] G. Mossière, La conversion religieuse : approches épistémologiques et polysémie d'un concept, Document de recherche, *Groupe de recherche Diversité urbaine*, Université de Montréal, 2007, p. 1-34, https://depot.erudit.org/id/000936dd.

[93] G. Mossière, *op. cit.*, p. 1-34.

[94] W. Peach, *Itinéraires de conversion*, 2001, p. 11- 20.

converties. Cet auteur propose une réflexion sur l'accompagnement de gens convertis au protestantisme évangélique et émet certaines suggestions pour mieux écouter et mieux comprendre la personne nouvellement convertie. De son côté, Moisa[95], dans le cadre d'une recherche ethnographique, s'interroge sur l'authenticité spirituelle dont font preuve les gens convertis à l'orthodoxie au Québec. L'étude de cette chercheure démontre qu'il existe une relation très sensible entre l'authenticité spirituelle et la vérité personnelle, qui se forge par la pratique réflexive des convertis, et cette pratique se révèle très différente de celle des orthodoxes de « naissance ». De plus, ces convertis se revendiquent de leur culture québécoise surtout lorsqu'ils sont confrontés à d'autres vérités qui dérogent de leur vérité personnelle et qui viennent empiéter sur leurs convictions religieuses.

L'adhésion au bouddhisme ne nécessite pas une « conversion » à proprement parler parce qu'il est possible de le pratiquer et de le vivre comme une philosophie de vie. Cependant, une démarche spirituelle peut être à l'origine de la pratique du bouddhisme pour certaines personnes, ce qui, avec le temps, contribue à l'acculturation du bouddhisme en Occident et au Québec.

Après ce survol général du changement religieux au Québec et du phénomène de conversion, il est temps de nous intéresser plus spécifiquement au bouddhisme au Québec.

1.8 BOUDDHISME AU QUÉBEC

Les premiers bouddhistes au Québec sont certainement les immigrants chinois qui sont arrivés de la Colombie-Britannique à la fin des années 1800, suivis par les Japonais et d'autres Asiatiques. Le nombre de bouddhistes de cette époque reste difficilement mesurable[96]. En 1923, le *Chinese Immigration Act* a arrêté presque complètement l'immigration chinoise tant à Montréal qu'ailleurs. Étant donné qu'à cette époque les

---

[95] D. Moisa, « La religion n'est pas la culture ! » : de la grande authenticité religieuse à l'authenticité spirituelle subjective. Les convertis à l'orthodoxie au Québec », *Théologiques*, vol. 21, n° 2, 2013, p. 201-227.

[96] L.-J. Dorais, « Buddhism in Quebec », dans B. Matthew (dir.). *Buddhism in Canada*, 2006, p. 120.

femmes chinoises étaient beaucoup moins nombreuses que les hommes chinois et que ces hommes étaient constamment encouragés à se convertir au christianisme, plusieurs d'entre eux se sont mariés à des femmes catholiques ou protestantes et ont ainsi délaissé le bouddhisme. Ce phénomène a eu comme effet de faire disparaître presque complètement le bouddhisme vers 1930. En 1941, un peu moins de la moitié des hommes chinois immigrés au pays étaient convertis au christianisme[97].

Afin de mieux comprendre l'étendu du bouddhisme au Québec depuis le milieu du XXe siècle, Castel, dans son ouvrage la *Morphologie du pluralisme ethnoculturel et confessionnel de la communauté bouddhiste du Québec*, fait le bilan et note que si la connaissance du bouddhisme en Amérique du Nord reste fragmentaire, c'est encore plus le cas au Québec, faute d'un véritable corpus d'études. Entre 1951 et 2001, ce n'est pas l'immigration chinoise ou japonaise qui entraîna la croissance du bouddhisme au Québec, mais plutôt celle des groupes indochinois, qui sont majoritairement bouddhistes[98]. Vers la fin des années 1970 et au début des années 1980, plusieurs milliers de réfugiés asiatiques sont arrivés au pays ayant pour conséquence d'augmenter de manière importante le nombre de personnes appartenant à la communauté bouddhiste[99]. À partir du recensement de 2001, Castel brosse un tableau de la population bouddhiste du Québec.

Dès lors, Castel rapporte que de 1981 à 2001, on a vu le nombre de bouddhistes au Québec quasiment quadrupler pour atteindre 41 375 personnes, soit 0,6% de sa population. Ainsi, depuis 1991, le nombre de nouveaux convertis bouddhistes aurait doublé. Grosso modo, les trois quarts de ces personnes ont vu le jour hors du Canada et le quart est né au pays. Une grande majorité des bouddhistes immigrants provient de l'Asie du Sud-Est, puis, loin derrière, de l'Asie orientale. Quant au groupe des bouddhistes « natifs du Canada », il se compose pour environ les deux tiers des enfants des immigrants et pour un

---

[97] F. Castel « Morphologie du pluralisme ethnoculturel et confessionnel de la communauté bouddhiste du Québec », *Cahiers de spiritualité ignatienne*, n° 114, 2005, p. 47-79, p. 48.

[98] F. Castel, *op. cit.*, p. 50-51.

[99] L.-J. Dorais, *op. cit.*, p. 120.

tiers des convertis et de leurs enfants. Au terme d'une analyse complexe à laquelle nous renvoyons le lecteur, Castel estime que le nombre de convertis d'origine canadienne-française et leurs enfants s'établit cette année-là entre 1 600 et 2 600 personnes, sans doute plus près de ce dernier chiffre. Il a estimé que le nombre total de nouveaux convertis, incluant les autres groupes ethniques, s'élevait à 3 400 individus, ce qui représente 8% de la communauté bouddhiste au Québec. En 2001, on dénombrait 36 temples bouddhistes à Montréal et dans ces alentours, six à Québec, quatre dans les Laurentides, quatre dans les Cantons de l'Est, un à Chicoutimi et un autre à Rimouski[100].

La majorité des groupes au Québec proviennent du bouddhisme *Mahayana*, et une faible minorité (seulement 9 des 52 centres bouddhistes) du bouddhisme *Theravada*[101], de la sorte que 69% des bouddhistes proviennent de la branche *Mahayana* et 28% de la branche *Theravada*[102].

Dorais note que 26 des 52 centres d'adoration et de méditation au Québec sont fréquentés et administrés par des adeptes Québécois non asiatiques francophones ou anglophones, tandis que 6 autres centres sont de type mixte, partagés par des Québécois et des Asiatiques[103]. En effet, plus de la moitié des temples québécois sont dirigés par et pour des non Asiatiques. Les traditions bouddhistes pratiquées par les Québécois non asiatiques diffèrent des traditions d'origine orientale, mais celles-ci conservent l'essence et se retracent jusqu'à leur origine asiatique. Castel souligne également que les centres de méditation et de dharma[104] ne sont pas que populaires auprès des Occidentaux qui s'identifient au bouddhisme, mais qu'un nombre plus grand de personnes s'intéressent

---

[100] L.-J. Dorais, *op. cit.*, p. 121.
[101] L.-J. Dorais, *op. cit.*, p. 121.
[102] http://www.csf.gouv.qc.ca/modules/fichierspublications/fichier-28-352.pdf.
[103] L.-J. Dorais, *op. cit.*, p. 121-122.
[104] *Cf.* lexique

exclusivement à la méditation, visent une meilleure connaissance de soi ou errent sur le plan spirituel[105].

En outre, sur une période de 20 à 30 ans, environ trois milliers de Québécois d'origine non asiatique se seraient « convertis » au bouddhisme[106]. La particularité du Québec tient à la présence et à l'implication importante des femmes dans les centres à orientation majoritairement occidentale. Les Occidentaux fréquentent peu ou pas les temples ethnocommunautaires, mais préfèrent les centres bouddhiques davantage occidentaux surtout ceux à traditions tibétaine ou zen[107]. Les pratiquants asiatiques du bouddhisme *vajrayâna* au Québec représentent 0,5% et lorsque les Asiatiques, d'autres traditions, souvent des Vietnamiens, et les convertis Québécois sont pris en compte, ce nombre s'élève à 4%[108].

Nous avons produit un tableau des statistiques de 2001 qui proviennent de l'enquête populationnelle de Statistique Canada, et pour 2011, de l'Enquête nationale sur les ménages (ENM[109]) qui est volontaire contrairement à l'enquête populationnelle.

---

[105] F. Castel, *op. cit.*, p. 76-77

[106] F. Castel, « Convertis québécois et unions interreligieuses. Quelques tendances observées chez les nouveaux musulmans et bouddhistes », dans M. Venne et Collectif (dir.), *L'Annuaire du Québec*, 2006, p. 222-228.

[107] F. Castel « Morphologie du pluralisme ethnoculturel et confessionnel de la communauté bouddhiste du Québec », *Cahiers de spiritualité ignatienne*, n° 114, 2005, p. 47-79, p. 76.

[108] F. Castel, *op. cit.*, 2005, p. 74.

[109] « Pour les estimations de l'Enquête nationale auprès des ménages (ENM) de 2011, le taux global de non-réponse (TGN) est utilisé comme indicateur de la qualité des données. Cet indicateur combine la non-réponse totale (ménage) et la non-réponse partielle (question) en un seul taux. La valeur du TGN est présentée aux utilisateurs. Un TGN plus faible indique un risque peu élevé de biais dû à la non-réponse et par conséquent, un risque moins élevé d'imprécisions. Le seuil utilisé pour la suppression des estimations est un TGN de 50 % ou plus. Pour plus de renseignements, se reporter au *Guide de l'utilisateur de l'Enquête nationale auprès des ménages*, 2011 ». http://www12.statcan.ca/nhs-enm/2011/.

TABLEAU 1 - NOMBRE DE BOUDDHISTES ASIATIQUES ET OCCIDENTAUX AU CANADA EN 2001 ET EN 2011

	Année	Nés hors du Canada	Nés au Canada	Résidents non permanents	Nombre et % de la population de la province ou du pays	Population totale en millions et % de bouddhistes	Dans les grands centres : Montréal, Toronto, Vancouver
Québec	2001	29 605	10 915	860	41 375 (14%)	7 (0,6%)	37 835 (91%)
	2011	34 655	16 770	965	52 385 (14%)	8 (0,7%)	47 355 (90%)
Ontario	2001	94 770	29 850	3 700	128 320 (43%)	11 (1,2%)	97 165 (76%)
	2011	116 970	43 435	3 345	163 750 (45%)	13 (1,3%)	124 215 (76%)
Colombie-Britannique	2001	64 340	18 420	2 780	85 540 (28%)	4 (2,2%)	74 550 (85%)
	2011	64 185	23 545	2 885	90 620 (25%)	4,4 (2,1%)	74 465 (82%)
Canada	2001	217 785	74 065	8 500	300 345	30 (1,0%)	
	2011	252 585	104 955	9 290	366 830	33.5 (1,1%)	

Source : Tiré de Statistique Canada (2001 et 2011). Élaboré par Nancy Leclerc.

Le tableau 1 présente les statistiques relatives au nombre de bouddhistes pour le Québec, l'Ontario et la Colombie-Britannique ainsi que pour l'ensemble du Canada en 2001 et en 2011. On remarque que c'est au Québec que la proportion des bouddhistes par rapport à l'ensemble de la population est la plus faible. En 2001, il y a trois quarts des bouddhistes nés à l'étranger pour seulement un quart né au pays, tandis qu'en 2011, c'est plutôt le double qui sont nés à l'étranger comparativement à ceux nés au Québec.

Le Québec se distingue encore par le fait que, plus qu'ailleurs au pays, sa population bouddhiste est plus concentrée dans sa métropole. De même, alors que plus de 40% de tous les bouddhistes au Canada vivent en Ontario, seulement 14% vivent au Québec. Enfin, selon Statistique Canada, en 2011, par rapport à l'Enquête effectuée en 2001, l'augmentation du nombre de personnes bouddhistes au Québec (hausse d'environ 21%) ressemble à la croissance qu'a connue l'ensemble du Canada (accroissement d'environ

18%)[110]. Ainsi, il existe un lien étroit entre la diversification des religions et les mouvements migratoires. Bref, la réalité bouddhiste est beaucoup plus faible au Québec qu'au Canada dans son ensemble et que dans les deux autres provinces de référence, quoi que l'écart se resserre depuis 2001.

Tel est le portrait sommaire en terme de statistiques que l'on peut faire du bouddhisme au Québec en 2001 et en 2011. Selon Magnin en 2005, les différents courants bouddhiques traverseront une phase d'implantation et entreront dans une période d'acculturation[111]. Il n'est donc pas possible à l'heure actuelle de prédire la forme que prendra le bouddhisme en sol québécois à l'avenir.

1.9 BILAN DES LECTURES

En traçant une ligne de partage entre les immigrants asiatiques qui sont bouddhistes et les Occidentaux qui se convertissent au bouddhisme, Charles Prebish a établi une première typologie qui a eu le mérite d'amorcer une analyse du bouddhisme en Occident. Les chercheurs qui l'ont suivi ont accepté, rejeté ou bonifié sa classification. Dans un ouvrage ayant pour titre *Immigrant Buddhism in America. A Model of Religious Change*[112], David W. Machacek fait remarquer que les typologies élaborées par Charles Prebish et Jan Nattier restent à ce jour les plus utilisées, en dépit des critiques dont elles ont fait l'objet. Il n'en demeure pas moins que la classification des bouddhistes en Occident représente une tâche complexe. Selon Martin Baumann[113], le mérite de Charles Prebish n'est pas tant d'avoir identifié deux courants bouddhistes sur la base de critères

---

[110]http://www.micc.gouv.qc.ca/publications/fr/recherches-statistiques/Recensement2001-Religion-AnalyseSommaire.pdf. et http://www12.statcan.ca/nhs-enm/2011/.

[111] P. Magnin, « Le processus d'acculturation du bouddhisme en Chine peut-il server de modèle? », *Cahiers de spiritualité ignatienne*, n° 114, 2005, p. 25-46, p. 46.

[112] D. W. Machacek, « Immigrant Buddhism in America : A model of religious change », *Nova Religio*, vol. 5, n° 1, October 2001, p. 64.

[113] M. Baumann, « Le bouddhisme Theravada en Europe : histoire, typologie et rencontre entre un bouddhisme moderniste et traditionaliste », *Recherches sociologiques*, vol. XXI, n° 3, 2000, p. 26.

culturels liés aux personnes, mais d'avoir reconnu deux courants distincts du bouddhisme qui sont apparus à des périodes différentes et se sont propagés de manière concomitante.

Rapport-Gratuit.com

TABLEAU 2 - L'ÉVOLUTION DE LA PERCEPTION DU BOUDDHISME EN OCCIDENT

Charles Prebish (1979)	Jan Nattier (1998)	Lionel Obadia (résumé d'autres auteurs 1998-1999)	Janet McLellan (1999)	Paul David Numrich (2003)
Asiatiques	Transport Exportation	-Nouvelles lignées -Autonomie **-Œcuménisme**	Mobilisation entre Asiatiques et Occidentaux	Coopération entre deux types de bouddhisme
Occidentaux	Importation			

Rigidité → Flexibilité

*Tableau créé par Nancy Leclerc à partir de la recension des écrits, 2011

Nous constatons aussi que, jusqu'à maintenant, les chercheurs conviennent de l'existence d'un certain dialogue entre les deux formes de bouddhisme, celui pratiqué par héritage par les Asiatiques établis en Occident et celui auquel s'adonnent les Occidentaux. À ce propos, le tableau 2 montre que plus on se rapproche du présent, plus le corpus d'études s'enrichit. En même temps, plus le bouddhisme s'enracine, plus les auteurs se montrent prêts à reconnaître que des échanges existent entre les deux formes de bouddhisme. En effet, c'est peut-être parce que ces échanges augmentent puisque, selon

Baumann[114], si les immigrants de fraîche date sont portés à souhaiter la conservation des formes traditionnelles de leur religion et montrent une attitude plutôt « rigide » face au changement, au fil du temps une certaine « flexibilité » se manifeste qui témoigne d'une ouverture progressive à l'adaptation.

Baumann[115] fait également remarquer que plusieurs chercheurs s'intéressent davantage au bouddhisme des « convertis » occidentaux et beaucoup moins à celui des pratiquants asiatiques. L'historique de la classification des pratiquants bouddhistes en Occident montre la difficulté de créer une typologie inclusive et complète pour tous. De fait, les catégories se doivent être inclusives dans leur description ou tenir compte des exceptions. De plus, l'importance de l'angle (la perspective de transmission et la perspective de changement) sous lequel est abordé le bouddhisme en Occident dans la définition des frontières entre différents pratiquants a été mise en évidence. Depuis l'introduction de la typologie des « deux bouddhismes » par Charles Prebish à la fin des années 1970, le bouddhisme continue de pénétrer l'Occident et de s'y adapter, mais également de s'y enraciner et d'évoluer. On parle de pratiquants « convertis » qui avancent en âge et qui, à travers leur pratique et les enseignements, approfondissent des notions cruciales du bouddhisme et transmettent ce bagage d'informations à la génération suivante. Selon Obadia (1999), la catégorisation des types de pratiquants, bien qu'elle soit fondée sur des données empiriques, ne permet pas de saisir toute la souplesse et la diversité des parcours qui caractérisent l'adhésion religieuse. Par ailleurs, Obadia constate que la plupart des auteurs parlent de l'état du bouddhisme mais distinguent peu leurs diverses traditions.

Pour ce qui concerne spécifiquement les bouddhistes occidentaux, Tweed s'en tient à ce que chacun perçoit et dit lui-même à propos de son appartenance pour identifier les

---

[114] M. Baumann, «The transplantation of Buddhism to Germany: Processive modes and strategies of adaptation », *Method and Theory in the Study of Religion*, vol. 6, n° 1, 1994, p. 35-36.

[115] M. Baumann, « Le bouddhisme Theravada en Europe : histoire, typologie et rencontre entre un bouddhisme moderniste et traditionaliste », *Recherches sociologiques*, vol. XXI, n° 3, 2000, p. 27.

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

bouddhistes. Toutefois, Lenoir insiste pour distinguer les bouddhistes à partir de l'intensité de leur pratique.

1.10 CONCLUSION

En Occident, le bouddhisme demeure encore un sujet méconnu puisque le corpus d'études s'y intéressant ne compte qu'un faible nombre de titres et ne se développe que très lentement. À ce propos, des recherches locales sur la nature des transformations sont nécessaires en vue d'appréhender, tant au plan théorique qu'au plan empirique, les éléments qui ne changent pas et ceux qui changent consécutivement à l'implantation du bouddhisme en Occident[116]. C'est ici que réside tout le sens du travail que nous nous proposons d'effectuer.

Le bilan de la revue de la littérature expose bien toute l'attention qui fut accordée à la typologie des pratiquants et au développement du bouddhisme en deux courants, soit celui des immigrants asiatiques et celui des Occidentaux, et à l'émergence d'une certaine coopération entre ces deux groupes. Ainsi, nous sommes en mesure de constater l'écart à combler entre le contenu de la littérature et ce que nous souhaitons démontrer dans notre thèse. S'agissant de l'avancement des connaissances, tout l'intérêt de notre thèse se situe dans l'étude de pratiquants asiatiques et de pratiquants occidentaux partageant une pratique bouddhiste commune, au-delà de la coopération et du partage d'un même lieu de culte. Pendant longtemps, ces deux groupes de pratiquants ont été étudiés séparément et le bouddhisme des convertis occidentaux a davantage été scruté que le bouddhisme des Asiatiques. Comme nous l'avons précisé plus haut, cette thèse s'intéresse à la pratique des deux groupes ayant traditionnellement fait l'objet d'études, à savoir les pratiquants asiatiques et les pratiquants occidentaux. Cependant, notre thèse présente la particularité

---

[116] L. Obadia, *Le bouddhisme en Occident*, 2007, p. 107-108.

d'avoir deux groupes de pratiquants asiatiques, à savoir un groupe de pratiquants provenant de la communauté tibétaine et continuant de pratiquer le bouddhisme d'origine, c'est-à-dire le bouddhisme tibétain, et un groupe de pratiquants d'origine vietnamienne, lequel, à l'instar des pratiquants occidentaux, apprend une variante du bouddhisme[117]. Cette recherche tire toute son originalité de l'inclusion de ce troisième groupe de pratiquants, assimilant la pratique bouddhiste tibétaine et s'inscrivant peut-être dans un troisième courant du bouddhisme ou forgeant une nouvelle façon de percevoir le bouddhisme dit « occidental ».

---

[117] Lors d'une communication personnelle, Louis Cormier avait remarqué : « À l'exception du temple plus spécialement fréquenté par la communauté tibétaine, les autres centres attirent surtout des convertis accompagnés de quelques Asiatiques, souvent des Vietnamiens. » (F. Castel, « Morphologie du pluralisme ethnoculturel et confessionnel de la communauté bouddhiste du Québec », *Cahiers de spiritualité ignatienne*, n° 114, 2005, p. 77). Notons que Louis Cormier est un chercheur et pratiquant du bouddhisme tibétain et un intime de la communauté tibétaine (F. Castel, « La dynamique de l'équation ethnoconfessionnelle dans l'évolution récente de la structure du paysage religieux québécois : les cas du façonnement des communautés bouddhistes et musulmanes (1941-2001) », Université du Québec à Montréal, 2010, p. 310).

Jusque récemment, les ethnologues attribuaient à la culture le rôle de gardien des traditions immémoriales et de creuset des différences entre les peuples. Mais cette conception patrimoniale est aujourd'hui battue en brèche : bien souvent, c'est au contact des autres que se font les cultures[1].

CHAPITRE 2 – PROBLÉMATIQUE ET MÉTHODOLOGIE

2.1 INTRODUCTION

Ce chapitre se subdivise en trois sections. Dans la première partie, nous exposons notre problématique portant sur l'acculturation du bouddhisme. La deuxième partie est consacrée à un exposé détaillé de la méthodologie que nous avons employée et de ses limites. Notre enquête repose sur des observations personnelles, sur un corpus d'entrevues et sur un certain nombre d'autres sources d'information que nous préciserons plus tard. Il nous est apparu essentiel de bien expliciter notre démarche afin d'assurer la crédibilité de l'enquête et la validité des résultats de la recherche. Dans la troisième partie, nous exposons notre question de recherche et les hypothèses que nous entendons valider dans les chapitres qui suivent celui-ci.

2.2 PROBLÉMATIQUE. L'ACCULTURATION DU BOUDDHISME.

Au Québec, nous remarquons une certaine croissance de la pratique bouddhiste en raison à la fois d'une augmentation de l'immigration en provenance de l'Asie et de l'intérêt personnel que plusieurs Occidentaux portent au bouddhisme. De plus, nous savons

---

[1] D. Cuche, « Nouveaux regards sur la culture. Évolution d'une notion en anthropologie », *Sciences Humaines*, n° 77, novembre 1997, p. 20.

maintenant que le bouddhisme s'implante en Occident par la pratique malgré les différences culturelles entre les pays occidentaux. Dans la présente thèse, nous analyserons le bouddhisme par la pratique des membres d'un centre bouddhiste tibétain, en l'occurrence le centre Manjushri, situé à Longueuil, dans le but de comprendre comment évolue la pratique individuelle et collective du bouddhisme tibétain, et ce, dans un contexte d'implantation et d'acculturation du bouddhisme.

En fait, nous voulons comprendre l'adaptation du bouddhisme en sol occidental en examinant le processus par lequel s'élabore une pratique collective. Les pratiquants bouddhistes que nous avons rencontrés en entrevue ont été conviés à nous raconter de quelle manière ils ont été transformés, que ce soit personnellement, socialement et culturellement, par leur contact avec le bouddhisme tibétain proprement dit, avec les membres du Centre ayant des origines ethniques et des passés bouddhistes qui sont différents des leurs, et avec le centre bouddhiste lui-même. Par ailleurs, il nous apparaissait tout aussi important de nous pencher sur l'évolution, le fonctionnement et la structure organisationnelle du centre Manjushri afin de mieux comprendre la culture de la pratique bouddhiste qui s'y est développée au fil du temps. La période couverte par notre étude s'étend de 1996 à 2011, c'est-à-dire à partir de l'ouverture du Centre jusqu'au moment où nous avons conduit notre enquête.

Mais, pourquoi nous intéressons-nous à la pratique bouddhiste en particulier plutôt qu'au bouddhisme en général ? D'abord, il a été rapporté dans la littérature que, jusqu'à ce jour, les études empiriques n'ont pas permis de saisir toute la souplesse et la diversité des parcours caractérisant l'adhésion religieuse, car elles portaient sur le bouddhisme en général plutôt que sur ses diverses traditions. Dans ce contexte, nous avons estimé qu'en définissant et en analysant attentivement le processus par lequel se constitue une pratique collective du bouddhisme par des pratiquants d'origines différentes, nous pourrions à petite échelle saisir comment celui-ci se refaçonne en terre d'accueil québécoise et, par le fait même, contribuer à accroître les connaissances sur le bouddhisme en Occident. Nous avons voulu appréhender ce phénomène dans un contexte bien précis, à savoir par la pratique du bouddhisme tibétain, dans un lieu de culte qui est le centre Manjushri, et au sein d'une

société distincte, soit le Québec, au lieu de nous contenter de décrire les caractéristiques générales du bouddhisme en Occident.

Le concept d'acculturation revêt une importance primordiale pour comprendre la manière dont s'implante le bouddhisme tibétain en sol québécois chez différents types de pratiquants. Ce terme [acculturation], auquel se sont intéressés plusieurs scientifiques, est « formé à partir du latin *ad*, qui exprime le rapprochement, (...) a été proposé dès les 1880 par les anthropologues nord-américains[2] ». La définition de l'acculturation qui fut proposée par Redfield, Linton et Herskovits dans *Memorandum for the Study of Acculturation* (1936) constitue encore à ce jour une référence :

> Acculturation comprehends those phenomena which result when groups of individuals having different cultures come into continuous first-hand contact, with subsequent changes in the original cultural patterns of either or both groups. (Note: Under this definition, acculturation is to be distinguished from *culture-change*, of which is but one aspect, and *assimilation*, which is at times a phase of acculturation. It is also to be differentiated from *diffusion*, which, while occurring in all instances of acculturation, is not only a phenomenon which frequently takes place without the occurence of the type of contact between peoples specified in the definition given above, but also constitutes only one aspect of the process of acculturation)[3].

Au fil des années, le concept d'acculturation a guidé la compréhension des changements culturels dans les sociétés modernes[4]. Encore d'intérêt aujourd'hui, ce terme a commencé à être employé en réponse aux effets de la domination des Européens sur les peuples indigènes des pays qu'ils colonisaient. Par la suite, les recherches se sont intéressées aux changements engendrés par l'arrivée des immigrants en terre d'accueil.

---

[2] http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/acculturation/, p. 1.

[3] R. Redfield, R. Linton et M. J. Herskovits, Memorandum for the study of Acculturation, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 38, N° 1 (Jan. – Mar., 1936), p. 150.

[4] A. Brami, L'acculturation : étude d'un concept, *DEES* 121, 2000, p. 54-63.

Plus récemment, les études portent davantage sur les influences mutuelles que peuvent avoir différents groupes ethnoculturels dans leurs efforts de cohabitation au sein de sociétés qui sont pluralistes sur le plan culturel[5].

Bastide, un sociologue français, considère que la culture présente une nature évolutive et, par conséquent que l'acculturation constitue un processus continuel. Ce chercheur préfère parler d'interpénétration des cultures (ou des civilisations) puisqu'il existe une réciprocité entre les cultures[6]. Les mots convoqués pour parler de ce phénomène diffèrent sensiblement selon le contexte politique et idéologique dans lequel évoluent les pratiques des acteurs en relation et en fonction duquel il est étudié : les Anglais utilisent la locution *cultural change*, les Espagnols emploient le terme *transculturation* et les Français se servent de l'expression *interpénétration des civilisations*, « mais le vocable nord-américain finit par s'imposer »[7].

Au cours des dernières années, le concept d'acculturation a été remis en question dans plusieurs domaines de recherche. D'emblée, Courbot[8], dans une perspective anthropologique, considère qu'il n'y a pas de définition consensuelle du concept de culture, lequel se trouve par ailleurs à l'origine du terme acculturation. De ce fait, il existe plusieurs définitions du terme acculturation. En outre, cette auteure affirme que ces définitions comportent certaines ambiguïtés, ce qui risque de susciter la controverse quand on aborde certains sujets comme la race, la colonisation et le rapport dominant-dominé. Courbot a voulu retracer l'origine de la notion d'acculturation afin que celle-ci soit mieux comprise et plus utilisée. À cette fin, elle s'appuie sur les recherches anthropologiques qui ont permis de donner de nouvelles assises au concept pour que ce dernier soit reconsidéré dans son contexte historique. Courbot conclut que l'acculturation constitue une notion

---

[5] R. Bastide, « L'acculturation », http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/acculturation/.

[6] A. Brami, *op. cit.*, p. 54-63.

[7] R. Bastide, *op. cit.* p. 1.

[8] C. Courbot, « De l'acculturation aux processus d'acculturation, de l'anthropologie à l'histoire. Petite histoire d'un terme connoté », *Hypothèses,* vol. 1, N° 3, 2000, p. 121-129.

riche et opératoire et que, selon les différentes recherches qu'elle a effectuées, les angles d'approche permettant de bien saisir ce concept sont tout aussi divers.

Dans une perspective sociologique, Brami considère que le mot acculturation, bien qu'il soit définissable et opératoire, comporte une valeur négative puisqu'il fait référence au fait de perdre quelque chose, comme « une perte d'une identité culturelle stable et intégrative pour les individus, [la] disparition puis [la] perte d'une mémoire collective fondatrice d'un groupe social donc essentiel à sa survivance[9] ». En confrontant les points de vue de quatre sociologues, cette auteure entend valider l'hypothèse suivant laquelle l'acculturation aboutit à une perte pour les groupes ethniques ou sociaux qui sont dominés sur le plan culturel. Brami parvient à la conclusion que l'aspect négatif de l'acculturation constitue le résultat d'une vision particulière de la culture, laquelle, dans la perspective culturaliste, est considérée comme « [...] un système homogène, cohérent et relativement imperméable aux apports extérieurs[10] », tandis qu'une perspective anthropologique dans laquelle les gens peuvent la réinterpréter et être sélectifs permet de nuancer et atténuer le côté négatif de l'acculturation en rendant notamment ce concept plus neutre.

Dans le champ de la psychologie interculturelle, Amin et Loyrion[11] voulaient perfectionner le concept d'acculturation en comblant les lacunes que ce dernier présente. Aux plans théorique et épistémologique, ces auteurs ont confronté les trois principaux modèles de contact des cultures que l'on retrouve en psychologie interculturelle : celui de l'interculturation, conçu par Clanet, celui des stratégies identitaires, construit par Camilleri, et celui des stratégies d'acculturation, élaboré par Berry. Ces trois modèles

---

[9] A. Brami, *Op. cit.* p. 54

[10] A. Brami, *Op. cit.* p. 62

[11] A. Amin et C. Loyrion, « Culture et identité : Questionnements et confrontation des modèles théoriques de C. Clanet, C. Camilleri et J.W. Berry », 2003, Actes du 9ème congrès de l'association pour la recherche interculturelle (ARIC) en ligne : http/www.unifr.ch/ipg/sitecrt/ARIC/XeCongrès/titre.html.

abordent l'acculturation soit d'un point de vue individuel, soit sous l'angle du contexte social et des interactions sociales ou relationnelles. Amin et Loyrion ont voulu démontrer la complexité du phénomène et, sur le plan théorique, ils se sont positionnés relativement aux processus psychosociologiques inhérents aux contacts entre cultures. Ces deux auteurs proposent l'adoption éventuelle d'un modèle interculturel car, à leurs yeux, il s'avère essentiel « de prendre en compte la réalité psychique individuelle et la réalité contextuelle du contact des cultures en présence, mais aussi d'étudier les modalités relationnelles entre l'individu et son environnement et entre groupes culturels[12] ». Pour Amin et Loyrion, cette approche plurifactorielle, qui encourage la pluridisciplinarité, rend compte de la complexité du phénomène tout en considérant l'individu comme étant unique et influencé par son environnement.

Selon nous, notre thèse rejoint le modèle interculturel qui a été proposé par Amin et Loyrion puisque nous nous attardons à la réalité des individus et à leur perception des influences contextuelles. Même si ce dernier est désormais remis en cause, nous avons choisi de nous servir du terme acculturation puisque, pendant plusieurs années, ce fut de loin le concept le plus utilisé dans la littérature scientifique nord-américaine pour parler des effets de l'immigration sur la culture des individus ou étudier l'adaptation d'une culture exotique qui s'implante et se développe dans un contexte culturel qui est radicalement différent, par exemple le bouddhisme au Québec. De fait, le terme s'applique bien au phénomène à l'étude, à savoir les relations réciproques entre trois groupes de pratiquants du bouddhisme tibétain qui tous sont confrontés à une nouvelle culture en sol québécois et les changements qui sont induits chez les individus et dans la culture de pratique dans un centre bouddhiste du fait de ces contacts.

---

[12] A. Amin et C. Loyrion, *op. cit.*, p. 4.

Rapport-Gratuit.com

Obadia, qui s'est penché sur l'acculturation du bouddhisme, constate que lors de l'implantation d'une religion parvenue d'Asie dans un nouveau contexte occidental, comme le Québec, nous pouvons nous attendre à ce que :

> s'opère des mécanismes de transformation des messages et des pratiques religieux (traduction, filtrage, réinterprétation, qui sont somme toute, tout à fait caractétistiques de la décontextualisation des contenus religieux à des fins de transmission) dont la performance et l'efficacité incombent aux diffuseurs de religion[13].

Or, il est tout à fait attendu que le bouddhisme s'adapte afin que les symboles et les enseignements du bouddhisme concordent avec les valeurs et les représentations des membres du nouveau contexte d'accueil afin d'être acceptés et compris[14]. Plusieurs auteurs discutent de l'occidentalisation du bouddhisme, mais peu arrivent à le démontrer, toutefois nous pouvons constater que le bouddhisme, une fois arrivé en Occident, génère des « formes 'acculturées' »[15].

La culture influence la perception du bouddhisme, ce qui se répercute sur la perception du comportement d'adhésion et de pratique. L'implantation[16] du bouddhisme renvoie notamment à sa réimplantation dans un nouveau lieu, à la conservation ou non de certains éléments de la tradition d'origine ainsi qu'à son mode de transmission. Ce phénomène d'occidentalisation du bouddhisme, nécessite encore des études, selon Obadia,

---

[13] L. Obadia, « Le bouddhisme et la globalisation culturelle : modèles analytiques, controverses, et enjeux théoriques », dans Jacques Scheuer et Paul Servais (dir.), *Passeurs de religion. Entre Orient et Occident*, 2004, p. 86.

[14] L. Obadia, *op. cit.*, p. 86.

[15] L. Obadia, op. cit., p. 87.

[16] A. Couture, « La réception du bouddhisme en Occident : quelques réflexions », *Cahiers de spiritualité ignatienne*, n° 114, 2005, p. 13-19.

d'abord parce qu'il est difficile d'identifier une culture dite occidentale qui engloberait les cultures de l'Europe et de l'Amérique du Nord et puisque :

> Il est néanmoins difficile d'identifier avec précision les formes que le bouddhisme est susceptible de revêtir hors d'Asie en raison de la récente implantation des traditions religieuses asiatiques et au regard des siècles qu'il leur a fallu pour s'imprégner des cultures qui ont constitué leur substrat[17].

Pour sa part, dans une perspective d'anthropologie culturelle, Prebish[18] a voulu saisir le progrès de l'acculturation au bouddhisme dans le cadre de la culture américaine. Selon Prebish, l'acculturation devient possible dans la mesure où une similarité entre idéaux religieux subsiste, et elle s'actualise dans la mesure où il est possible d'intégrer sa culture, au lieu de la renier, à sa vie religieuse. Comme d'autres chercheurs, Prebish mentionne que, par le passé, du fait que le bouddhisme a dû s'implanter dans d'autres pays, il existait des modèles asiatiques qui pouvaient guider la démarche occidentale, notamment quand le bouddhisme a franchi les frontières de l'Asie.

Paul Magnin[19] se questionne à savoir si le processus d'acculturation du bouddhisme que l'on observe en Chine pourrait servir de modèle pour le Québec. Pour Magnin, « il existe tout un jeu de continuités et de ruptures qui demandent à être examinées et analysées dans le mode de réception du bouddhisme en Occident »[20]. Magnin explique comment le bouddhisme a pénétré le territoire chinois dès le Ier siècle avant Jésus-Christ et analyse son évolution et son acculturation. Le bouddhisme doit son succès en partie à ses méthodes moins invasives comparativement à la religion en place. Subséquemment, les érudits ont souhaité la traduction des livres bouddhiques afin d'accéder à la pratique, ce qui a eu pour effet de limiter d'autres traductions traitant entre autres des vérités fondamentales du bouddhisme. Le processus de développement du bouddhisme en Chine

---

[17] L. Obadia, *op. cit.*, p. 87.

[18] C. S. Prebish, *American Buddhism*, 1979, p. 16-27.

[19] P. Magnin, Le processus d'acculturation du bouddhisme en Chine peut-il server de modèle? *Cahiers de spiritualité ignatienne*, n° 114, 2005, p. 25-46.

[20] P. Magnin, *op. cit.*, p. 25.

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

s'est déroulé sur plusieurs siècles, incluant des périodes de stagnation. Le bouddhisme en Chine, composé de différents groupes ayant des écoles distinctes, a réussi à pénétrer toutes les couches de la société chinoise. Selon Magnin, il faut respecter le rapport existant entre le locuteur et le récepteur tant dans le temps que dans l'espace, et ce, en restant cohérent et en conservant l'essence de la tradition d'origine.

> Le bouddhisme au Québec en est pour sa part à ses premiers balbutiements. Les différents courants bouddhiques en phase d'implantation devront être gérés et, par la suite, entrer dans une période d'acculturation avant de se transformer en un authentique bouddhisme québécois. Nul ne sait ni quel temps cela prendra ni quelle forme ce bouddhisme aura[21].

Selon Obadia[22], deux stratégies ont été mises en œuvre pour faciliter l'implantation du bouddhisme. La première stratégie consistait à traduire la doctrine bouddhique dans des termes culturellement recevables par des scientifiques bouddhistes et à établir un dialogue intellectuel avec les grands courants religieux, philosophiques et scientifiques de l'Occident. La seconde stratégie fut de tenir compte de la réalité sociale et juridique des pays d'accueil lors de la création de groupements bouddhistes.

Baumann s'est intéressé principalement au processus d'implantation du bouddhisme et aux diverses stratégies d'adaptation que cette religion a adoptées pour y parvenir[23]. Selon cet auteur, le transfert d'une religion étrangère dans une nouvelle terre d'accueil peut comporter jusqu'à cinq modes d'implantation (contact; confrontation et conflit; ambiguïté et adaptation; recoupement; auto-développement novateur[24]), qui peuvent se présenter

---

[21] P. Magnin, *op. cit.*, p. 46.

[22] L. Obadia, *Le bouddhisme en Occident*, 2007, p. 65-69.

[23] M. Baumann, « The transplantation of Buddhism to Germany: Processive modes and strategies of adaptation », *Method and Theory in the Study of Religion*, vol. 6, n° 1, 1994, p. 38.

[24] Voici une brève description de ces cinq modes de transplantation (Baumann, 1994, p. 39-50) : (1) Le contact : l'arrivée de la tradition religieuse étrangère dans la nouvelle culture ; (2) La confrontation et le conflit : le mode de confrontation a un effet tant sur la religion étrangère que sur la culture d'accueil. De plus, ceux parmi les pratiquants de la religion nouvellement arrivée qui cherchent à obtenir des conversions

dans cet ordre ou non. Ainsi, une tradition religieuse « rigide » serait moins touchée par l'ambigüité, mais, en revanche, elle aurait moins accès au mode d'auto-développement novateur. Au contraire, les traditions plus « flexibles » risquent de devoir vivre davantage d'ambiguïté, mais, du coup, elles se révèlent plus susceptibles d'adaptation et de nouvelles créations. Lors du processus d'implantation d'une religion étrangère, le défi reste de savoir s'il s'agit d'une tradition novatrice ou simplement d'une modification à la tradition. Une invention religieuse fait référence à un changement dans le cadre de sa propre tradition[25]. Le modèle proposé par Baumann nous ramène à des moyens pour saisir l'acculturation, c'est-à-dire au type de relation existant entre la culture venue d'ailleurs et la culture d'accueil. Dans ce cas, l'accent est mis sur le type de société (fermée à la différence ou ouverte à la différence) dans laquelle s'implante la nouvelle culture.

Plusieurs écrits dans le domaine démontrent que le bouddhisme doit s'adapter à la culture de la terre d'accueil afin qu'il puisse dégager du sens auprès des personnes qui s'y adonnent et qu'il puisse être accepté. La perception que les gens en auront guidera leur pratique. Le bouddhisme au Québec en est à ses tout débuts, ce qui fait qu'il est plus ou moins acculturé. C'est pour cette raison que nous parlons davantage d'intégration ou d'implantation. À un niveau plus local, nous pouvons déjà commencer à évaluer la nature de l'acculturation.

2.3 APPROCHE THÉORIQUE DU PROJET DE THÈSE

Notre étude se situe dans le contexte culturel de la société québécoise. Nous tentons de comprendre une culture locale, soit celle de la pratique bouddhiste au centre Manjushri,

---

mettent l'emphase sur les points faibles des religions de la société d'accueil et sur les capacités à les résoudre par le biais de leur propre religion ; (3) L'ambiguïté et l'adaptation : lors de la phase d'implantation peuvent surgir de l'incompréhension et des malentendus de la part des membres de la société d'accueil; (4) Le recoupement (réorientation) : examiner les ambiguïtés ayant jailli et travailler à conserver l'identité de la tradition en délimitant le cadre avec les religions de la société d'accueil ; et (5) L'auto-développement novateur : la création de nouvelles formes et interprétations.

[25] Baumann (1994, p. 50-57) décrit également sept stratégies d'adaptation qui s'appliquent aux cinq modes d'implantation : la traduction, la réduction, la réinterprétation, la tolérance, l'assimilation, l'absorption et l'acculturation. Il n'est pas nécessaire d'en dire davantage ici.

en nous intéressant aux transformations personnelles, sociales et culturelles survenant chez les pratiquants au contact du bouddhisme tibétain et des pratiquants issus d'autres groupes ethniques (asiatique ou occidental). Nous postulons que cette démarche nous permettra de cerner concrètement et à petite échelle le phénomène d'acculturation du bouddhisme, c'est-à-dire une forme 'acculturée' locale. Nous en venons à ce constat puisqu'il est clairement mentionné dans la littérature que le bouddhisme s'adapte à la nouvelle culture d'accueil et que des mécanismes de transformation s'opèrent. Comme la culture apparaît intimement liée à une dimension relationnelle, la compréhension de la manière dont différents éléments de la pratique bouddhiste sont reliés les uns aux autres permettra d'en saisir tant la structure symbolique que le sens et de comprendre avec plus de profondeur ce que la culture de la pratique du Centre révèle sur l'acculturation du bouddhisme.

Considérant que le concept de culture possède une double dimension sociale et collective et renvoie à tout ce qui ne relève pas de la nature, on peut dire par exemple que tout être humain entrant dans la vie pénètre en même temps dans la culture de sa société d'appartenance. Ainsi, nous mettrons l'accent principalement sur le rapport des individus à la culture. La culture représente notamment l'héritage de la société dans laquelle nous naissons et qui nous socialise dans nos façons de penser et de nous comporter.

La culture possède une dimension dynamique. Au sein d'une société, elle émerge et constitue le cadre d'un échange entre les personnes et leur environnement. D'une part, dans la société actuelle, l'hétérogénéité culturelle favorise la rencontre entre des personnes de cultures différentes. Cette co-existence des systèmes sociaux et culturels rend l'identité plurielle et dynamique[26]. D'autre part, une culture ne peut s'appréhender que par une meilleure connaissance des interactions entre les acteurs impliqués et du milieu en

---

[26] M. Abdallah-Pretceille, « Pour un humanisme du divers », *VST- Vie sociale et traitements*, 3/2005 [n° 87], p. 38.

question, donc par les facteurs de son contexte comme les règles et les conventions en usage dans une société donnée. La culture permet l'adaptation d'une personne à son milieu et, réciproquement, l'adaptation du milieu à la personne[27].

Le centre Manjushri, par sa nature même, dispense des enseignements sur le bouddhisme, et il fait office de lieu d'apprentissage. Les apprentissages faits par les pratiquants constituent une partie intégrante de la culture de la pratique bouddhiste au Centre.

Pour mieux situer notre étude, considérons deux points de vue sur la culture. Un premier point de vue est la perspective universaliste, qui postule l'existence de plusieurs cultures[28]. Ainsi, une communauté est considérée comme une image réduite de la société globale permettant de comprendre la culture entière de cette société. À partir de perspectives universalistes est né le concept de sous-culture, c'est-à-dire d'une culture qui se différencie de la culture dominante sur divers aspects mais qui ne constitue pas pour autant une culture inférieure. Le concept de sous-culture vue comme une image réduite de la culture dominante est plus difficile à démontrer dans le cadre de cette thèse, étant donné qu'elle porte sur un seul centre de pratique. De surcroît, la compréhension de la sous-culture est appréhendée par une connaissance au préalable de la culture dite dominante. Toutefois, notre thèse vise à cerner la culture de la pratique du Centre telle que la forgent les acteurs. Le regard que nous posons est beaucoup plus « *bottom-up* » que « *top-down* », ce qui est conforme à la nature d'une recherche qualitative.

En ce sens, notre étude prétend qu'il est possible d'appréhender la culture de la pratique du Centre dans les actions entre des individus ou des groupes d'individus. Un second point de vue représente la culture comme le résultat des interactions entre les membres d'un groupe, membres qui sont à la fois uniques et solidaires. La culture s'appréhende par une meilleure compréhension des interactions entre les personnes

---

[27] D. Cuche, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, Éditions La Découverte, 1996, p. 1.
[28] *Ibidem*.

appartenant à cette culture et du contexte entourant cette même culture (par exemple, les règles et les conventions en vigueur au centre bouddhiste). Le défi des études interculturelles est de tenir compte « [...] du fait que la complexité actuelle du tissu social s'explique par des processus de métissage, de bricolage et d'acculturation réciproque »[29]. L'interaction entre les cultures, c'est-à-dire les relations interculturelles entre les personnes ou les groupes, représente un point de vue sur la culture qui rejoint davantage notre point de vue, c'est-à-dire que les membres d'un groupe, par le biais de leurs interactions, se communiquent un ensemble de significations[30]. Or, l'approche interculturelle préconisée ici s'appréhende par le développement d'une culture par la rencontre de groupe de pratiquants d'origines culturelles différentes.

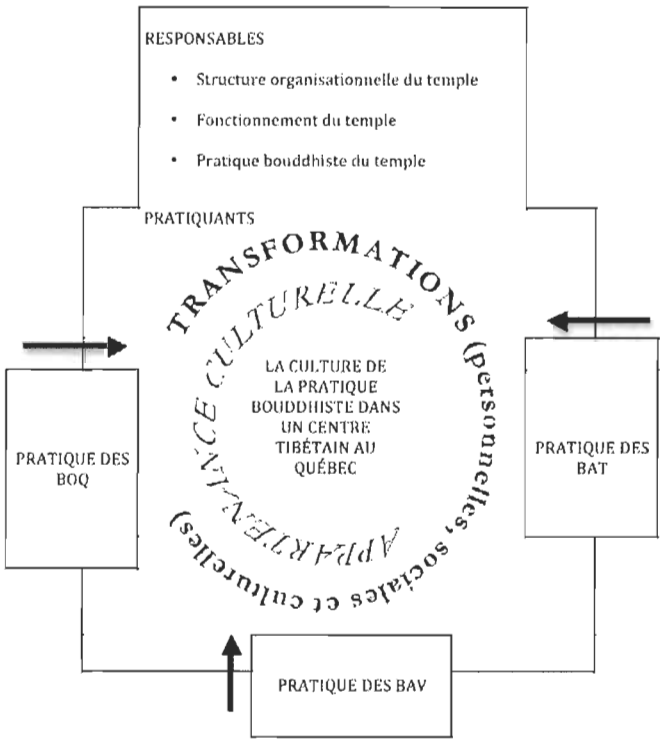
Cette étude s'intéresse davantage au vécu du pratiquant en lien avec ses interactions et à ce que celles-ci peuvent nous raconter sur cette communauté de pratique, elle ne cherche pas à comprendre l'image réduite d'un ensemble plus grand.

---

[29] « Il existe une distance indéniable entre les modèle culturels théoriques et les usages de la culture au quotidien dans la communication, dans les relations, c'est-à-dire dans les différentes occasions de rencontres d'autrui » (M. Abdallah-Pretceille, « Pour un humanisme du divers », *VST- Vie sociale et traitements*, 3/2005 [n° 87], p. 37).

[30] D. Cuche, *op. cit.*, p. 49.

FIGURE 1 – MODÈLE DE REPRÉSENTATION DE LA CULTURE DE LA PRATIQUE BOUDDHISTE AU SEIN D'UN CENTRE TIBÉTAIN AU QUÉBEC[31]



2.4 MÉTHODOLOGIE

La section méthodologique permet de décrire les stratégies qui ont été utilisées afin de réaliser notre étude. Nous aborderons les différents types de stratégie, c'est-à-dire les stratégies d'acquisition, les stratégies d'observation et les stratégies d'analyse que comporte notre étude.

---

[31] BOQ (pratiquantes bouddhistes d'origine occidentale québécoise), BAV (pratiquants bouddhistes d'origine asiatique vietnamienne) et BAT (pratiquants bouddhistes d'origine asiatique tibétaine).

2.4.1 Stratégies d'acquisition

Les stratégies d'acquisition permettent de décrire le devis de la recherche. Dans cette section, nous retrouvons le détail du type d'étude, la nature des objectifs ainsi que le dispositif de recherche.

Afin de répondre aux objectifs de notre recherche, nous avons choisi un devis qualitatif puisque celui-ci permet d'accéder aux perceptions des participants et de cerner ce à quoi ils s'identifient, favorise la compréhension de ce que les participants interprètent de leur réalité dans leur environnement naturel et autorise une plus grande flexibilité dans la quête d'information en favorisant l'accès à une dimension plus globale du phénomène à l'étude et de son contexte[32]. Le contexte englobe tant le Centre que ses membres et la façon dont nous interprétons les évènements dépend du contexte dans lequel ils se passent, de ce fait, « le problème du chercheur qualitatif est d'arriver à représenter le contexte social d'actions individuelles de façon économique et raisonnablement précise, sans se noyer dans une masse de détails[33] ». La pratique bouddhiste est une question de degré et l'intérêt de notre étude repose justement sur le sens accordé par ceux qui s'adonnent à cette pratique en tant que telle. Selon Baumann[34], une approche qualitative permet de relativiser et de reconsidérer la nature de la pratique des pratiquants. En ce qui nous concerne, nous avons été attentive à identifier les transformations personnelles, sociales et culturelles que se sont reconnues les participants du fait de leur pratique au Centre auprès d'autres membres.

Notre recherche est de type fondamental dans sa finalité puisqu'elle vise à répondre à des objectifs de connaissances, et se situe dans une perspective davantage exploratoire. Les travaux qui portent sur l'expérience du bouddhisme de pratiquants occidentaux sont

---

[32] M. Q. Patton, « Strategic themes in qualitative inquiry », dans M. Q. Patton (dir.), *Qualitative Research and Evaluation Methods*, 2002, p. 69.

[33] M. A. Huberman et M. B. Miles (dir.), *Analyse des données qualitatives. Recueil de nouvelles méthodes*, 1991, p. 162.

[34] M. Baumann, « Le bouddhisme Theravada en Europe: histoire, typologie et rencontre entre un bouddhisme moderniste et traditionaliste », *Recherches sociologiques*, vol. XXI, n° 3, 2000, p. 20.

peu nombreux. L'approche que nous avons préconisée pour pousser la réflexion sur le bouddhisme au Québec à partir de l'expérience vécue dans un centre bouddhiste tibétain, le centre Manjushri, par trois groupes de pratiquants bouddhistes occidentaux d'origine québécoise et de pratiquants bouddhistes asiatiques d'origine vietnamienne et tibétaine est inédite. Nous avons donc interrogé les participants sur leur vécu passé et présent.

2.4.2 Stratégies d'observation

Les stratégies d'observation visent à circonscrire la méthode et le lieu retenus pour mener l'enquête, les critères d'inclusion, les types de participants, la procédure de recrutement, et la méthode de collecte de données.

2.4.2.1 Étude de cas

Nous avons réalisé une étude de cas qui est une stratégie de recherche compréhensive. Cette méthode empirique, qui offre une meilleure compréhension du phénomène à l'étude, est généralement utilisée lorsque les chercheurs, tout en ne pouvant pas contrôler les évènements en cours – comme c'est le cas en contexte naturel – souhaitent néanmoins décrire ces derniers et les comprendre. Elle est souvent déductive ce qui permet au chercheur de partir d'hypothèses de recherche et faire des liens entre les concepts. De plus, l'étude de cas est justifiée lorsque l'accent est mis sur un phénomène contemporain dans un contexte de vie réel et qu'il est difficile de différencier les frontières entre le phénomène et le contexte : soit la pratique bouddhiste tibétaine au centre Manjushri de nos jours. L'étude de cas est privilégiée lorsque des questions relevant du « comment » ou du « pourquoi » sont posées sur le phénomène à l'étude et que ce dernier est socialement complexe. Enfin, la force de cette méthode réside dans l'utilisation de plusieurs sources de données, offrant une information plus complète et valide, dont l'entrevue et l'observation,

Rapport-Gratuit.com

puisqu'elle prône la triangulation des données[35] pour corroborer les faits d'un même phénomène et de réduire les chances de mauvaises interprétations. Toutefois, l'étude de cas ne favorise ou ne prône pas une méthode de collecte de données plus qu'une autre :

> Nor need case studies take a long time. This incorrectly confuses the case study method with a specific method of data collection, such as ethnography or participant-observation. Ethnographies usually require long periods of time in the « field » and emphisize detailed, observational evidence. Participant-observation may not require the same length of time but still assumes a hefty investment of field efforts. In contrast, case studies are a form of inquiry that does not depend solely on ethnographic or participant-observer data. You could even do a valid and high-quality case study without leaving the library and the telephone and Internet, depending on the topic being studied[36].

Plus précisément, nous avons opté pour une étude de cas unique (« *single case study* ») pour poser notre question de recherche puisque notre cas est rare voire unique (« *unique or rare case* ») et dans ce contexte, l'étude de cas multiple ne convenait pas. Nous retrouvons au centre Manjushri une pratique commune du bouddhisme chez des pratiquants occidentaux et asiatiques qui semble s'avérer unique selon la revue de la littérature qui parle soit de l'un, soit de l'autre. Cette étude de cas vise non seulement à documenter la nature de cette pratique unique, mais cherche également à approfondir les connaissances en ce qui a trait à son acculturation. Puisque le bouddhisme au Québec avance et est considéré comme ayant franchi une deuxième phase dans son développement, soit la phase d'acclimatation[37], il est donc possible à ce stade d'amorcer la réflexion d'une certaine acculturation du bouddhisme. De plus, nous avons porté notre regard sur trois sous-groupes de pratiquants, des sous-unités d'analyse, que l'on appelle une étude de cas

---

[35] Triangulation : Combinaison de différents procédés d'observation ou de cueillette de données dans l'étude d'un problème. On emploie ce terme pour caractériser certaines approches qualitatives. On présume que la validité se trouve accrue lorsque les différentes méthodes utilisées convergent vers des conclusions identiques. (R. Lefrançois, *Dictionnaire de la recherche scientifique*, 1991, p. 166).

[36] R. K. Yin, « Designing case studies », dans Robert K. Yin (dir.), *Case Study Research: Design and Methods*, 2003, p. 11.

[37] F. Castel, « *La dynamique de l'équation ethnoconfessionnelle dans l'évolution récente de la structure du paysage religieux québécois : les cas du façonnement des communautés bouddhistes et musulmanes (1941-2001)* », Université du Québec à Montréal, 2010, p. 323.

unique imbriqué. Ce choix a été fait d'une part parce que la présence de ces trois groupes était indéniable et ne pouvait être ignorée et d'autre part, parce que cela permet le développement d'un devis plus complexe et une compréhension plus profonde du phénomène. Les sous-unités viennent accroître, bien souvent, des opportunités qui sont significatives pour une analyse extensive et permettent d'augmenter la compréhension du cas unique.

L'analyse que nous en ferons tiendra compte du système : le centre bouddhiste et les membres, afin de recueillir la perception que chacun a de sa pratique. Dans cette thèse, le centre bouddhiste est le cas à l'étude et les unités d'analyse sont les trois groupes de pratiquants ayant des passés bouddhistes différents qui fréquentent cet endroit.

2.4.2.2 Lieu physique : le centre Manjushri

Tel que déjà mentionné, le milieu choisi pour notre étude est le centre Manjushri, à Longueuil, fondé en 1996. Ce Centre est tibétain et offre la pratique et l'étude bouddhistes selon la tradition de la lignée de Guélugpa[38], avec la bénédiction du dalaï-lama. Les enseignements, donnés en tibétain et traduits en anglais, en français et au besoin en vietnamien, portent sur la philosophie bouddhiste (les *soutras* et les *tantras*) et les initiations. Au moment de notre enquête, en 2011, le Centre était dirigé par la personne qui l'a fondé, le Khensur Rimpoche Lobsang Jamyang, qui était auparavant abbé au monastère Sera May en Inde. Ce Centre est considéré comme tibétain par ses pratiquants puisque 1) son fondateur provient du Tibet originellement (ensuite de l'Inde); 2) celui-ci a reçu une formation bouddhiste avec et par des Tibétains; 3) la forme bouddhiste actuelle de pratique a été entérinée par le dalaï-lama lui-même; et 4) des Tibétains participent aux activités. Selon le lexique qui a été élaboré par Obadia (2007), le bouddhisme pratiqué au centre Manjushri ne relèverait pas de « nouvelles lignées » formées à partir de grandes traditions. Nous avons choisi un centre où le type de bouddhisme pratiqué représente une forme

---

[38] *Cf.* lexique.

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

traditionnelle de bouddhisme dans laquelle des Tibétains se reconnaissent. La présence des Tibétains témoigne que ce que le centre Manjushri offre a du sens pour eux.

2.4.2.3 Critères d'inclusion

Les pratiquants au centre Manjushri constituent la population à l'étude. Ce sont des personnes 1) qui éprouvent un sentiment d'appartenance envers ce centre bouddhiste, 2) qui connaissent son mode de fonctionnement, 3) qui parlent le français ou l'anglais 4) qui sont d'âge adulte (dix-huit ans et plus), et 5) qui le fréquentent depuis au moins un an[39]. Très rapidement, nous avons constaté que les membres de ce centre bouddhiste appartiennent à trois groupes ethnoculturels distinctifs.

Plus précisément, il y a les participants qui sont nés au Québec et pratiquent le bouddhisme en tant que première génération bouddhiste (aucun passé bouddhiste). Ces conditions visent à nous assurer que les individus identifiés auront choisi le bouddhisme pour des raisons autres que de transmission générationnelle et qu'ils auront eu à effectuer un certain nombre de démarches indépendantes pour en arriver à pratiquer dans un centre tibétain. Les participants qui sont nés au Vietnam sont nés dans le bouddhisme Mahayana et pratiquent à présent le bouddhisme tibétain au centre Manjushri. Pour les Tibétains, ils sont d'origine tibétaine (ascendance tibétaine), sont nés dans une communauté tibétaine et se considèrent Tibétains.

2.4.2.4 Types de participants

Le premier groupe de participants se compose de pratiquantes bouddhistes occidentales qui sont d'origine québécoise (BOQ) ; ces femmes sont nées au Québec et

---

[39] Nous justifions cette période afin d'éliminer la possibilité qu'une personne explore le bouddhisme tibétain comme on le fait par exemple avec le yoga ou les cours de méditation. Nous jugeons qu'après un an, la personne démontre une persévérance qui va au-delà d'une simple exploration.

sont de première génération bouddhiste. Ici, il convient de préciser d'emblée que, pour désigner tous les participants, nous utiliserons le terme « pratiquants » plutôt que celui de « bouddhistes » pour éviter de présumer qu'ils se considèrent bouddhistes. Selon Tweed[40], il est difficile de parler de « conversion » lorsque la tradition antérieure reste toujours un peu présente et que l'actuelle tradition n'arrive pas à tout compenser, surtout chez les pratiquants d'origine occidentale de première génération bouddhiste. Lors des entretiens, ces participants ont pu s'exprimer davantage à ce sujet.

Le deuxième groupe de participants comprend des pratiquants bouddhistes asiatiques d'origine vietnamienne (BAV), et ce, en raison du nombre élevé de cette population au centre Manjushri. Ils sont nés au Vietnam et bouddhistes vietnamiens de naissance. Ils répondent aux autres critères d'inclusion de l'étude.

Le troisième groupe de participants comprend des pratiquants bouddhistes asiatiques d'origine tibétaine (BAT); ils sont nés dans une communauté tibétaine, en Inde ou au Népal, et ils ont été élevés dans le bouddhisme tibétain. Ils respectent les autres critères d'inclusion.

Pour saisir et comprendre la culture de la pratique de ce centre ainsi que les effets sur les pratiquants de leur pratique bouddhiste, nous avons décidé de considérer l'appartenance ethnique des participants. Ce faisant, un de nos autres objectifs était d'entrer en dialogue avec la littérature nord-américaine, laquelle, nous l'avons vu au chapitre 1, fait grand cas de l'origine ethnique des pratiquants. Nous avons donc décidé de recruter des participants dans ces trois groupes puisqu'ils ont des passés bouddhistes différents et de faire de ces groupes nos unités d'analyse.

---

[40] T. A. Tweed, « Night-stand Buddhists and other creatures: Sympathizers, adherents, and the study of religion », dans D. R. Williams et C. S. Queen (dir.), *American Buddhism. Methods and Findings in Recent Scholarship*, 1999, p. 73.

2.4.2.5 Procédures de recrutement

La doctorante qui a d'abord rencontré une responsable du centre Manjushri afin de lui présenter le projet de recherche a également effectué le recrutement des participants. Cette prise de contact fut rendue possible par l'entremise d'une pratiquante BAT, une connaissance personnelle. D'ailleurs, c'est cette même personne qui nous a conseillé ce centre bouddhiste pour faire notre étude de cas.

Le recrutement a été de type non probabiliste. Plus précisément, ce fut un échantillonnage de type « boule de neige » puisqu'il s'est fait avec l'aide d'un représentant de la communauté tibétaine de Montréal, lui-même un pratiquant au Centre, puis quelques participants clés nous ont permis de trouver d'autres participants, et ainsi de suite. Or, les participants sont en quelques sortes interreliés. Le fait de contacter une responsable du Centre et un représentant tibétain nous a permis de cibler des pratiquants en conformité avec les critères d'inclusion que nous avions identifiés au départ. Nous avons remis aux pratiquants une affiche de recrutement comportant une brève description du projet et nos coordonnées[41]. Nous avons privilégié une approche personnalisée de recrutement entre autres en raison du fait que les communautés plus fermées dont font partie les milieux bouddhistes ne sont pas toujours faciles d'accès, de sorte que les chercheurs doivent adapter leur stratégie d'approche. D'emblée, nous avons voulu être présente sur les lieux et discuter personnellement avec les gens pour démontrer notre réel intérêt pour leur vécu de pratique. Ces affiches, que nous donnions aux participants en main propre, spécifiaient aussi les critères d'inclusion de l'étude pour chacun des trois groupes, et ce, en français et en anglais. Nous avons pu ainsi les expliquer de vive voix et faire une présélection en validant les critères d'admissibilité. Nous avons communiqué avec toutes les personnes que nous pouvions interviewer. Enfin, les entrevues ont été effectuées par la doctorante.

---

[41] *Cf.* Annexes 1 à 6.

Dix pratiquants ont participé à notre collecte de données en 2011 : quatre pratiquantes sans passé bouddhiste qui sont les pratiquantes BOQ, trois pratiquants avec un passé bouddhiste vietnamien qui sont les pratiquants BAV et trois pratiquants avec un passé bouddhiste tibétain qui sont les pratiquants BAT. Nous précisions les caractéristiques de chacun de ces groupes et des participants qui les composent au troisième chapitre.

Notons tout de suite que plus de femmes que d'hommes ont participé à notre étude. Le recrutement s'est effectué sur une base volontaire et sur référence, nous ne cherchions pas à ce qu'il soit systématiquement représentatif ; néanmoins, plus de femmes que d'hommes participent aux activités du centre Manjushri.

Selon les participants à cette recherche, une tendance semble se dégager concernant la fréquentation du centre bouddhiste. Les pratiquants avec passé bouddhiste vietnamien y viennent plus souvent que les pratiquants sans passé bouddhiste et ceux-ci y viennent plus fréquemment que les pratiquants avec passé bouddhiste tibétain. Tous pratiquent au Centre depuis au moins huit ans, et certains le font depuis son ouverture.

2.4.2.6 Collecte des données

Lorsque l'étude de cas est utilisée, il convient de recourir à des sources d'information différentes venant enrichir le corpus de collecte des données et permettant d'accéder un peu plus à la réalité. Or, nous avons recouru à des séances d'observation directe et participante, à des entrevues semi-structurées qui ont été enregistrées sur support audio, à l'utilisation du livre *La voie vers l'éveil dans le Bouddhisme Tibétain*, qui est vendu et recommandé à chacun des pratiquants pour accompagner sa pratique bouddhiste et à un journal de bord à l'usage de la doctorante comme pratique réflexive et pour noter, par exemple, un changement de façon de faire, telle que faire une demande de modification au comité d'éthique afin d'y inclure les pratiquants vietnamiens.

Nous avons commencé notre collecte des données par l'observation directe informelle au centre Manjushri. Lors des observations, la chercheure est considérée comme un instrument de recherche et ne contrôle rien. Cette observation s'est soldée par

des visites au Centre dans le but de nous familiariser avec l'endroit et dans un optique de recrutement éventuel. Habituellement, la collecte de données par observations est utile pour fournir des informations supplémentaires sur le sujet à l'étude[42]. L'observation directe informelle a été préconisée comme premier moyen de collecte de données pour nous permettre d'accéder à la vie collective du Centre, de témoigner de ce qui se passe vraiment et nous aider à nous adapter au milieu. Ainsi, c'est davantage un moyen d'obtenir des données descriptives, sur les lieux physiques, les types de pratiques, les pratiquants et les échanges entre les pratiquants et le moine afin de pouvoir s'y référer ensuite. Nous avions peu d'idées préconçues et avons tenté de rester en position d'ouverture face à ce lieu et ses membres. De surcroît, les observations nous ont permis de comprendre un peu mieux la réalité d'un nouvel arrivant qui pénètre pour la première fois dans un centre de pratique d'une autre culture, ayant une pratique singulière et des pratiquants qui parlent des langues étrangères. Comme chercheure, nous avons pu témoigner par nous-même de l'accueil réservé aux membres lors de leurs premières visites au Centre. De plus, notre présence a permis aux membres de nous connaître et a aidé, en tant que chercheure, à pénétrer ce milieu plutôt intimiste et fermé. Il est possible également que notre présence ait contribué à ce que les participants s'ouvrent plus facilement et aient l'impression que nous en connaissons plus qu'il n'est réellement le cas ainsi qu'à établir le lien de confiance.

Dans le cadre de nos séances d'observation informelle, nous avons également participé à des séances d'activités offertes au centre Manjushri. Plutôt que de nous placer en position d'observatrice passive à l'écart de la communauté de pratiquants, nous avons opté pour l'observation participante. Cette méthode a permis à la chercheure d'adopter le rôle d'une pratiquante et connaître un peu plus la pratique de ce lieu. De plus, cette façon de faire visait à réduire le risque de créer de l'inconfort chez les membres du Centre lors de l'observation. Pour mieux appréhender le cas à l'étude, les trois premières observations ont eu lieu avant d'entamer la collecte de données par entrevues semi-structurées. D'abord,

---

[42] R. K. Yin, *op. cit.*, p. 92-93.

le 5 mars 2011, nous avons participé à une activité spéciale : la fête de Losar (Nouvel An tibétain) que nous décrivons avec plus de détails (ex : nos impressions, les réactions des autres et le déroulement de l'activité) au troisième chapitre comme note méthodologique (c'est-à-dire lorsque la chercheure décrit ce qui se passe) et critère additionnel de rigueur puisque cette fête rassemblait l'ensemble des pratiquants toutes origines confondues. Ensuite, nous avons participé aux activités régulières hebdomadaires, dont à une séance de méditation du mercredi soir (27 avril 2011) et à une séance d'enseignement du dimanche matin (1er mai 2011). Enfin, en cours de collecte de données, la guru puja[43] ressortait comme étant une pratique significative dans les entrevues auprès des participants, or nous avons fait une dernière observation participante le 4 août 2011 à cette cérémonie d'offrandes. De ce fait, cela nous a donc permis d'observer l'ensemble des grandes activités du Centre. De plus, l'observation participante donne parfois accès à des opportunités qui seraient autrement impossibles[44]. Nous avons eu une opportunité inouïe puisque nous avons appris en raison de notre présence au Centre la venue du dalaï-lama à Montréal le 7 septembre 2011 et l'importante implication du centre Manjushri dans l'organisation de sa venue. Or, en compagnie de pratiquantes du Centre, nous avons pris part à une activité exceptionnelle, soit à certains événements entourant les discours du dalaï-lama en compagnie de Tibétains.

Nous avons pris des notes des observations à l'aide d'une grille[45] afin que l'information recueillie soit pertinente et uniforme pour chacune des observations. Or, la grille d'observation a été élaborée à l'aide de la recension des écrits et dans le but de nous aider à mieux situer le cas à l'étude et nous permettre de décrire le contexte, c'est-à-dire les lieux, les personnes et les activités[46], mais également les émotions et les impressions de la chercheure. Ces notes étaient prises après chacune des activités ce qui permettait

---

[43] *Cf.* lexique.

[44] R. K. Yin, *op. cit.*, p. 94.

[45] *Cf.* Annexe 9.

[46] Les informations recueillies se retrouvent majoritairement au chapitre 3 où le centre Manjushri est décrit et servent par la suite à la triangulation des données lors de l'analyse.

d'être complètement présente à l'activité en cours et évitait tout malaise quant à notre implication au sein du Centre. Toutefois, puisque nous participons entièrement aux activités, nous prenions des notes lorsque cela était de mise, soit lors des enseignements, et utilisions les documents d'usage tels que les livres de prières. Les notes étaient également un moyen de recueillir toute information supplémentaire jugée pertinente qui ne se retrouvait pas dans la grille. Enfin, les notes nous ont permis d'appuyer les dires des participants à l'étude comme par exemple la complexité des enseignements tibétains, de bonifier certaines informations non dites ou non verbales, et enfin, de tenter de contrôler le biais de la chercheure en ce qui a trait à l'opinion et à la perception que celle-ci aurait pu avoir, rehaussant le niveau de fiabilité des observations.

Dans un deuxième temps, c'est la doctorante qui a effectué toutes les entrevues. De ce fait, la continuité des informations recueillies d'une entrevue à l'autre a été maintenue puisque nous avons interrogé les pratiquants des trois groupes. Nous avons commencé par les pratiquants occidentaux (sans passé bouddhiste), puis nous avons enchaîné avec les pratiquants asiatiques ayant un passé bouddhiste vietnamien et avec les pratiquants ayant un passé bouddhiste tibétain. Cet ordre se justifie en partie par une plus grande facilité d'entrer en contact avec les pratiquants sans passé bouddhiste et en partie pour une autre raison. En effet, les pratiquantes sans passé bouddhiste, qui ont dû elles-mêmes se familiariser avec le bouddhisme, savaient d'où nous partions puisque nous n'avions pas nous-même de passé bouddhiste, et elles ont pu nous expliquer les points fondamentaux du bouddhisme en ayant recours aux schèmes culturels que nous avions en commun; cette familiarisation de base s'est raffinée au contact des pratiquants asiatiques ayant un passé bouddhiste vietnamien, qui nous ont indiqué les différences entre le bouddhisme vietnamien et le bouddhisme tibétain. C'est alors que nous avons été davantage prête à interroger les participants asiatiques nés dans le bouddhisme tibétain.

Finalement, nous avons demandé à rencontrer un dirigeant, soit l'un des deux moines desservant le Centre, en vue de l'interroger sur le fonctionnement du Centre, sur les valeurs qui y sont véhiculées et sur les activités qui y sont offertes. Ainsi, nous voulions obtenir

un nouvel angle de compréhension de la culture de pratique qui s'y exprime et valider les dires des pratiquants qui composent le corpus de données de notre étude.

Nous avons effectué une entrevue semi-structurée d'environ une heure avec chacun des pratiquants ayant consenti à participer à l'étude. Six des dix entrevues ont eu lieu au centre Manjusrhi; à la demande des participants, deux entrevues ont été effectuées sur les lieux de leur travail et deux entrevues ont été faites dans un restaurant.

L'entrevue est l'une des sources les plus importantes dans l'étude de cas[47]. L'entrevue semi-structurée est constituée de questions ouvertes et permet de recueillir des informations sur des thèmes précis et de les approfondir au besoin et ce, à l'aide d'une grille d'entrevue[48]. Cette grille a été élaborée d'une part en fonction de notre objectif visant à accéder à la culture de la pratique du Centre et, d'autre part, de la recension des écrits. Elle repose sur trois grands thèmes : décrire la pratique du bouddhisme, dégager les transformations que les pratiquants ont pu vivre en raison de leur pratique, des autres pratiquants et du milieu de pratique et connaître la pratique commune selon leur perception. Bien qu'il soit possible que toutes les questions ne soient pas posées, tous les thèmes sont abordés. Également, la grille d'entrevue prévue pour le responsable du Centre vise à valider les informations fournies par les participants, à bonifier nos observations et à recueillir la perception du responsable qui, dans cette étude, fut le maître du Centre avec qui tous les pratiquants transigent. Donc, nous lui avons demandé de nous parler du centre Manjushri : la structure organisationnelle, le fonctionnement, la pratique bouddhiste et les pratiquants. Aux thèmes sont associées des questions ainsi que des sous-questions permettant à la doctorante d'aller davantage en profondeur lors de l'entrevue, sans avoir à

---

[47] R. K. Yin, *op. cit.*, p. 90.
[48] *Cf.* Annexes 10 et 11.

Rapport-Gratuit.com

s'y restreindre, et les questions ouvertes laissaient la latitude au participant d'élaborer davantage.

Dans un premier temps, nous avons effectué une pré-entrevue auprès d'une pratiquante bouddhiste occidentale d'un autre centre de pratique afin de valider la grille d'entrevue dans sa formulation et de la bonifier au besoin, soit sur la forme, soit sur le fond. Dans un deuxième temps, nous avons élaboré une grille d'analyse[49], en vue de l'analyse, et ce, avant la collecte de données comme il est proposé de faire lors d'une étude de cas. Dans un troisième temps, une première analyse des premières entrevues, réalisé auprès des participants du centre Manjushri, a été effectuée avant d'enchaîner avec les autres. Cette façon de faire nous a permis de retourner valider certaines informations sur le terrain, de réajuster la grille d'entrevue et, lorsque c'était possible, de constater la saturation théorique – processus qui s'arrête lorsque les gens vivent la même chose face à un phénomène – afin que notre sujet soit le plus circonscrit possible. Ce processus a été répété avec tous les participants. Nous avons pu constater la saturation théorique, soit la redondance dans les propos, en utilisant une méthode visant à superposer les thèmes et sous thèmes[50], pour chacun des groupes et pour le groupe dans son ensemble, à la suite de chacune des entrevues jusqu'à la dernière et observer qu'elles n'offraient plus de nouvelles informations pertinentes en lien avec les objectifs de recherche. Ce constat nous laisse croire que le groupe de pratiquants dans son ensemble peut être considéré comme assez homogène en ce qui a trait au sujet à l'étude. Les entrevues ont été enregistrées puis retranscrites sous forme verbatim. Toutes ont été complétées à l'aide du logiciel Microsoft Word tant pour la retranscription des entrevues que pour leur analyse.

Nous avons usé d'autres méthodes de collecte de données pour la triangulation pour corroborer d'autres sources et augmenter le niveau d'objectivité. Nous nous sommes référée au livre d'enseignements distribuer par le Centre pour appuyer, nuancer ou clarifier

---

[49] *Cf.* Annexe 12.
[50] *Cf.* Annexe 13.

les dires des participants lors de l'analyse qui nous a permis d'aller encore plus en profondeur sur les différents thèmes ayant été abordés. Enfin, nous avons employé un journal de bord pour noter nos idées, nos impressions, et nos sentiments à la suite de chacune des dix entrevues auprès des participants. Cette méthode permet de dégager de l'analyse ce qui provient de la chercheure pour tenter d'en minimiser l'influence.

2.4.3 Stratégies d'analyse

La méthode d'analyse privilégiée dans cette thèse est celle de Huberman et Miles. Il s'agit d'un processus comportant trois étapes principales[51].

La première étape consiste en la réduction des données, ce qui permet de traduire et de synthétiser le contenu des verbatim des entrevues en codes, codes qui expriment des unités de sens. Cette opération facilite la classification et l'analyse des données. La deuxième étape vise à présenter les données par codes thématiques : il devient alors possible de présenter l'information livrée par les données sous la forme de texte. La troisième étape, celle de la vérification des conclusions, consiste entre autres à repérer et à analyser les régularités.

L'utilisation de matrices permet de synthétiser l'information recueillie auprès des participants des trois groupes et vise à rendre fonctionnelle l'utilisation des données. Nous nous sommes référée à la grille d'analyse (annexe 12) et avons élaboré, sous les grands thèmes généraux, les thèmes et sous thèmes qui ont jailli des analyses des verbatim, et ce, pour chacun des groupes. Les matrices que nous avons utilisées pour répondre aux questions de notre étude sont de type non ordonné, qui classe les données à l'intérieur d'un tableau en reprenant systématiquement chacune des catégories descriptives afin d'avoir une idée de ce qui se passe[52]. En ce qui nous concerne, nous avons cherché à comprendre

---

[51] M. A. Huberman et M. B. Miles (dir.), *Analyse des données qualitatives. Recueil de nouvelles méthodes*, 1991, p. 88-160.

[52] M. A. Huberman et M. B. Miles, *op. cit.*, p. 374.

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

la culture de la pratique du centre Manjushri par sa pratique bouddhiste et, par conséquent, nous avons regroupé par thème les informations en fonction de cet angle d'analyse. Nous avons également fait ressortir les différences et les similarités entre les trois groupes pour saisir une cohérence dans la pratique de l'ensemble des pratiquants. Nous avons porté une attention particulière et approfondie l'analyse des transformations survenues dans la pratique des participants de chacun des groupes, aux formes d'appartenance culturelle des divers groupes et à la culture de la pratique bouddhiste au centre Manjushri.

De plus, afin d'inclure dans l'analyse les différentes sources de données venant confirmer les événements et les faits, nous avons produit des matrices et des synthèses dans lesquels les informations ont été regroupées de façon à pouvoir concevoir des liens les réunissant. Une fois le cas à l'étude décrit en profondeur avec la méthode de Huberman et Miles, appuyée par différentes sources d'information, nous avons poussé l'analyse en utilisant le modèle logique de Yin[53] pour répondre à notre objectif portant sur la culture de la pratique bouddhiste. Le modèle logique selon Yin expose clairement une série complexe d'événements qui se passent sur une période de temps. Ces événements que l'on peut qualifier comme étant « l'effet » se produisent au fil du temps et dépendent de l'événement précédent que l'on désigne comme étant « la cause » et ceux-ci sont interreliés. Cette technique d'analyse permet de relier ce qui est observé à ce qui peut être prédit théoriquement selon un ordre chronologique.

Des tactiques sont proposées par Huberman et Miles[54] afin de contrôler les biais lors de l'interprétation des données. Lors de la codification des données, nous nous référons à nos grands thèmes tout en intégrant les thèmes provenant des entrevues avec les participants. Nous repérons et classons sous de grands thèmes généraux les thèmes récurrents et des sous-thèmes afin de traduire avec davantage de justesse la pensée des participants. Tout au long de l'analyse, la doctorante a également pris soin de noter sous

---

[53] R. K. Yin, *op. cit.*, p. 130-131.

[54] M. A. Huberman et M. B. Miles, *op. cit.*, p. 384.

forme de mémos les réflexions et questionnements qu'elle pouvait avoir permettant d'émettre des liens potentiels entre les thèmes.

Dans le processus de validation, nous avons procédé à une double codification des premières entrevues à deux moments différents pour assurer la stabilité des codes. Ensuite, à différentes étapes de l'analyse, la directrice de cette thèse a revu et validé l'ensemble des analyses, verbatim et mémos en les annotant de commentaires, de demandes de clarifications et de suggestions de modifications. Nous les avons tous insérés dans un document de travail et avons vérifié chacun des commentaires et chacune des demandes de clarification. Notre directrice a pu relire les analyses à plusieurs reprises, ce qui a permis d'assurer que l'estimation du contenu final est justifiée. Nous avions un souci que l'interprétation des résultats reflète bien les dires des participants provenant des données brutes.

2.4.4 Description des critères de validité et des stratégies d'application

Cette étude vise à comparer la perception de la réalité de trois groupes afin de nous approcher le plus possible de la réalité du groupe dans son ensemble. Or, dans cette optique nous partons de la prémisse que la réalité est partiellement appréhendable en raison de sa complexité et visons à nous en approcher le plus possible. Nous partons également de l'idée que la réalité, bien qu'il y ait des façons différentes de la percevoir, reste unique, et demeure difficilement appréhendable et complexe en raison notamment de la nature humaine, qui elle, est pluraliste. Or, notre posture épistémologique en tant que chercheure avec notre objet de recherche se situe davantage dans un paradigme post positiviste. Nous avons fait des efforts pour tenter de minimiser notre influence sur le groupe de pratiquants, notamment lors de la collecte de données, en nous prêtant à la pratique bouddhiste au Centre. Nous visions par là à minimiser notre influence sur la pratique des membres et leur permettre d'agir normalement. Une position de retrait aurait pu soulever des soupçons et peut-être influencer davantage les comportements. Nous sommes consciente que nous avons influencé l'objet de recherche par nos choix en tant que chercheure soit par le choix du sujet de recherche, la recension des écrits, la limitation de la langue soit vietnamienne

ou tibétaine, la méthode de collecte de données et l'analyse des résultats. Toutefois, lors de l'analyse, nous avons mis des stratégies en place pour limiter les biais liés à la chercheure. De plus, au plan méthodologique, l'étude de cas concorde avec ce paradigme puisque nous sommes témoin de ce qui se passe et tentons de comprendre le vécu actuel. Nous avons procédé de façon rigoureuse dans notre approche en entrevue afin d'influencer le moins possible le sujet : par exemple, nous nous sommes abstenue de donner notre opinion lorsque le participant sollicitait notre avis sur ce qu'était la pratique bouddhiste pour nous. Nous ne sommes pas entrée dans un mode conversationnel avec les participants, et ce intentionnellement, c'est-à-dire avant, pendant ou après les entrevues. Nous savions que notre attitude pouvait influencer les données (ex : le non verbal) et nous avons donc adopté une position d'écoute, de reflet, et d'ouverture afin de laisser le participant approfondir par lui-même les thèmes qu'il percevait importants.

Les critères de scientificité viennent baliser la recherche afin qu'elle soit valide et fiable. Ce faisant, il devient ensuite possible de parler de transférabilité des résultats, c'est-à-dire de la transposition des résultats de notre étude à des gens évoluant dans un contexte similaire. Le critère de validité permet de vraiment mesurer ce que nous voulons mesurer. Donc, la validité de l'étude sera augmentée en réduisant les biais, sans toutefois pouvoir tous les éliminer, et les résultats seront davantage attribuables au phénomène étudié[55]. Dans le cadre de notre étude, il est possible de réduire le biais du chercheur par la prise de notes dans un journal de bord portant notamment sur les hypothèses et les idées préconçues du chercheur, minimisant ainsi la contamination lors des entrevues et de l'analyse des données. La triangulation des données apparaît comme une autre façon de renforcer la validité de l'étude en mettant en commun les informations provenant de différentes sources telles que des notes d'observation concernant les activités au Centre, le journal de bord de

---

[55] M. Q. Patton, « Strategic Themes in Qualitative Inquiry », dans Michael Quinn Patton (Éd.), *Qualitative Research and Evaluation Methods*, 2002, p 37-68.

l'intervieweur, l'entrevue réalisée avec une personne responsable du centre et certains documents appartenant au Centre. Or, la comparaison de différentes sources d'information permet d'en vérifier la concordance[56]. Un autre critère de rigueur, à savoir la fiabilité, vise la stabilité et la réplication du processus de recherche. La standardisation de la grille d'entrevue, dont les questions visent à répondre aux objectifs de l'étude, vient enrichir la fiabilité de l'étude puisque, lors de la collecte des données, les mêmes questions de départ sont posées à chaque participant. Également, la transparence dans la démarche de recherche, par le biais notamment de la prise de notes concernant le processus de recherche et de la justification de décisions ou de changements, contribue à renforcer la fiabilité de l'étude.

2.4.5 Limites méthodologiques

Lors du recrutement, nous avons eu certaines difficultés à pénétrer le centre Manjushri en tant que chercheure en raison de la nature du lieu et des personnes qui le fréquentent – communauté de culte. Puisque les participants étaient sélectionnés en fonction de leur passé bouddhiste et de leur origine ethnoculturelle pour approfondir le sujet à l'étude, nous avons rencontré quelques embûches auprès des sous-groupes de pratiquants d'origine asiatique. L'aspect scientifique et universitaire a créé un premier obstacle, auquel s'est ajoutée la barrière de la langue, qui a rendu plus difficiles l'explication et la compréhension des objectifs de l'étude et des attentes du projet de recherche. De plus, l'échantillon n'a pas été stratifié en fonction du sexe ou du statut socioprofessionnel, d'une part parce que nous avons eu recours à un échantillonnage de volontaires, qui est de type non probabiliste[57], et d'autre part, rien dans la littérature, relatif à notre sujet de recherche, n'en faisait mention. En effet, tout au long des entretiens et des

---

[56] R. Lefrançois, *Dictionnaire de la recherche scientifique*, 1991, p. 166.

[57] À l'opposé, un échantillon stratifié est un « échantillon de type probabiliste où les sujets sont sélectionnés suivant qu'ils correspondent à des sous-groupes dans la population mère. Par exemple, les strates peuvent représenter des cohortes définies selon l'âge des sujets ou selon des catégories socio-professionnelles. On découpe l'univers de l'enquête en catégories (strates) homogènes suivant les besoins de l'étude » (R. Lefrançois, *op. cit.*, p. 64-65).

analyses, rien ne démontrait des différences apparentes, selon l'objectif de l'étude, pouvant légitimer d'explorer davantage ces variables au cours du processus de collecte des données. Toutefois, il s'agit d'une limite puisque notre corpus ne permet pas d'approfondir ce questionnement, n'ayant pas été construit en fonction du sexe ou du statut social.

Étant donné que l'expérience de pratique des pratiquants est intimement liée au lieu où celle-ci s'effectue, nous n'avons pas cherché à comparer la pratique au centre Manjushri avec celle qui a cours dans d'autres centres bouddhistes au Québec. La comparaison avec un temple tibétain à Dharamsala en Inde n'a pas non plus été possible, pour des raisons de coûts et de temps, notamment. L'étude à cas unique ne permet pas la comparaison avec une autre pratique qui pourrait rehausser la compréhension du phénomène à l'étude. Donc, elle ne permet pas la généralisation externe comme le pourrait une étude de cas multiples et limite la force de l'étude. D'ailleurs, la transférabilité des résultats est limitée et n'est pas applicable à une population entière. Du reste, une recherche qualitative ne poursuit pas une telle visée, et, de surcroît, la visée de notre recherche est d'accroître les connaissances sur un objet de recherche encore très peu traité dans la littérature savante, à savoir le bouddhisme au Québec.

Enfin, une autre faiblesse de l'étude de cas est la subjectivité de la chercheure, que nous avons tenté de minimiser par différents moyens, mais que nous ne pouvons pas complètement éliminer. En ce sens, l'étude de cas unique imbriqué comporte également des risques comme par exemple que l'attention de la chercheure soit portée de façon disproportionnée sur les sous-unités d'analyse et qu'elle perde ainsi de vue le cas dans son ensemble. Elle se doit donc de rester vigilante à ses propres faiblesses.

En tant que chercheure, nous avons dû tenir compte de certaines limites méthodologiques liées à l'observation participante, bien que ce soit une méthode qui permet un accès privilégié à une pratique chez un groupe fermé. Certaines difficultés sont liées à la posture à adopter en tant que chercheure face au rôle de participante au sein d'un groupe versus celui de chercheure puisque cela pourrait entraver le regard scientifique externe, générer un parti pris pour le groupe de pratiquants à l'étude et complexifier les

rôles à jouer, soit d'observatrice et de participante, lors de la collecte de données[58]. Pour minimiser l'effet de ces limites, il importe d'en être consciente lors de l'observation, de prendre des moyens tels que le journal de bord pour mieux distinguer les rôles et de se référer à ses notes lors de l'analyse des données.

Nous aurions voulu consulter des documents écrits, par exemple, les procès-verbaux du conseil d'administration du Centre, comme source complémentaire d'information pour compléter la triangulation, mais ce ne fut pas possible. D'abord, croyant que le Centre possédait ce type de documentation, nous avons sollicité le moine qui nous a indiqué n'avoir aucune documentation supplémentaire écrite à nous fournir. De plus, la personne responsable que nous avons rencontrée au début de notre démarche et qui avait consenti à ce que l'étude se déroule au Centre, n'a pas voulu participer à l'étude. De fait, le centre Manjushri, comme d'autres centres de ce genre, ne conserve pas d'archives ou de comptes rendus, ce qui a été confirmé par une pratiquante de notre étude qui a fait les vérifications auprès du moine. Or, cette documentation n'existe pas. Il s'agit d'une limite à notre étude puisque nous n'avons pas pu reconstituer par nous-même (sans devoir nous fier seulement aux participants) l'histoire du Centre ou les enjeux qui y sont présents. En outre, nous sommes consciente que même si cette documentation avait existé, elle aurait pu contenir certains biais dans la justesse de son contenu et dans le point de vue de son auteur.

2.4.6 Description des considérations éthiques spécifiques au projet

Plusieurs modalités ont été prévues afin de respecter la dignité et le bien-être des participants. Un formulaire de consentement à la recherche[59] a été utilisé et présenté de façon orale et écrite à chacun des participants. Les buts et le déroulement de la recherche y étaient explicités. Les risques et les inconvénients encourus par les participants y étaient précisés, tout comme les bienfaits potentiels que ceux-ci pourraient tirer de leur participation à l'étude. Aussi, la clause de confidentialité était mentionnée. Chaque

---

[58] R. K. Yin, *op. cit.*, p. 95.
[59] *Cf.* Annexes 7 et 8.

participant était informé qu'il pouvait se retirer à tout moment de l'étude, même après avoir signé le formulaire, de sorte que tous les participants ont pu offrir leur consentement libre et éclairé. Les données recueillies ont été gardées confidentielles afin de préserver l'anonymat de tous les participants. Lors de la transcription et de la diffusion de ces données, une attention particulière a été portée à la confidentialité interne. En effet, certaines informations auraient pu révéler l'identité des participants aux gens qui les connaissent. Nous avons donc placé toutes les données sensibles dans un dossier virtuel Dropbox, dont l'accès requiert un code d'utilisateur et un mot de passe; ces données seront conservées jusqu'à la diplômation de la chercheure, puis elles seront détruites. L'ensemble de la procédure a été approuvé par le comité d'éthique de l'Université du Québec à Trois-Rivières.

2.5 HYPOTHÈSES

Notre objectif général de recherche est de cerner l'effet de l'acculturation sur la pratique du bouddhisme à travers l'étude d'un cas, soit celui du centre Manjushri, à Longueuil. Pour ce faire, nous nous attardons à la pratique bouddhiste de participants qui sont répartis en trois groupes de pratiquants : sans passé bouddhiste, avec passé bouddhiste vietnamien et avec passé bouddhiste tibétain pour identifier les contours de la culture de la pratique du Centre.

Nos objectifs spécifiques de recherche sont les suivants: 1) repérer et comprendre les pratiques individuelles, celles de chacun des trois sous-groupes, et celles du groupe dans son ensemble qui sont présents dans ce centre bouddhiste ; 2) interroger les pratiquants sur les transformations survenues dans leur vie en relation avec leur pratique du bouddhisme tibétain au Québec ; 3) identifier les appartenances culturelles que se reconnaissent les pratiquants ; et 4) dégager la culture de la pratique du centre Manjushri telle qu'elle se révèle à travers ces pratiques, transformations et appartenances.

Comme nous cherchons à repérer les similarités et les distinctions entre les groupes à l'étude, nous comparerons les pratiquants ayant un passé bouddhiste, c'est-à-dire les immigrants asiatiques, et ceux qui n'en ont pas, à savoir les pratiquants occidentaux. Selon

Prebish et Tanaka (1998), l'ethnicité renvoie aux similarités entre les membres bouddhistes asiatiques, aux activités auxquelles ils participent et à la fonction du Centre qui répond à leurs besoins spirituels, culturels et sociaux. Selon l'objectif qui vise à dégager les formes d'appartenance culturelle au Centre, nous formulons notre première hypothèse, à savoir que les groupes asiatiques se ressembleront davantage à cet égard qu'ils ressembleront aux pratiquants occidentaux puisque, selon Prebish et Tanaka, ceux-ci, en allant au Centre, cherchent plus à combler leurs besoins spirituels que leurs besoins sociaux ou culturels.

Selon l'objectif qui vise à dégager les pratiques au centre Manjushri, nous émettons une deuxième hypothèse. Comme l'on retrouve un phénomène unique au Centre, soit la présence marquante de pratiquants ayant un passé bouddhiste vietnamien, qui, comme les Occidentaux sans passé bouddhiste, sont en apprentissage du bouddhisme tibétain, les besoins dans la pratique au Centre seront plus similaires entre ces deux groupes de pratiquants qu'ils ne le seront entre les deux groupes de pratiquants asiatiques ou entre le groupe des pratiquants ayant un passé bouddhiste tibétain et le groupe des Occidentaux sans passé bouddhiste.

Selon l'objectif portant sur les transformations, nous proposons une troisième hypothèse, selon laquelle l'intégration du bouddhisme implique nécessairement un récepteur qui occupe un rôle actif et déterminant dans la forme que prend le bouddhisme puisqu'il le réinterprète et le transforme[60], comme nous le constatons pour le bouddhisme au Québec qui a atteint une phase d'acclimatation impliquant la mixité culturelle chez les fidèles[61]. Nous chercherons à décrire la pratique bouddhiste commune par sa réception au Centre et le rôle actif de chacun des groupes dans leur contribution à cette même réalité. En ce sens, selon la revue de la littérature qui décrit les pratiquants asiatiques et

---

[60] A. Couture, « La réception du bouddhisme en Occident : quelques réflexions », *Cahiers de spiritualité ignatienne*, n° 114, 2005, p. 15.

[61] F. Castel, « *La dynamique de l'équation ethnoconfessionnelle dans l'évolution récente de la structure du paysage religieux québécois : les cas du façonnement des communautés bouddhistes et musulmanes (1941-2001)* », Université du Québec à Montréal, 2010, p. 323.

Rapport-Gratuit.com

occidentaux comme ayant des pratiques séparées et différentes, nous chercherons à comprendre comment les participants perçoivent la réalité (c'est-à-dire la pratique bouddhiste), selon leur groupe d'appartenance, dans le but de nous approcher le plus possible de cette réalité qui est commune (c'est-à-dire la culture de la pratique).

Notre question de recherche se formule dans les termes suivants : selon la perception des trois groupes de pratiquants, comment la culture de la pratique bouddhiste se révèle-t-elle dans la pratique des pratiquants d'origines occidentale et asiatique au sein d'un même centre bouddhiste tibétain ? De même, nous souhaitons saisir ce que la culture de la pratique du Centre révèle sur l'acculturation du bouddhisme.

En résumé, la description que les participants à notre étude font de leurs pratiques individuelles et collectives permettra tout d'abord de dégager le sens que chacun d'eux donne personnellement à sa pratique bouddhiste. De là, nous pourrons faire émerger des informations concernant, d'une part, les effets que leur pratique bouddhiste a sur leur vie personnelle, sociale et culturelle et, d'autre part, le sens qu'ils donnent à leur appartenance au centre Manjushri. À cette fin, nous comparerons les pratiques des trois groupes pour en faire ressortir les éléments similaires et les éléments distinctifs. Apparaîtront à la fois des traits propres à chacun des groupes et un noyau dur de traits communs qui font la spécificité de la culture de la pratique au centre Manjushri. Ainsi, nous serons mieux à même de dégager comment se réalise la culture de la pratique du bouddhisme en saisissant des éléments de l'acculturation de la pratique du bouddhisme dans ce centre.

Si le lecteur suit le dicton :
« Accorde moins d'importance à la personne qu'à ce qu'elle enseigne;
Accorde moins d'importance aux paroles de l'enseignement qu'au sens
qu'elles expriment », et s'il les met vraiment en application, alors son
dessein de grande compassion sera accompli – dalaï-lama[1].

CHAPITRE 3 – STRUCTURE ET FONCTIONNEMENT DU CENTRE MANJUSHRI

3.1 INTRODUCTION

Dans une société comme le Québec, plus pluraliste qu'elle le fut déjà même si ce encore en rien comparable au Canada, on constate désormais une grande diversité dans le fait religieux et dans les pratiques religieuses. Dans ce chapitre, nous nous intéressons au centre Manjushri, un centre bouddhiste tibétain de la grande région de Montréal. S'y rassemblent trois principaux sous-groupes de pratiquants, qui tous ensemble forment le groupe à l'étude : ceux pour qui le bouddhisme tibétain est un héritage culturel et religieux, ceux qui ont un passé bouddhiste vietnamien et ceux qui n'ont pas de passé bouddhiste.

En vue de mieux connaître les groupes à l'étude, nous allons décrire l'arrivée, la présence et les connaissances que nous avons sur les personnes d'origine vietnamienne et d'origine tibétaine au Canada et au Québec.

---

[1] K. Rinpoché, *La voie de Bouddha selon la tradition tibétaine*, 1993, p. 10.

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

Il y a davantage de Vietnamiens au Canada à partir du milieu des années 1970 en raison de la situation sociopolitique au Vietnam, qui fait croître le nombre de Vietnamiens voulant quitter leur pays. L'arrivée au Canada de réfugiés provenant de l'Asie du Sud-Est se fait par vagues successives, la première se terminant en 1977. Les deux tiers des 8 000 réfugiés originaires du Laos, du Cambodge et du Vietnam accueillis par le Canada et connaissant le français élisent domicile au Québec. Une deuxième vague de réfugiés, entre 1978 et 1982, comprend des représentants de toutes les classes sociales. Le Canada s'engage à accueillir 50 000 réfugiés tandis que le Québec accepte d'en parrainer 10 000, ce qui gonfle à près de 16 000 le nombre de réfugiés asiatiques ayant choisi de s'installer en sol québécois. De tous les pays d'où sont issus les immigrants qui viennent s'établir au Québec jusque dans les années 1980, le Vietnam était le quatrième en nombre. Enfin, de 1982 à 1992, le programme de réunification des familles du gouvernement fédéral permet à ces groupes asiatiques de continuer à affluer au Québec, le Vietnam se classant alors au troisième rang par son nombre élevé d'immigrants[2].

En 2001, parmi les 28 310 Vietnamiens qui ont décidé de vivre au Québec, la très grande majorité, soit 25 605 personnes, habitait Montréal[3], le reste se retrouvant par petits groupes dans les villes de Québec, Gatineau et Sherbrooke[4]. Selon les données de l'Enquête nationale sur les ménages (ENM) de 2011[5], il y avait cette année-là 220 425 personnes se déclarant d'origine vietnamienne au Canada, et de ce nombre, 42 480 vivaient

---

[2] F. Castel, « Morphologie du pluralisme ethnoculturel et confessionnel de la communauté bouddhiste au Québec », *Cahiers de spiritualité ignatienne*, 114, 2005, p. 47-79.

[3] M. Litalien et F. Thibeault, « Les bouddhistes cambodgiens de Montréal en contexte », *Cahier de recherche GRIMER*, août 2005, p. 2-7.

[4] L.-J. Dorais, « Identité vietnamienne au Québec », *Recherches sociographiques*, vol. 45, n° 1, 2004, p. 59-76, p. 62.

[5] Statistique Canada, 2011 (tableau 99-010-X2011028).

au Québec dont 38 960 à Montréal. Ces données sont à prendre avec réserve, car on sait qu'il n'était pas obligatoire de répondre à l'ENM.

Jusqu'à maintenant, peu d'études se sont intéressées aux Vietnamiens vivant au Québec, ne serait-ce que pour documenter leur adaptation et leur intégration à la société québécoise. On ne sait pas grand-chose non plus sur la conservation de leur culture par ces Vietenamiens, ainsi que sur leur fonctionnement aux plans professionnel, social, culturel et religieux. Comme toutes ces questions demeurent peu documentées, quelques recherches qualitatives ont été menées pour comprendre la perception de la réalité des personnes d'origine vietnamienne vivant au Québec, notamment par Dorais, un sociologue qui s'intéresse à la réalité des Vietnamiens vivant outre-mer[6]. Ce chercheur aborde la problématique des identités vietnamiennes au Québec selon les différents groupes d'âge. Notant qu'une dimension transnationale est déjà présente dans l'expérience de vie des personnes d'origine vietnamienne, ce chercheur entend comprendre comment ces dernières en viennent à développer des identités ethnoculturelles en ajout à l'aspect transnational préexistant. Pour ce faire, il se penche sur la perception que ces personnes ont de la façon dont elles se définissent elles-mêmes, sur les liens qu'elles entretiennent avec leur groupe ethnique et sur les relations qu'elles ont développées tant avec leur pays natal qu'avec le Québec. Dorais parvient à la conclusion que ces personnes possèdent des identités ethnoculturelles variables qui comportent des dimensions transnationales, lesquelles sont « définies à la fois par des éléments de culture (plutôt « Vietnamiens »), de citoyenneté (plutôt Canadiens et Québécois) et d'ethnicité (plutôt liés au statut de minorité issue de l'immigration)[7] ».

---

[6] L.-J. Dorais, « Identité vietnamienne au Québec », *Recherches sociographiques*, vol. 45, n° 1, 2004, p. 59-76.

[7] L.-J. Dorais, *op. cit.*, p. 73.

Dorais aborde également la question de l'expression de l'identité culturelle à partir de récits de vie d'aînés vietnamiens ayant immigré au Québec, ce qui lui permet d'appréhender le contraste existant entre deux milieux fort dissemblables, à savoir le milieu d'origine et le milieu d'accueil[8]. Le chercheur compte démontrer comment la mémoire migrante peut jouer un rôle identitaire chez ces aînés. Les récits de vie de ces gens laissent voir l'existence d'une certaine souplesse dans les pratiques culturelles et d'un consensus sur la tenue des fêtes et des cérémonies traditionnelles : « on se réfère donc encore à un modèle culturel unique par son fondement - la nécessité de célébrer les mêmes moments forts de l'année et de l'existence - mais multiple quant à ses réalisations concrètes[9] ». En particulier, la souplesse dont font preuve ces aînés sur ce point leur est sûrement utile pour accepter certains changements imposés par la société d'accueil aux pratiques qui sont liées intrinsèquement à leur identité culturelle.

Par ailleurs, fort peu d'études s'intéressent à la présence des personnes d'origine tibétaine au Québec ; on ne trouve non plus aucun texte traitant de l'immigration des Tibétains dans cette province. Les premiers Tibétains arrivés au Québec sont parmi ceux qui ont suivi le dalaï-lama lors de son exil jusqu'en Inde : environ 70 à 80% sont originaires de la province d'U-Tsang dans le territoire traditionnel tibétain[10]. En 1971, à la demande du dalaï-lama, ces premiers réfugiés tibétains, soit 228 personnes, arrivaient au Canada et le quart d'entre eux s'installaient au Québec[11]. Jusqu'à cette date, le Canada avait toujours refusé d'accueillir des Tibétains, en dépit de la requête à cet effet formulée par les Nations

---

[8] L.-J. Dorais, « Mémoires migrantes, mémoires vivantes : identité culturelle et récits de vie d'aînés vietnamiens au Québec », *Ethnologies*, vol. 27, n° 1, 2005, p. 165-193.

[9] L.-J. Dorais, *op. cit.*, p. 187.

[10] F. Castel, « La dynamique de l'équation ethnoconfessionnelle dans l'évolution récente de la structure du paysage religieux québécois : les cas du façonnement des communautés bouddhistes et musulmanes (1941-2001) », Université du Québec à Montréal, 2010, p. 265.

[11] F. Castel, *op. cit.*, 2005, p. 50.

Unies en 1966. Rappelons que le Tibet avait été envahi et occupé par la Chine en 1950 et que la révolte de la population tibétaine contre les envahisseurs chinois dans la seconde moitié des années 1950 avait été durement réprimée par les autorités chinoises, ce qui avait conduit à l'exil en Inde du dalaï-lama en 1959. Les premiers réfugiés tibétains ont été accueillis dans différentes provinces et répartis en petits groupes dans onze localités du pays. En 2001, on recensait au Canada 1 425 personnes se déclarant d'origine ethnique tibétaine, dont 125 résidaient au Québec, en grande majorité (110 personnes) à Montréal[12]. Selon les données de L'ENM de 2011[13], il y avait 5 820 personnes se déclarant d'origine tibétaine au Canada dont 105 au Québec (70 à Montréal). Encore aujourd'hui, les Tibétains continuent de fuir leur pays.

Pour mieux comprendre le contexte dans lequel se vit la pratique de ce groupe hétérogène, nous présentons les éléments de base du lieu de culte et ce, de façon essentiellement descriptive. Ce chapitre comporte cinq sections. Nous offrons d'abord au lecteur le détail d'une note méthodologique qui décrit selon notre observation une fête religieuse au centre Manjushri. Ensuite, nous décrirons ce lieu de culte et les symboles sacrés qui y sont rattachés. Nous décrivons les activités régulières du Centre, puis nous nous intéressons aux pratiquants et à leurs rôles. Enfin, nous examinerons les différentes fonctions et la structure administrative du Centre. La compréhension du fonctionnement dans sa globalité sera rendue possible grâce à l'analyse du discours des pratiquants. Nous pourrons faire ressortir les tendances fortes de la construction d'un *nous* commun et certaines caractéristiques particulières aux pratiquants de chacun des trois sous-groupes.

Dans le cadre de notre projet de recherche, le centre Manjushri est le cas à l'étude. Or, pour mieux comprendre l'endroit où s'effectue la pratique des participants, nous

---

[12] M. Litalien et F. Thibeault, *op. cit.* , p. 7.

[13] Statistique Canada, 2011 (tableau 99-010-X2011028).

contextualisons la place qu'occupe le centre Manjushri au Québec, en le situant parmi les formes de pratique bouddhistes et les autres centres de pratique. D'abord, rappelons-le, le bouddhisme s'est divisé en trois grandes branches, soit le Theravâda (le courant le plus ancien), le Mahâyâna (la Grande voie) et le Vajrayâna (la voie initiatique)[14]. La pratique au centre Manjushri découle de la dernière école de la branche Vajrayâna, soit Gélougpa. Cette école se distingue d'abord par le personnage bien connu du dalaï-lama qui est le lama supérieur du Gélougpa et par l'emphase importante placée sur les enseignements du bouddhisme dans la pratique.

Considérons également qu'à partir de ces trois grandes branches du bouddhisme ont été fondées de nouvelles écoles et de nouveaux mouvements, dont la Soka Gakkai (Japon), l'école Vrai Bouddha (Taiwan) et la nouvelle tradition Kadampa (NTK) qui invitent à la pratique tant les Occidentaux que les Asiatiques. Cette dernière école, la NTK, a été fondée à la suite de l'interdiction de la pratique du culte à la divinité Dorjé Shougdän par l'actuel dalaï-lama, pratique qui entraine l'exclusion de l'école Gélougpa. Du reste, la plupart de ses fervents sont Occidentaux puisque les Tibétains n'y adhèrent pas[15].

Comme nous l'avons déjà mentionné, la littérature distingue deux mouvements qui se sont développés parallèlement. Ce faisant, des lieux de culte au Québec ont été développés à l'intention des Occidentaux convertis et d'autres à l'intention de la population bouddhiste asiatique. Ce sont deux mouvements qui ont évolué de manière indépendante, en visant à répondre aux besoins particuliers de chacun des groupes.

---

[14] F. Castel, *op. cit.*, 2010, p. 276-291.
[15] F. Castel, *op. cit.*, 2010, p. 293.

Au Québec, Castel, en 2008[16], recensait environ 65 lieux de culte dont environ 60% s'adressaient aux Occidentaux. Dans le cadre de notre thèse, ce qui nous intéresse plus particulièrement, ce sont les centres entho-communautaires créés pour répondre aux besoins (religieux, culturels et communautaires) d'une clientèle asiatique. Le centre Manjushri en est un. Castel dénombrait 22 de ces lieux de culte bouddhistes en 2008 ; la majorité sont situés dans la grande région de Montréal, deux à Québec et deux autres en Montérégie et en Outaouais[17]. Ces temples sont ancrés dans les trois grandes branches du bouddhisme : le Theravâda, le Mahâyâna et le Vajrayâna.

En ce qui concerne davantage la branche Vajrayâna, soit le bouddhisme tibétain, seulement deux temples se retrouvent du nombre, qui sont tous les deux de l'école de Gélougpa.

> Inauguré en 1980, le *Temple bouddhiste tibétain* devait desservir la petite colonie tibétaine en même temps que faire connaître le bouddhisme tibétain au grand public. Au fil du temps, la majorité des Tibétains, qui sont nombreux à vivre sur la rive Sud de Montréal, se redirigent vers le *Centre bouddhiste Manjushri*, établi en 1996. Ce temple est pratiquement le pied-à-terre des lamas éminents en visite[18].

De plus, le *Temple bouddhiste tibétain*, bien qu'il visait également à rejoindre des Occidentaux, a perdu des fervents francophones à partir du milieu des années 1990 ; d'abord en raison du débat entourant Dorjé Shougdan et également à cause de difficultés techniques dans la traduction de textes avancés.

La communauté au *Centre bouddhiste Manjushri* est particulière puisqu'elle est culturellement mixte et les enseignements traditionnels sont donnés par des maîtres de

---

[16] Notre recrutement a eu lieu en 2011, mais nous considérons que l'état des lieux de culte brossé par Frédéric Castel en 2008 est relativement juste puisque ce genre de recherche terrain est laborieuse et selon ce dernier, le risque est que certains des centres considérés comme ethnocommunautaires (pour une clientèle asiatique) « soient ultérieurement reclassés parmi les temples fréquentés par les Occidentaux. L'inverse ne risque pas de se produire » (F. Castel, *op. cit.*, 2010, p. 298).

[17] F. Castel, *op. cit.*, 2010, p. 299.

[18] F. Castel, *op. cit.*, 2010, p. 310.

l'école Gélougpa, et ce, dans plusieurs langues. Castel décrit sommairement la synergie convertis-immigrés dans les lieux de culte :

> Peu importe la religion considérée, les convertis se dirigent naturellement vers les lieux de culte, plus ou moins récents, déjà mis sur pied par des immigrants, ce qui suscite des rencontres entre les Québécois de souche convertis et les immigrants. Toutefois, [...] l'interaction entre anciens et nouveaux adhérents bouddhistes est ténue étant donné que la vingtaine de temples fondés par des immigrants a d'abord visé à combler les besoins religieux et communautaires de chacun des principaux groupes ethniques asiatiques, la langue de culte étant, par ailleurs, celle de la communauté fondatrice. Selon nos observations, les convertis réguliers sont peu nombreux à fréquenter les temples ethnocommunautaires, hormis quelques conjoints, souvent masculins, qui accompagnent leurs partenaires asiatiques. Les Occidentaux se dirigent plutôt vers une trentaine de centres d'enseignement et de méditation bouddhiques qui s'adressent à une audience occidentale [...][19].

Selon une source interne du centre Manjushri, soit une participante de notre étude, nous sommes en mesure de décrire avec davantage de profondeur l'organisation du Centre ainsi que les fervents qui le fréquentent. Le Centre s'adonne aux célébrations en concordance avec le bouddhisme tibétain, ainsi qu'à d'autres fêtes du bouddhisme dont Wesak[20] qui sont célébrées avec des nonnes et moines d'autres traditions, comme par exemple du bouddhisme Theravâda, ou chinois. Les centres qui visent un auditoire asiatique offre davantage de temps à la prière de groupe tandis que le centre Manjushri s'ambitionne à offrir également les enseignements.

La fonction première du Centre est d'offrir des enseignements de l'école Gélougpa, toutefois il offre des opportunités de pratique en groupe : des rituels, de la méditation et des retraites occasionnelles, permettant aux élèves du Centre de se familiariser avec une vie dans un environnement bouddhiste tibétain essentiellement traditionnel. Ses membres proviennent majoritairement de la grande région de Montréal et de la rive Sud de Montréal, surtout de Longueuil et de Brossard. La présence des gens dépend généralement de la

---

[19] F. Castel, *op. cit.*, 2010, p. 336.

[20] Wesak : « the birth, enlightenment, and parinirvana of Sakyamuni Buddha » (J. McLellan, *op. cit.*, p. 23).

disponibilité liée au transport, qu'il soit public ou privé. Cependant, le Centre ne s'adonne pas au recrutement de nouveaux membres. Les gens qui se retrouvent au Centre y parviennent en raison d'un intérêt pour le bouddhisme et ont entendu parler du lieu par le bouche à oreille. Également, quelques étudiants de niveau secondaire ou post-secondaire fréquentent le Centre dans le cadre de leur programme scolaire.

Les activités du *Centre bouddhiste Manjushri* sont entièrement financées par des dons. Si un projet plus gros et plus onéreux que d'habitude est envisagé, il y a parfois des levées de fonds telles qu'un souper ou d'autres activités du genre, mais jamais plus d'une fois par année. Des gens donnent de leur temps et de leur talent pour l'entretien du bâtiment.

Il n'y a pas de procès-verbaux des réunions. Le temple est enregistré comme un organisme sans but lucratif, mais n'est pas incorporé. Le maître-enseignant fondateur, le lama du centre, explique aux membres ce qu'il aimerait voir se produire et ceux-ci font de leur mieux pour concrétiser cette vision. Il n'y a pas de conseil formel de gouvernance. Un noyau de membres dévoués gère les aspects matériels de la vie courante du Centre, mais cela se fait en fonction des besoins et au fur et à mesure.

Il est possible d'offrir seulement une description sommaire et approximative des adhérents du Centre étant donné qu'aucun registre n'est gardé. Il est par exemple difficile de connaître le nombre exact de ceux qui le fréquentent. En général, pour les activités hebdomadaires d'enseignement et de pratique, les présences fluctuent mais tournent autour de 30 personnes. Cependant, les activités spéciales peuvent attirer jusqu'à 100 personnes. Puisque le Centre rejoint trois communautés ethnoculturelles visibles, une estimation selon les groupes pour une fréquentation régulière se situerait à environ 45% de Vietnamiens, 45% d'Occidentaux et 10% de Tibétains (tout en considérant la relative petitesse de la communauté tibétaine au Québec). Pour les activités spéciales, l'estimé serait de l'ordre de 30% de Vietnamiens, 30% d'Occidentaux et 40% de Tibétains. Et enfin, en échelonnant cet estimé sur un an, la moyenne serait davantage 40% Vietnamiens, 40% Occidentaux et 20% Tibétains. Maintenant, pour ce qui est de la représentation selon le sexe, bien qu'elle

Rapport-Gratuit.com

soit presque équivalente, la proportion serait davantage de l'ordre 55% de femmes pour 45% d'hommes, et ce, peu importe le groupe ethnoculturel. De plus, pour ce qui est de la proportion de personnes sur le marché du travail, environ 80% d'entre elles travaillent, sans qu'on remarque une différence véritable entre les trois groupes de pratiquants. Enfin, l'âge moyen des pratiquants, tous groupes confondus, est d'environ 45 à 50 ans.

3.2 DESCRIPTION D'UNE FÊTE AU CENTRE MANJUSHRI

Le lieu à l'étude est le centre Manjushri, à Longueuil. Manjushri est l'une des principales divinités du bouddhisme tibétain.

FIGURE 2. REPRÉSENTATION DE LA DIVINITÉ MANJUSHRI

C'est « une Boddhisattva du savoir et de la sagesse divine (tib. Jampelyang) »[21]. Il est représenté sous un aspect paisible, tenant d'une main la tige d'un lotus qui soutient le manuscrit du traité de la perfection de la sagesse et brandissant de l'autre l'épée qui tranche les nuages de l'ignorance. L'une des fonctions fondamentales du centre Manjushri est l'enseignement des principes théoriques et pratiques du bouddhisme tibétain, dont la maîtrise est susceptible d'aider les pratiquants à atteindre l'objectif ultime, qui est l'éveil.

Notre première expérience au Centre eut lieu le 5 mars 2011, lors des célébrations de la Losar. Cette fête religieuse, qui s'étend sur plusieurs jours, souligne le Nouvel An tibétain. Ce qui suit est la note méthodologique de la fête de Losar qui vise à décrire les lieux, les évènements et les personnes qui y assistent afin de mieux documenter une fête à laquelle des membres des trois groupes participent :

> Il pleut. Les gens se dépêchent à entrer. Plusieurs personnes sont dans l'entrée, où sont laissés les souliers. Il y a un petit vestiaire, qui est déjà très rempli. Les gens parlent une langue autre que l'anglais ou le français. Sur une table, non loin de la porte d'entrée, il y a des livres. Il est indiqué qu'ils sont gratuits. La cuisine se trouve juste à côté de cette table où des gens s'y trouvent et préparent de la nourriture. Plusieurs des livres sont dans une autre langue que l'anglais ou le français. Une femme d'origine asiatique ajoute des livres sur cette table. Il y a des livres tels que : *Les bases fondamentales du bouddhisme*

[21] http://www.edelo.net/tibet/GlossaireTibet.pdf.

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

Mahayana, *The Dhammapada* et *Maha satipatthana suttam* (*Grand discours sur l'établissement de l'attention*).

Également, il y a un espace ouvert à l'opposé de la cuisine. Sur le mur du fond, il y a d'exposé, de nombreuses statuettes. La couleur or est omniprésente. Des tissus de satin recouvrent les murs, les poutres et les poteaux. Il y a une section distincte à l'avant avec des instruments de musique tels que gongs, cloches, et instruments à vent. Face à cet espace, des pratiquants sont installés. Plusieurs coussins en forme de « L » se retrouvent au sol. Vers l'arrière, il y a quelques chaises. Les gens conversent par petits groupes. Certains s'installent sur les coussins, en s'assoyant sur la partie supérieure et mettant leurs jambes sur la partie inférieure, d'autres sur les chaises.

Il y a un défilé de personnes, dont le moine, qui arrivent de l'étage supérieure depuis un escalier ; une grande photo encadrée du dalaï-lama est tenue dans les airs et certains pratiquants jouent de la musique sur des instruments. Ces personnes se dirigent vers l'avant. Les pratiquants joignent leurs mains en position de prière. Pendant que les personnes du défilé s'installent, les pratiquants restent debout, leur font face et continuent de garder les mains jointes. Des personnes se rendent vers le côté de la salle et prennent dans des tiroirs des foulards blancs qu'ils entortillent autour de leurs mains. Les pratiquants le place autour de leurs mains et joignent leurs mains en position de prière. Une fois la musique terminée, les pratiquants se placent en file indienne. Ils prennent une substance granuleuse avec le bout de leurs doigts, en jettent par terre et en mettent dans leur bouche. Les gens regagnent graduellement leur place.

Lorsque tous sont à leur place, le moine s'adresse aux pratiquants, d'abord en tibétain, ensuite en anglais et en français. Il souhaite à tous une joyeuse nouvelle année. C'est la célébration de la Losar. Ensuite, les prières en langue tibétaine commencent. Plusieurs ont un livre dans lequel ils suivent pour lire à voix haute les prières. Il y a environ 80 personnes en tout, dont une dizaine d'Occidentaux. Les Occidentaux sont dispersés dans la salle. Certains sont en avant, en face des autres pratiquants. Une personne joue d'un instrument de type gong. Un homme occidental récite toutes les prières en se berçant d'avant en arrière. Une femme occidentale est assise par terre. Une autre arrive en retard avec son jeune fils, ils sont tous deux habillés en vêtements traditionnels (de soie) comme la majorité des Tibétains. Vers midi, la cérémonie fait une pause. Des gâteries traditionnelles dans un sac en plastique ainsi qu'une pomme et une orange dans un sac en plastique sont distribués. Un breuvage chaud salé et un riz avec des fruits séchés sont également offerts. Les gens mangent avec leurs mains. Un homme fait le tour et dépose une goutte de liquide dans la paume des mains ainsi qu'un minuscule morceau de nourriture d'une couleur rosée que les gens mangent ensuite.

> Après cette pause, les prières reprennent. À la fin de celles-ci, un buffet est offert où tous sont invités à le partager.

Nous avons choisi de présenter cette note méthodologique puisque cette fête est célébrée et rassemble l'ensemble des pratiquants, toutes origines confondues. C'est une fête qui est importante pour tout adepte bouddhiste. De plus, la célébration de cette fête favorise les échanges informels entre les pratiquants en les encourageant à partager ensemble un repas traditionnel tibétain en toute convivialité. Ce contexte permet de témoigner des pratiques plus formelles (les prières et les rituels) et illustre la façon dont les personnes se réunissent en groupes pour dîner, les types de discussions qu'ils ont et leur souci de l'entraide.

FIGURE 3 – SALLE DE DÉVOTION DU CENTRE MANJUSHRI – L'AUTEL

Centre Manjushri, Longueuil, juillet 2011. (Photographie : Nancy Leclerc).

3.3 UN LIEU DE CULTE ET DE SYMBOLES SACRÉS

Lors de cérémonies ou d'activités religieuses, dès l'entrée, les gens se déchaussent car il est interdit en tout temps de marcher avec des chaussures dans l'espace réservé à la pratique, même lorsque le Centre est désert et qu'il n'y a pas d'activité. Le Centre est un lieu sacré, et enlever ses chaussures pour y pénétrer constitue une marque de respect.

La salle de dévotion est dominée par deux couleurs, soit le rouge et l'or (Figure 3). L'on y retrouve huit offrandes, lesquelles sont déposées sur l'autel. Chaque offrande

correspond à un symbole. Plus précisément, dans le bouddhisme, les offrandes représentent des moyens de diriger les pensées vers les Bouddhas afin d'en recevoir la lumière. Comme le mentionne une pratiquante BAT, les offrandes sont également « des mérites » que l'on accumule afin d'atteindre le bien-être personnel :

> **Participante:** [...] Not just giving to others, respect to the Buddhas, offering to the Buddhas, you know, these are the merits. Yeah. And also in the Budd[hism]... the practice of Buddhism is all about respect olders, mother, parents, [it's] important, all this comes up, you know, in the practice. (S9; T2; 545)

Sur la figure 3, l'on peut voir les bouteilles d'eau servant à apaiser la soif. Une deuxième offrande est l'eau lustrale qui purifie les voiles. Selon une pratiquante BOQ, il n'est pas toujours facile de s'attaquer aux voiles qui nous habitent :

> **Participante :** [...] Les enseignements, quand on commence à les entendre, à les écouter, puis [à] chercher à lire sur le bouddhisme, bien, on se rend compte qu'on a plein de voiles dans notre esprit, plein, plein de voiles, puis, nos petits travers, bien, on appelle ça des perturbations mentales. Des fois c'est vraiment très accroché, d'autres fois, c'est plus facile. Mais, ce [n']est pas le chemin le plus facile, mais c'est le chemin. (S4; Q4; 8)

L'utilisation de la notion de voile chez cette pratiquante démontre l'importance que les moines accordent aux offrandes et à l'enseignement sur les offrandes. Cette pratiquante a intégré ces concepts et les symboles associés aux offrandes.

On aperçoit aussi de nombreux bouquets de fleurs, une offrande qui symbolise l'ouverture de l'esprit. L'encens vise le non-attachement. La lumière (dispensée par des lampes à beurre) représente la connaissance. L'eau parfumée est liée à l'entraînement vers la compassion. La nourriture, symbolisée par des pommes, des oranges et des bananes, a pour but de préserver la vie. Enfin, la musique, par l'utilisation d'instruments à vent et à percussion, sert à honorer les Bouddhas.

L'eau et les fleurs sont des offrandes tirées de la vie de tous les jours. Ceux qui font ces offrandes souhaitent un éveil entier et infini. Une autre forme d'offrande, qui peut

s'effectuer au moyen de statues (remplies de mantras[22]) ou de moulins à prière (chargés de prières), permet de diriger sa compassion vers l'univers tout entier.

Les statues représentent des divinités. Sur la photo, l'on observe que, sur l'autel, elles sont situées un peu plus haut que les offrandes, de sorte qu'on les voit lors des méditations. Dans la tradition tibétaine, ce qui est respecté est placé en hauteur. L'autel n'est pas un lieu où l'on vénère un dieu ou une divinité car ceux-ci n'ont pas de réalité en soi, ils trouvent plutôt leur existence à l'intérieur même du pratiquant. Or, les représentations ont une fonction considérable pour le pratiquant en tant que soutien visuel et comme rattachement à un symbole sacré du bouddhisme. Elles se concrétisent sous forme de statues (dont celle du Bouddha Shakyamuni) ou d'images et elles symbolisent un Bouddha ou un Bodhisattva. Plus précisément, dans le cas des images, l'on peut y voir des êtres éveillés, par exemple le dalaï-lama (qui est considéré comme la réincarnation du Bodhisattva Avalokitesvara – Bodhisattva de la compassion). Aussi, certains pratiquants partagent leurs croyances en ce qui a trait à des êtres éveillés vivant parmi nous. Voici ce que dit à ce propos une pratiquante BOQ :

> **Participante :** [...] Même [il] y a dans le monde, [il] y en a, des Bouddha, même dans le monde physique dans lequel on vit. Et puis, c'est juste entre eux-autres, ils peuvent se reconnaître par leur esprit qui est éveillé. Puis, ils ne font pas état de leur… ils [ne] font pas état. C'est dans la simplicité. (S4; Q4; 202)

Au centre Manjushri, on peut apercevoir des mandalas. Ce sont des œuvres artistiques représentant un labyrinthe des épreuves passées. Les mandalas soutiennent la méditation et sont fabriqués avec de la poudre colorée ou du riz et recouverts de verre, peints sur des thangkas (peinture sur toile) ou même sculptés. De même, sur les murs de certaines pièces, l'on a accroché des toiles représentant la roue de l'existence afin de

---

[22] *Cf.* lexique.

rappeler aux pratiquants que la vie matérielle et le cycle des renaissances[23] (samsara[24]) sont finis.

Dans la salle de dévotion, quelques armoires appuyées contre un mur renferment le canon bouddhique tibétain sur lequel s'appuie le maître du Centre lors des enseignements, ainsi que des manuels pédagogiques (lam-rim), qui décrivent les étapes de la voie vers l'éveil, auxquels se réfèrent les pratiquants. Le lam-rim a été développé dans la tradition tibétaine après le passage d'Atisa[25], connu pour ses enseignements en Inde.

Au Centre, les livres de prière sont rédigés en tibétain ou écrits en version française ou anglaise. Les pratiquants peuvent s'y référer au besoin. Dans des tiroirs, l'on a placé des écharpes tibétaines en soie blanche (khata[26]) soigneusement pliées. Ces écharpes sont offertes par les pratiquants lors d'occasions spéciales, par exemple le Nouvel An tibétain.

Ce lieu de culte possède une grande cuisine. La nourriture et le thé tibétain (fait avec du beurre, du sel et du lait) sont préparés lors d'occasions spéciales. Plusieurs personnes participent à la confection des mets. Une femme asiatique d'origine tibétaine déplore que l'espace actuel du Centre était autrefois un restaurant chinois (le symbole de la Chine pour une Tibétaine). De fait, la cuisine de type commercial favorise la participation de plusieurs lors de tâches culinaires :

---

[23] La renaissance s'explique notamment par le fait suivant : « Le bouddhisme tente de montrer la non-substantialité du moi. Autrement dit, le moi ne revient pas. Ce n'est pas comme dans les jeux vidéo où l'on a plusieurs vies pour réussir sa mission. Il y a bien une continuité de la conscience, mais ce n'est pas la même conscience qui revient. On peut faire une analogie avec l'image de la flamme d'une bougie : lorsqu'elle permet d'allumer une autre bougie, s'agit-il encore de la même flamme? » (F. Midal, « L'Occident, chance pour le bouddhisme? », *Esprit*, n° 3, mars-avril 2007, p. 101). « Il n'y a pas de réincarnation dans le bouddhisme. La réincarnation est un terme qui vient d'Helena Blavatsky et de la théosophie. Il a été pris de l'hindouisme sans être vraiment compris. Il y a, en revanche, un principe de renaissance dans le bouddhisme » (F. Midal et J.-L. Giribone, « L'Occident, chance pour le bouddhisme », *Esprit*, n° 3, mars-avril 2007, p. 7).

[24] *Cf.* lexique.

[25] Le personnage d'Atisa sera décrit plus loin dans le texte.

[26] *Cf.* lexique.

> **Participante:** [...] But it always bugs me… well, not bugs me, but makes me laugh every time. Because my husband always says: "Yeah, you and the Manjushri temple, it used to be a Chinese buffet restaurant!" (S10; T3; 212)

Au premier étage est installée la demeure des moines, reliée à la salle de dévotion par un escalier intérieur. Cet endroit est réservé aux moines, mais ils le partagent avec certains proches.

3.4 ACTIVITÉS AU CENTRE MANJUSHRI

À l'entrée du Centre, un tableau annonce les activités du mois, telles que les séances de prière, de puja et d'enseignement. Le Centre publie aussi sur son site internet les détails et les horaires de l'ensemble des activités et des célébrations. Par exemple, au moment de la collecte de données, les séances de méditation se déroulaient le mercredi soir, les séances de prières avaient lieu le samedi matin et les enseignements se donnaient le dimanche matin. De plus, certaines activités, dont les puja avec une guru (par exemple, une puja qui serait dédiée au Bouddha de la médecine), qui ne sont pas hebdomadaires mais qui suivent le calendrier tibétain, qui est lunaire, sont indiquées à l'horaire au Centre et sur son site internet avec les autres activités régulières. Il importe de mentionner que ces horaires sont établis en fonction du rythme de vie occidental, c'est-à-dire en tenant compte de l'horaire habituel de travail hebdomadaire (de jour, du lundi au vendredi). Certains pratiquants sont prêts à venir de loin pour pratiquer au Centre, comme en témoignent ces deux pratiquantes occidentales sans passé bouddhiste :

> **Participante :** I'd say, it's sort of very difficult to gage… I'm not as involved as some people in the day-to-day activities at the temple. Some people, you know, come and cook and clean and do a lot of things that... Because I live in Montreal, it's not... not so easy to come to the south shore all the time especially after work. [...] And the traffic is often bad, so my involvement is mostly translating on Sunday. (S3; Q3; 188 et 190)

> **Participante :** [...] J'étais ici à Longueuil, puis, aujourd'hui, je me rends compte que c'est une erreur que j'ai faite. J'aurais dû rester ici, puis… Là, j'ai l'intention de revenir. [...] En tout cas, si c'est pour le meilleur, OK, c'est bien correct. Moi, je parle toujours de mon cas à moi. Non, je veux revenir près d'ici, puis, avec l'âge que j'ai là, je veux me coller vraiment […]. (S4; Q4; 154 et 162)

3.4.1 Tenue vestimentaire

Nous avons participé à une séance de méditation mercredi soir le 27 avril 2011 et nous avons pris des notes de recherche. C'est lors de cette soirée que nous avons discuté avec l'une des responsables du Centre afin qu'elle autorise officiellement le projet de recherche. Cette personne nous explique que tout le monde est bienvenu au Centre, puis elle m'invite à rester pour l'activité en me suggérant des lectures. Une vingtaine de pratiquants, hommes et femmes, sont présents sur les lieux, dont cinq Occidentaux, et une majorité d'Asiatiques, la plupart d'origine vietnamienne et quelques-uns seulement d'origine tibétaine. Ces gens sont âgés d'environ 30 à 50 ans et la plupart d'entre eux sont vêtus de manière décontractée.

Toutefois, certains d'entre eux portent une robe décrite comme étant la robe de Dharma. Ici, l'on peut observer un premier signe d'élaboration d'une sorte de culture commune au centre Manjushri. En effet, la robe de Dharma chez les pratiquants n'appartient pas au bouddhisme tibétain selon les pratiquants BAT, c'est plutôt une coutume présente dans le bouddhisme vietnamien. Au temple vietnamien de Montréal, cette robe est de couleur grise. Lorsqu'ils se sont tournés vers le bouddhisme tibétain, les pratiquants BAV du centre Manjushri ont voulu conserver cette coutume issue de leur héritage culturel et religieux; ils ont gardé la robe de Dharma, mais ils ont choisi d'adopter la couleur bourgogne afin de distinguer le centre Manjusrhi du temple vietnamien. Pour eux, c'était une façon de se démarquer des pratiquants d'autres origines dans leur nouveau centre et de se définir comme sous-groupe. Cela dit, cette identification n'est pas un critère de séparation dans la communauté du Centre, comme en témoigne le fait que certains pratiquants BOQ ont choisi eux aussi de la porter. En bref, il s'agit d'un choix personnel. Par ailleurs, une pratiquante BAT note que certains pratiquants se présentent vêtus de façon inappropriée et utilisent la robe de Dharma comme moyen de le dissimuler. Pour elle, il est clair qu'en Inde, dans la tradition bouddhiste tibétaine, il n'existe pas une telle robe, seuls les moines portent une robe. Selon cette pratiquante, le port de la robe de Dharma serait permis par les moines du centre Manjushri car cette façon de faire est acceptée par le groupe de pratiquants.

Rapport-Gratuit.com

Par ailleurs, à l'occasion des cérémonies du Nouvel An tibétain, comme lors d'autres fêtes tibétaines, les pratiquants, en particulier les pratiquants BAT, sont vêtus d'habits traditionnels, notamment de la Chupa. C'est une longue robe en satin ou en soie munie de grandes manches et attachée à la taille par une ceinture. Une pratiquante BAT dit que le Centre est un endroit où elle peut porter sa Chupa.

> **Participante :** [...] a place where you can just wear your chupa for once in a while (S10; T3; 146).

En plus de la Chupa, une femme mariée s'habillant avec des vêtements tibétains traditionnels portera par-dessus son linge le tablier coloré, comme on peut le voir dans la figure 4.

FIGURE 4- LA CHUPA AVEC LE TABLIER

Photographie : Nancy Leclerc

3.4.2 Langues parlées

Au Centre, les langues majoritairement parlées sont le tibétain, le français, l'anglais et le vietnamien. Une pratiquante BOQ évoque comment elle s'est sentie quand elle s'est présentée au Centre l'une des première fois :

> **Participante :** Mais là, [tu] arrives ici puis tu [ne] comprends rien [rire]. Tu [ne] comprends rien, ils parlent tous en tibétain. Ça fait que j'ai été chanceuse parce que je me suis fait des amis ici, je me suis fait des bons amis. [...]. (S1; Q1; 74)

Lors d'occasions spéciales[27], on peut entendre parler davantage en tibétain puisque les pratiquants BAT affluent; c'est pour eux à la fois une manière de ranimer leur tradition

---

[27] « Aux convertis s'ajoutent sporadiquement, notamment pour les fêtes, une poignée de Tibétains qui, d'ordinaire, pratiquent à la maison. » (F. Castel, « Morphologie du pluralisme ethnoculturel et confessionnel de la communauté bouddhiste du Québec », *Cahiers de spiritualité ignatienne*, n° 114, 2005, p. 77).

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

religieuse et de raffermir leur communauté sur le plan social. Les occasions spéciales sont des fêtes connues et célébrées par les Asiatiques d'origine tibétaine dans leurs pays d'origine, mais quelques-unes de ces fêtes sont aussi observées en Occident.

Une séance de prières à laquelle nous avons participé a duré environ une heure et demie et s'est déroulée en langue tibétaine. Nous avons suivi les prières chantées en tibétain dans un livre en traduction française. N'étant pas accoutumée à ce genre de pratique, il nous fut difficile de suivre l'activité en lecture et de saisir en même temps le message véhiculé par les prières. De plus, à nos oreilles, le chant était quelque peu monotone et peu captivant. Nous avons remarqué que le rythme entraînait chez les pratiquants un mouvement de balancement du corps de l'avant vers l'arrière qui est propre à la méditation. L'ambiance était accueillante et sans jugement apparent.

Nous avons assisté à la séance des enseignements dimanche le 1er mai 2011; celle-ci a porté sur l'atteinte de l'éveil plein et parfait. En ce matin ensoleillé, outre nous-même, treize pratiquants étaient présents, dont sept Occidentaux. Avant le début des enseignements, il y a eu une période de prières chantées d'environ vingt minutes. Sur l'autel, le moine était accompagné de deux traductrices occidentales. L'une traduisait du tibétain à l'anglais et l'autre traduisait de l'anglais au français. Lors de la traduction en anglais, il arrivait parfois au moine de nuancer les propos de la première traductrice puisqu'il comprend bien l'anglais. De tous les pratiquants, huit portaient une robe bourgogne, qu'ils soient Occidentaux ou Asiatiques d'origine vietnamienne. Nous avons pris plusieurs notes relatives au contenu des enseignements. Toutefois, comme nous n'étions pas familière avec cet environnement, nous avons pris beaucoup de notes, lesquelles, avec le recul, nous apparaissent trop denses et difficiles à comprendre.

3.5 PRATIQUANTS

3.5.1 Identification générale

Dix pratiquants ont participé à notre collecte de données, en 2011, à savoir quatre femmes occidentales et six personnes asiatiques, dont trois d'origine vietnamienne et trois

d'origine tibétaine. Le tableau 3 expose quelques données sociodémographiques situant les pratiquants les uns par rapport aux autres. L'on notera qu'il y a un plus grand nombre de femmes que d'hommes dans notre échantillon de participants. Cet aspect fut déjà abordé au chapitre sur la méthodologie.

Il a été mentionné précédemment que le centre Manjushri est considéré comme étant un milieu fermé, et pour cette raison nous avons misé sur le moins d'intrusion possible dans la vie personnelle des participants afin d'éviter de les brusquer; nous avons choisi de leur poser des questions directement liées à notre objet de recherche, c'est-à-dire le sujet pour lequel ils avaient accepté de participer à l'étude. Fait à noter, quelques participants asiatiques ont hésité à fournir certaines informations générales et sociodémographiques[28] contenues dans le tableau ci-après. Le statut de travail des participants a été recueilli dans les verbatim sans que nous ayons posé de question à ce sujet ; deux participants n'ont pas révélé la nature de leur travail bien qu'ils aient dit qu'ils travaillaient.

---

[28] « Ces quatre critères [le sexe des personnes interrogées, l'âge, le milieu social et le lieu de résidence] ont été privilégiés pour des raisons à la fois théoriques et pratiques : d'une part, ils figurent parmi les facteurs que la sociologie de la culture considère comme les plus pertinents pour comprendre les pratiques et préférences culturelles » (O. Donnat, *Pratiques culturelles, 1973-2008. Questions de mesures et d'interprétation des résultats*, 2011, p. 7) et, d'autre part, ces données étaient disponibles pour tous les pratiquants.

TABLEAU 3 - DONNÉES SOCIODÉMOGRAPHIQUES

N= 10	Âge	Sexe	Langues parlées	Région de résidence	Statut de travail	Pays de naissance	Pratique le bouddhisme depuis:	Fréquente le Centre depuis :	Vient au Centre:
S1; Q1	52 ans	F	français/ anglais	Montérégie	Travail autonome - services	Canada (Québec) Canadienne française	12 ans	12 ans	Au 3 mois le dimanche + célébrations
S2; Q2	39 ans	F	français/ anglais	Montréal	Travail de bureau	Canada (Québec) Canadienne française	8 ans	8 ans	Au 6 mois pour occasions spéciales
S3; Q3	59 ans	F	anglais/ français/ tibétain	Montréal	Travail de bureau	Canada (Québec)	38 ans	10 ans	Au moins une fois par semaine
S4; Q4	73 ans	F	français/ anglais	Montréal	Retraitée	Canada (Québec) Canadienne française	8 ans	8 ans	2 fois par semaine + puja spécial
S5; V1	61 ans	M	vietnamien/ français/ anglais	Montérégie	Retraité	Vietnam	Né de parents bouddhistes/ 35 ans (environ)	15 ans (Depuis ouverture du Centre)	2 fois par semaine
S6; V2	82 ans	F	vietnamien/ français	Montérégie	Retraitée	Vietnam	Née de parents bouddhistes/ Bouddhiste- 40 ans/ B- Tibétain- 15 ans	10 ans	3 fois par semaine
S7; V3	44 ans	M	vietnamien/ français/ anglais	Montréal	Travail inconnu	Vietnam	Né de parents bouddhistes/ Environ 1 an stable	15 ans	1 fois par semaine à 1 fois par mois
S8; T1	43 ans	M	tibétain/ anglais/ hindi/ français	Montérégie	Travail inconnu	Inde	Naissance	12 ans	1 fois par mois
S9; T2	45 ans	F	tibétain/ anglais/ népalais/ hindi/ français	Montréal	Travail autonome - commerce	Népal - Katmandu	Naissance	13 ans	Au 2 mois
S10; T3	31 ans	F	tibétain/ anglais/ français/ hindi/ népalais	Estrie	Étudiante - université	Inde - Dharamsala	Naissance	8 ans	1 fois par mois

Le groupe de pratiquants BOQ se compose de quatre femmes qui parlent le français et l'anglais ; l'une d'elles parle également le tibétain et fait office de traductrice au Centre. Au moment de la collecte des données, l'âge des participantes s'échelonne de la trentaine à la septantaine, avec environ dix ans de différence de l'une à l'autre et une moyenne d'âge de 56 ans. Elles fréquentent le Centre depuis environ 10 ans et participent aux activités qui s'y déroulent à raison d'une fois par semaine en moyenne. Si ce groupe compte une personne de plus que le nombre prévu au départ, c'est que nous ne voulions refuser personne. Ce groupe est composé exclusivement de femmes, d'abord parce qu'il y avait moins d'hommes pratiquants sans passé bouddhiste, ensuite parce que les deux hommes qui avaient accepté se sont désistés (le premier n'a pas retourné notre appel téléphonique, le second a finalement refusé l'entrevue).

Le groupe de pratiquants BAV est formé de deux hommes et d'une femme. Les deux hommes sont respectivement dans la quarantaine et la soixantaine alors que la femme est une octogénaire. Les deux hommes fréquentent le Centre depuis son ouverture, c'est-à-dire depuis environ 15 ans, et la femme depuis 10 ans. En moyenne, ces personnes participent aux activités du Centre à un rythme bihebdomadaire.

Le groupe de pratiquants BAT comprend deux femmes âgées de 31 ans et 45 ans et un homme de 43 ans. Nous remarquons que ces pratiquants sont davantage rapprochés en âge et plus jeunes que ceux des deux autres groupes. En moyenne, ces gens fréquentent le Centre depuis 11 ans et participent une fois par mois aux activités qui s'y déroulent.

Selon les participants à cette recherche, une tendance semble se dégager concernant la fréquentation du Centre. Les pratiquants BAV y viennent plus souvent que les pratiquants BOQ et ces derniers davantage que les pratiquants BAT. Tous ces gens pratiquent au Centre depuis au moins huit ans, et certains depuis son ouverture.

3.5.2 Rôles des pratiquants

3.5.2.1 Rôle de participant

Tout d'abord, les pratiquants assistent aux activités du Centre, notamment aux séances de prières et aux enseignements. C'est un rôle commun à tous.

> **Participante :** Je m'assois là-bas au fond à terre. Je [n']ai pas de rôle comme tel. [...] Je [n']ai pas de rôle comme tel, comme j'ai un rôle de rester assise bien tranquille puis d'écouter ce qui se dit. C'est tout. (S1; Q1; 182 et 186)

La compréhension et l'intégration des connaissances transmises font partie du rôle de cette pratiquante. D'autres pratiquants, qui préfèrent assister aux séances d'enseignement, sont appelés à l'occasion par le moine à exercer certains rôles qui doivent être comblés.

> **Participant :** Si le moine me dit de jouer quelque chose, je vais le jouer, mais ce n'est pas moi qui vais le demander, ça vient avec…
>
> **Intervieweuse :** Ce n'est pas vous qui allez le demander?
>
> Participant : Non.
>
> **Intervieweuse :** Mais si on vous le demande?
>
> **Participant :** Même que je me retire pour laisser aux autres.
>
> **Intervieweuse :** Mais, quand vous me dites : « Oui, j'y suis, mais parce que parfois je n'ai pas le choix. »
>
> **Participant :** Hum, hum [oui].
>
> **Intervieweuse :** OK. Sinon, vous seriez plus parmi le monde?
>
> **Participant :** Parmi le monde. (S5; V1; 278-286)

Dans cet extrait, le moine demande au pratiquant de jouer d'un instrument de musique avec les musiciens. Puisque la musique fait partie intégrante de la pratique bouddhiste tibétaine, il est important que certains adeptes soient polyvalents et exercent plus d'un rôle de temps à autre pour que la pratique traditionnelle puisse être faite le plus possible comme il se doit.

3.5.2.2 Rôle de traducteur

Les participants à notre enquête disent tous que le Centre compte des traducteurs; ceux qui ne comprennent pas le tibétain considèrent leur présence comme essentielle à leur pratique lors des enseignements. La traduction se fait du tibétain à l'anglais, plus de l'anglais au français et à l'occasion au vietnamien. Cet ordre découle du fait que la personne qui traduit le tibétain est anglophone. La traduction en vietnamien est offerte lorsque le plus vieux des deux moines tibétains donne les enseignements, ce qui n'est pas fréquent. À ces rares occasions, un plus grand nombre de pratiquants BAV assiste aux enseignements.

> **Participante :** Mais, pour les enseignements, [il] y a un traducteur anglais, [il] y a un traducteur français puis souvent un vietnamien. Quand Khen Rinpoché est ici, [ils] y vont tous. Si... quand Khen Rinpoché [n']est pas ici mais [que] c'est quand même une fête ou un gros enseignement, [il] va [y] en avoir un. Mais, en temps normal, c'est le Géshé-la qui parle, après ça c'est l'anglais, puis après ça c'est le français. [...] Oui. L'enseignement, oui, parce qu'il faut que tu comprennes [de] quoi [il] parle parce que là, ça serait vraiment s'en aller aveuglément. C'est comme tantôt, tu lisais ça; si je ne l'avais pas compris, ça aurait donné quoi? (S1; Q1; 234 et 236)

Cet extrait confirme que, pour les pratiquants, le désir d'apprendre, de comprendre et d'intégrer les enseignements est crucial pour le bon avancement de leur pratique.

Au Centre, le moine et les pratiquants accordent une grande importance aux traducteurs lors d'une séance d'enseignement. Comprendre ce qui est enseigné est une condition *sine qua non* pour en saisir le sens et éviter la perte d'intérêt. Les prières ne sont pas traduites verbalement, mais elles peuvent être suivies en traduction dans les livres mis à la disposition des pratiquants. En revanche, les puja ne sont pas traduites, ce qui entraîne de l'incompréhension chez certains pratiquants :

> **Participante :** Ça fait que là, je me demandais, [il] y a un traducteur qui venait [le nom du traducteur], puis je [lui] demandais : « La puja, là, c'est quoi, là? » Il disait : « C'est ça, c'est une puja au guru. » « Bien là, je [ne] comprends pas. » « Qu'est-ce que tu veux comprendre? » « Je voudrais comprendre ce qu['il] dit. » « Pas besoin de comprendre ce qu['il] dit. » Je dis : « Il [est] peut-

> être bien en train de me chanter une poignée de bêtises puis je [ne] le sais pas. » Il part à rire puis il dit : « Peut-être. » [Rire]. (S1; Q1; 56)

La traduction des enseignements bouddhistes reste un exercice exigeant en termes de temps et d'énergie, qui rend plus ardue la transmission du message. Ceci est connu et accepté par tous, ce qui renforce notre point de vue que les enseignements sont importants pour les pratiquants. Les rituels comme les puja ne sont pas traduits, notamment par manque de ressources et de temps. Dans une optique de développement d'une culture de la pratique commune, une façon de s'exprimer passe par l'élaboration de bases communes, bâties ensemble, et donc comprises par tous. La traductrice détient une compétence prisée par la communauté de pratique, et son intégration en est grandement facilitée, en même temps qu'elle est heureuse de rendre ce service :

> **Participante** : And then, after, I came to Manjushri [be]cause I... I was looking for a group, you know. [...] A nice group, and they needed a translator, so... [rires]. [...] So, usually my... the way that, that I hooked into my community. [...] That's my service [rires]. (S3; Q3; 96, 98, 100 et 102)

Pour certaines personnes, le rôle de traducteur leur permet de s'intégrer à un groupe de pratiquants. Pour d'autres personnes, le fait de traduire des textes sacrés leur permet notamment de recevoir l'initiation traduite et d'accéder à des enseignements avancées ou sacrés :

> **Participante:** In fact, when I translate, I am considered like I have received it. One time, I asked my teacher: "Am I considered to be initiated?" He says: "Yes." Because I was there for all the sacred teachings and I'm describing which is sacred. In fact, sometimes, if you haven't received the initiation, you cannot go in the practice. If there's a retreat, you know, they do a cycle of teaching, and at one point where you have to be, you know, it's some of the sacred ones. (S9; T2; 90)

La traduction des enseignements permet au traducteur d'avancer dans sa compréhension de sa pratique bouddhiste, ce qui est reconnu par le moine.

3.5.2.3 Rôle de musicien

Comme nous l'avons dit plus haut, la musique représente l'une des huit offrandes dans la tradition bouddhiste tibétaine. Étant donné que la musique est partie intégrante de la pratique, il est nécessaire que certains pratiquants en jouent, et ce, parfois à la demande directe du moine.

> **Participante :** Il y en a qui vont jouer du *drum*, il y en a qui vont… Les traducteurs sont très, très restreints, si tu veux, là. Il y en a un, un jeune qui est ici qui veut devenir moine aussi. Lui, il va jouer la trompette ou une affaire de même ou la coquille. (S1; Q1; 184)

La voix comme instrument de musique joue un rôle essentiel dans la pratique bouddhiste tibétaine. Le maître use de la sienne pour produire des intonations, des sons et des chants pendant les séances de prières. Cette pratique est enseignée lors des études monastiques. Les instruments de musique les plus couramment utilisés sont la trompette, le tambour, la cloche et les cymbales.

3.5.2.4 Rôle d'aidant

Lors des activités, qu'elles soient de nature religieuse ou profane (par exemple, les bazars organisés pour une levée de fond), les pratiquants sont invités à participer à de multiples tâches et fonctions. Celles-ci peuvent consister à installer des coussins pour une séance de méditation, à distribuer les livres de prières au moment opportun, à placer la nourriture sur les tables lors d'une fête, par exemple.

Plusieurs pratiquants occupent un rôle de soutien pour faciliter le bon fonctionnement des activités; certains s'impliquent de façon plus régulière que d'autres. Ainsi, lors de nos visites au Centre, nous avons observé que des pratiquants prêtaient main forte dans la cuisine, préparaient la salle, faisaient la vaisselle et le ménage.

> **Participante :** Avant ça, quand ça a ouvert au début, on avait une belle coopération vu que le temple commençait. Ce [n']était pas aussi… disons que c'était ordinaire. Il [n']y avait pas de décor, il [n']y avait pas rien. Mais on s'organisait toujours pour laver les salles de bain, pour laver en haut pour les moines, la cuisine aussi. [...]. (S1; Q1; 188)

Rapport-Gratuit.com

De plus, certains pratiquants œuvrent auprès des moines pour combler leurs besoins de base. Ils sont au service des moines. Ils jouent un rôle d'aidant, s'offrant pour préparer les repas, faire le ménage ou faire les courses. Cette aide facilite assurément le quotidien des moines. Un pratiquant nous affirme qu'il se sent plus qu'un serviteur, il se considère comme un fils :

> **Participant :** Officieusement, je suis son fils. [...] Surtout ma femme. Elle s'occupe des moines 24 heures presque. Le *gopher*[29] du maître. [...] C'est un serviteur, c'est mon rôle. (S5; V1; 290, 292 et 316)

Le fait de répondre aux besoins des moines et d'offrir leurs services, intensifie leurs offrandes, ce qui contribue à l'avancement de leur pratique bouddhiste tibétaine. Par exemple, la pratique de donner à manger aux moines s'ajoute au cumul des dons.

3.6 FONCTIONS ET STRUCTURE DU CENTRE MANJUSHRI

3.6.1 Importance des moines

Les moines occupent un rôle primordial au Centre, ils en sont les maîtres. Habituellement, deux moines tibétains y résident. Parfois, un moine apprenti peut se joindre à eux sur une base temporaire.

> **Participante :** [...] Avant, il y avait trois moines qui étaient ici, qui étaient résidants ici, puis, avec Nicolas… Nicolas restait ici, il demeurait ici au début. Lui, [il] m'aidait beaucoup avec les questions [...]. (S1; Q1; 96)

Le troisième moine est un homme occidental. Il s'était absenté du Centre pour effectuer un séjour en Inde et il venait tout juste de revenir au Québec au moment de notre collecte de données, au printemps 2011, pour procéder au renouvellement de son visa en

---

[29] Gopher : n. someone who goes for things and brings them back. (From go for.) : You got a gopher who can go get some coffee? (http://dictionary.reference.com/browse/gofer).

vue de retourner en Inde. Depuis ce temps, il a poursuivi ses études monastiques à l'Université-Monastère Sera Mey, dans l'État indien du Karnataka.

Le moine fondateur du Centre, Khen Rinpoché, occupe des fonctions qui sont davantage liées aux relations publiques, et il donne des conférences en Amérique du Nord. Le deuxième moine, Géshé-la, est responsable du fonctionnement du Centre, dont les enseignements.

Les moines vivent toute l'année au Centre, ils y assurent une présence continue. Ainsi, les pratiquants ont la possibilité d'y venir en dehors des heures d'activités régulières et d'y faire des offrandes dans le cadre de leur pratique bouddhiste individuelle.

> **Participante:** [...] The monks are around. There's somebody who is in charge of the key, they come and they let you go around and make offerings, light the lamps, you know, make donations, and then you leave. [...] (S9; T2; 251)

En concertation avec les responsables de la communauté tibétaine de la grande région de Montréal, les moines informent les pratiquants BAT des célébrations et des activités particulières qui se déroulent au Centre afin que ces gens puissent y participer. Par cette filière communautaire passent aussi, par exemple, les informations sur la venue du dalaï-lama ou sur l'école tibétaine du samedi matin destinée aux enfants.

Toutes les décisions concernant le Centre sont prises par les moines. Ceux-ci délèguent certaines responsabilités mais conservent celle de la gestion du Centre. Certains participants nous ont dit qu'à l'occasion, d'autres pratiquants prennent des décisions, mais, selon eux, ceci se fait soit en l'absence des moines, soit sans l'accord de ces derniers.

> **Participant :** [...] Ils prennent toutes les décisions en principe. À moins que, si les gens les mettent devant un fait accompli. [...] Les gens font quelque chose, c'est un fait accompli, ils n'ont pas demandé son opinion. [...] Ah oui! Ça l'arrive dans [n'importe] laquelle des sociétés, dans n'importe lequel couple. [...] En principe. Tout, tout, tout, c'est les moines. C'est le moine. [...] Géshé, c'est l'aide de Rinpoché. (S5; V1; 326, 328, 330, 332, 334)

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

Ce pratiquant fait remarquer que certaines orientations ou décisions sont prises sans l'accord du moine, témoignant ainsi de l'existence d'une hiérarchie au Centre. Le moine est reconnu comme le responsable du Centre et des décisions qui y sont prises.

Les moines ont la responsabilité de dispenser les enseignements et celle de diriger toutes les autres activités au Centre. Le moine sénior, Khen Rinpoché, est le maître du Centre, mais c'est Géshé-la qui s'occupe de la gestion au quotidien.

Pendant leurs longues études dans les monastères, les moines sont soumis à des initiations importantes considérées comme ayant préséance sur toutes les autres formes de savoir. Pour cette raison, les pratiquants sont invités à obéir et à se soumettre sans réserve aux instructions des maîtres. « Dans l'imagerie populaire, le pratiquant est comparé à un patient. Les enseignements bouddhistes, ou Dharma, sont le traitement. Les maladies sont purement mentales, émotionnelles, et le médecin est le gourou »[30].

Le respect des pratiquants pour les moines est palpable. Comme c'est le cas dans plusieurs lieux de culte, les pratiquants se lèvent lors de l'arrivée du moine en début de séance, ils gardent le silence lors des méditations, des prières et des enseignements, et ils attendent son signal pour procéder aux rituels ou pour prendre une pause. Certains pratiquants considèrent comme un privilège de pouvoir lui adresser la parole. Évidemment, le maître, le moine, doit lui-même se comporter de sorte à susciter le respect et la confiance.

> **Participante :** La foi en le maître aussi. Ton maître, [il ne] faut pas qu'il te demande des choses qui n'ont ni queue, ni tête. Il faut qu'il enseigne la doctrine comme il faut pour que ce soit bien, [il ne] faut pas qu'il déroute. (S1; Q1; 90)

---

[30] http://www.edelo.net/tibet, p. 13.

Au centre Manjushri, les moines jouissent de beaucoup de légitimité et de respect. Pour qu'un maître soit considéré authentique et qu'on lui attribue le titre de Géshé[31], il faut qu'il ait vécu des expériences spirituelles et méditatives auprès de grands lamas[32]. De plus, il doit avoir démontré les connaissances acquises pendant les quinze à vingt-cinq ans d'études universitaires intensives poursuivies dans un monastère tibétain. Quant au maître éveillé, appelé Rinpoché[33], il est considéré soit comme un maître qui s'est réincarné, ayant reçu des charges spirituelles et poursuivant l'enseignement aux élèves qui transcende le temps et l'espace, soit comme un grand savant et une référence en matière de méditation nommé par un lama de haute instance, dont le dalaï-lama. Pour parvenir au niveau de Rinpoché, on doit d'abord devenir Géshé.

Les pratiquants du Centre reconnaissent le nombre d'années d'études intensives que requiert la formation permettant d'accéder aux titres de Géshé et de Rinpoché et le niveau élevé de connaissances atteint par leurs moines. Un plus grand nombre de pratiquants BAV viennent au Centre lorsque Khen Rinpoché donne les enseignements et d'autres pratiquants viendraient plus souvent si c'était lui :

> **Participante:** [...] Géshé-la knows much more than me, he [has] a Ph.D. in Buddhism, but, what do you call it... Because I think we still have Khen Rinpoché giving the initiations and all, the older monk giving the initiations and all, so we are used to him. And he hasn't given any. But he gives teachings. Sure. (S9; T2; 499)

La résidence des moines n'est pas accessible à tous. L'escalier qui y conduit n'est pas physiquement fermé ou interdit, mais il est évident qu'on ne doit l'emprunter que sur invitation ou sur demande des moines (par exemple, pour y accomplir certaines corvées).

---

[31] *Cf.* lexique.
[32] *Cf.* lexique.
[33] *Cf.* lexique.

3.6.2 Vivre le fait tibétain en Occident, au centre Manjushri

Le Centre est sans contredit un lieu à vocation bouddhiste tibétain. Les pratiquants BAT s'y retrouvent non seulement pour la pratique religieuse mais aussi pour y cultiver leur langue et leur culture :

> **Participante:** Sure, yes, as a Tibetan. And you see the same family, [the] same Tibetans, we talk the language, and also for my son, I bring him every now and then, and he likes [the] monks, and he likes to meet Tibetans, so these are all like plus points. (S9; T2; 459)

Une pratiquante BOQ, qui manifeste un grand intérêt pour le fait tibétain et qui se sent très proche des Tibétains à la suite de ses voyages au Tibet et à Dharamsala, considère qu'il est important de sentir et de s'imprégner de la vie culturelle au Centre. Elle souhaite faire connaître et transmettre certains éléments de la culture tibétaine et de la pratique bouddhiste à son enfant :

> **Participante :** Dans les... dans les fêtes… Moi, mon fils est à demi Tibétain, donc c'est peut-être pour ça que je continue aussi un peu pour lui. Donc, je vais au temple, dans les fêtes, pour qu'on soit avec la communauté, pour qu'il voie qu'est-ce qui se passe, pour qu'il entende la musique, donc c'est plus quelque chose de culturel que de religieux comme tel pour moi, même si je crois en la réincarnation puis que je suis plus bouddhiste que catholique. (S2; Q2; 20)

Le Centre nourrit le sentiment d'appartenance ou de vie communautaire des pratiquants BAT, bien que ce soit le bouddhisme tibétain qui les unisse. Certaines personnes retrouvent une famille auprès des Tibétains et d'autres personnes auprès de pratiquants du bouddhisme tibétain :

> **Participante :** Oui, proche du temple, mais je [ne] suis pas obligée d'être avec ma famille pour pratiquer le bouddhisme, je peux pratiquer avec les gens qui sont ici, c'est comme ma nouvelle famille, ça, là. (S4; Q4, 170)

Dans ce cas-ci, la famille, ce sont des gens qui se sont choisis, qui ont des valeurs et des croyances similaires et qui participent à un projet commun. Les pratiquants BAT ont un net avantage sur les pratiquants BOQ et les pratiquants BAV puisqu'ils comprennent déjà le fait tibétain. De plus, par tradition et héritage, cet univers culturel et religieux est le

leur. Ils estiment important de se retrouver parmi les leurs, voire de reformer une communauté tibétaine. Une pratiquante BOQ croit que le simple fait d'être Tibétain suffit pour expliquer la présence des Tibétains au temple.

> **Participante:** They're there because they're Tibetans. (S3; Q3; 322)

L'appartenance des pratiquants BAT au Centre est largement liée aux rassemblements qui favorisent leurs retrouvailles. Pour ces gens, le défi consiste à s'ajuster aux différences qu'ils observent au centre Manjushri par rapport au lieu de culte qu'ils ont connu dans leur pays natal. De fait, la différence entre un centre bouddhiste en Occident qui est parfois desservi par un seul moine et un temple bouddhiste en Asie accueillant une communauté de moines bouddhistes est suffisamment importante pour que certains pratiquants ne s'y retrouvent pas au centre Manjushri. Ainsi, une pratiquante BAT explique qu'elle voit surtout ces différences, par exemple le fait que certains pratiquants soient assis au même niveau que les moines au lieu d'être installés plus bas ou de chaque côté de l'autel alors que ces places sont normalement réservées aux Géshés, ou que ce soit des laïcs et non pas des moines qui jouent la musique lors des cérémonies. Pour cette femme, l'autel semble être un métissage des traditions tibétaine et vietnamienne :

> **Participante:** Yeah. I mean, in Tibetan, you usually put fresh fruits and the butter lamps and everything, but you never really put the plastic flowers [rire]. I'm fine with that, it's just funny. (S10; T3; 266)

Malgré tout, le Centre est pour tous les pratiquants un lieu d'intérêt. Chacun des groupes constitue l'une de ses composantes. La présence des pratiquants BAT est pour certains des autres une marque d'authenticité et de légitimité du Centre, qui s'ajoute au fait que les moines sont tibétains, qu'on y parle le tibétain, qu'on y sert de la nourriture tibétaine, et que la décoration et d'autres représentations témoignent abondamment de la culture bouddhiste tibétaine.

Les moines sont reconnus par les pratiquants non seulement pour leurs nombreuses années consacrées à l'étude du bouddhisme dans des monastères tibétains et pour leur vie dans des communautés tibétaines depuis leur naissance, mais aussi par leur mandat, qui leur est donné par le dalaï-lama lui-même. Particulièrement pour les pratiquants BAT, le

fait que les moines soient des lamas tibétains fait toute la différence. Pour eux, Géshé-la apparaît un peu comme un rappel de leurs origines et de leurs traditions.

> **Participant:** I can say from my perspective, and I can also on the behalf of the community, I can quite confidently say that Geshe-la, his presence has a great impact on the people coming to the temple. Yes, definitely. Because I can tell you this by imagining the flip-side, you know. Imagining that there's a Vietnamese lama here, Geshe-la, here, and then if I were to tell the Tibetan people to come to the temple… you know, in some sense, the Tibetan people are very kind of like… What do you call this? They need their own lamas and gurus in order for them to be faithful, or, you know, in order for them to tempt to go to the temple, you know what I mean? [...] So his presence definitely has a deep impact on... for the community members to come here. And me, personally, too, yeah, definitely, yeah. Because, basically, I think that people can relate more to the religious faith, to Geshe-la being from the same religious, I mean being Tibetan Géshé-la and the tradition of and the habit of seeing Tibetan Geshe-las and lamas all the time... in their life-time, it's… he's basically… What do you call it? How can I put this? Basically, he reflects them. Being in the same memory, back in Tibet, seeing another lama here, you know, and they always have this kind of connection for them to be more willing to come to the temple as opposed to a Vietnamese lama. (S8; T1; 152 et 154)

La robe de Dharma constitue un élément distinctif pour les pratiquants BAV, tout comme la présence des lamas tibétains en représente un pour les pratiquants BAT.

3.6.3 L'histoire du Tibet, un héritage vivant au centre Manjushri

Le centre Manjushri incarne le bouddhisme tibétain dont il est possible d'en témoigner par les différentes activités bouddhistes et les nombreux objets de culte. Cette culture bouddhiste tibétaine, qui a fleuri pendant plus de mille ans au Tibet, a été transportée par des moines bouddhistes tibétain venus de l'Inde à la demande du dalaï-lama. À certaines époques, un quart de la population du Tibet se composait de moines et de nonnes, ce qui est considérable. De plus, la pratique spirituelle était considérée comme étant plus importante que toute autre activité quotidienne, même pour les laïcs. Un tel engagement était probablement lié directement au caractère pragmatique de la pratique, par laquelle les Tibétains apprenaient comment devenir des personnes meilleures en créant leur propre bonheur et/ou en se délivrant de la souffrance. Ici encore, on peut remarquer

que la pratique bouddhiste tibétaine crée un rapport de maître à élève, une relation de type enseignement/apprentissage[34].

Les adeptes de diverses origines parlent du Tibet. Ainsi, une pratiquante BOQ, qui est allée au Tibet, a trouvé que le peuple tibétain était rabroué par le peuple chinois. Elle se montre indignée de la situation actuelle :

> **Participante :** J'ai tout le temps... Jusqu'à à peu près l'année dernière, là, moi, je serais déménagée au Tibet puis j'aurais vécu dans une tente nomade avec des animaux, des yacks, dans des steppes, là, puis,...[ça] aurait été moi complètement, ça. Ça fait que... Mais là, j'ai pris une distance. Ça fait que... Par exemple, j'aimerais... Tu sais, je pourrais aller à Lhassa puis dire, OK, j'y vais pendant trois ans, je fais le cours de tibétain là-bas puis j'apprends, mais je sais que, que les étudiants qui sont là sont tellement surveillés que tu [en] viens qu'à ne pas avoir de contact réel avec les Tibétains, donc ça [ne] sert pas à grand-chose. Quand j'étais à, dans la partie de Lamdo, mais dont les Chinois[35] ne considèrent pas que c'est le Tibet, je suis allée même dans une université qui donne des cours de tibétain. Ça fait que je suis allée voir, je me dis, OK, c'est peut-être quelque chose que j'aimerais faire puis... mais tu es quand même dans une ville chinoise, tu sais. Je pense que c'est un peu... c'est une utopie. [...] Le Tibet est une utopie, c'est un[e] espèce de rêve qui n'est plus réel, là. Ça fait que... [...] C'est un rêve qui était... une vie qui était jusqu'en 1959 probablement, mais là, ça [a] tellement changé, ça me... Si j'étais là, je serais en prison parce que je [ne] serais pas capable de me conformer. J'étais là un mois, puis ça a été extrêmement difficile de me conformer. (S2; Q2; 142, 144, 146)

Quand le dalaï-lama est venu à Montréal, en septembre 2011, nous sommes allée l'écouter parler au Palais des Congrès et au Stade Uniprix. Pour cette occasion, plusieurs

---

[34] M. Ricard, *Chemins spirituels. Petite anthologie des plus beaux textes tibétains*, 2010, p. 18; K. Rinpoché, *La voie du Bouddha selon la tradition tibétaine*, 1993, p. 34-36; S. Rinpoché, *Le livre tibétain de la vie et de la mort*, 2005, p. 11-50.

[35] « Cependant, la loi chinoise contrôle strictement les religions, au Tibet comme en Chine et n'admet que des activités dûment enregistrées. Désormais, des comités d'administration sont installés dans les monatères, chargés de surveiller les moines et leurs activités; leurs membres sont pour partie désignés par les autoriés politiques, ils sont responsables devant elles du moindre incident et ils doivent leur faire rapport, y compris pour les admissions de novices. En effet, un quota de la population monastique est fixé pour chaque monastère et, à l'exeption des universités monastiques de Lhassa, il est interdit d'entrer dans les ordres ailleurs que dans sa région d'origine ». (A.-M. Blondeau, « Le bouddhisme des Tibétains », *Outre-Terre*, vol. 1, n°21, 2009, p. 141).

femmes d'origine tibétaine portaient des vêtements traditionnels. Nous avons été témoin d'une altercation opposant un homme d'origine chinoise et une femme d'origine tibétaine qui était vêtue de façon traditionnelle. Il semble bien que, même à l'extérieur de l'Asie, certains continuent de porter les conflits politiques du Tibet.

Une pratiquante BAT exprime sa vision de l'héritage tibétain à la suite de l'invasion de son pays d'origine par la Chine en 1959 :

> **Participante:** [...] So these texts, Tibet, why? Because we preserved it. Even if the... China took our… they can't do nothing. They burned our temples, they did everything, they destroyed… but then, it's still in us. They can't take this out [rire], you know, the belief, the faith, you know. This is because of the monks and the good teachers, it came from there. So that's why the Tibetan Buddhism is known, you know. And also, people sympathize [with] us, sympathize with us because of the political situation that we are, you know, all that, that also. But, main[ly], it's the teaching itself, which is, you know, not… How do we say? It's spotless. (S9; T2; 208)

Le bouddhisme tibétain s'est implanté à différents endroits au fil de l'histoire, de l'Inde au Tibet et du Tibet à l'Inde et au Népal. Dans leurs déplacements, les Tibétains ont dû consentir d'immenses efforts pour conserver leur culture, leur langue et leur religion. C'est aussi le cas depuis que le bouddhisme tibétain s'est implanté en Amérique, alors que les Tibétains doivent faire appel à leur mémoire collective afin que leurs traditions et leur pratique du bouddhisme tibétain survivent en terre d'émigration. Le temple est partout l'une des institutions importantes qui permet de perpétuer la tradition tibétaine, même en exil ou en contexte d'émigration. À Longueuil, le centre Manjushri ne peut qu'être influencé par l'histoire du Tibet puisqu'un moine desservant le Centre et quelques adeptes ont connu ce pays à l'époque précédant l'invasion.

3.6.4 Le Centre : un rôle d'enseignement

Les enseignements dirigés par les moines remplissent un double rôle. D'une part, ils enrichissent la pratique individuelle et contribuent à la rendre plus régulière. D'autre part, ils permettent que les adeptes soient une collectivité en apprentissage et formée

progressivement à développer une culture de la pratique qui leur est commune en dépit de la diversité des provenances ethniques et religieuses.

Les enseignements dispensés aux pratiquants bouddhistes sont soutenus par le lam-rim. Une pratiquante BAT explique l'origine et l'histoire de ce texte :

> **Participante:** And also mentally, before receiving these teachings, you also have to have a very good base of lam-rim teachings. Lam-rim practice [is] in yourself. What is lam-rim? Lam-rim is a teaching… if you translate the word lam-rim, it's by Atisa, you see, who started this teaching, who started this topic. Lam-rim means: the path, you know, path, long path. [...] So the lam-rim is very important. And lam-rim is also a way of meditating. Like, this is a teaching that actually started when Buddhism came into Tibet in the 7th century, 6th century… yeah, 7th century. [...] Tibetan Buddhist students… they were already sending Tibetan Buddhist students to India to study to universities, and these students were learning the languages, they were learning Sanskrit, Pali, you know, all the languages that Buddhism was taught in India, and they were coming back to India to teach, and so one of these students who [was] already there was sent to have Atisa brought to Tibet to reestablish Buddhism. And this Atisa is a very known teacher in India. Indians wouldn't want to go… to let him go because he was very known, but, at the same time, he was a very simple man, you know, he was like… He had all the charge of the monastery, he was like, you know… Usually, they have like the administration, you know, they… so he was all. And, at the same time, he was the teacher, so he was very much in demand there. [...] And, his deity… Atisa's deity was Tara, Green Tara. So he said, first he is going to have a divination with his deity and then, like as a learned master sometimes it looks like fables, but these are true, it's in the writings, in the books, in the teachings, in the text. And Tara appeared and what Tara divine was that: if he goes to Tibet, it's very beneficial for Buddhism and for the people of the snow, that's how they call it, the people of the snow, but himself, he is going to lose 20 years of his lifetime, lifespan, like that. So then, eventually, as Atisa, as he's a master, a realized being, he didn't think of himself, finally he decided to go. So, when he went, the first thing, he also has a little story like Buddha, he's a princely, a king, he's a prince from Bengal, his parents were a king and a queen from Bengal, so noble, nobles. So, Atisa, finally, he came to Tibet, and, when he arrived in Tibet, there were all the entourage of Tibetans waiting to have him, you know, receive him, and the first thing, and the receiving him, so there are a lot of details, forget all that. So, the first thing they asked as a teaching… the Tibetans asked was that: anything which has all the teachings of Buddhism in it and which can be done every day, you know. [...] So Atisa was very impressed, he said, he was thinking they would say: I want the toughest and the most sacred something. But here, it's anything simple, short, everything in

Rapport-Gratuit.com

> it and we can do every day. And that's where lam-rim started. (S9; T2; 32, 38, 42, 56, 58)

Un résumé du lam-rim est mis à la disposition des adeptes afin de faciliter leur compréhension des 24 enseignements de base sur lesquels ils sont invités à méditer, de manière toujours plus complexe au fur et à mesure qu'ils progressent :

> **Participante :** On a la bible, si tu veux, la bible bouddhiste, ça s'appelle le lam-rim. Puis, à chaque semaine, il y a une… J'aurais dû amener mon livre. Il y a un… Écoute, quand tu arrives, ils prennent un sujet puis ils l'expliquent. [...] Ça fait que c'est ça. L'enseignement, c'est ça. Ils prennent un sujet. Les sujets se suivent, naturellement. Pour être reçu moine bouddhiste comme Nicolas a fait, ça prend à peu près vingt ans parce qu'il y a une profondeur. Tu commences, mettons… Je vais t'expliquer un peu, OK? C'est en gros. Quand tu as fini tout le livre, il va recommencer, il va recommencer au début. Il va aller une couche en bas, [il] y a toujours une couche de compréhension que tu n'as pas. Ça fait que c'est ça qu'on fait. (S1; Q1; 166-168)

Ainsi, les moines présentent de façon progressive la philosophie bouddhiste et la manière de pratiquer la méditation.

> **Participante :** Bien, c'est… Les enseignements vont nous amener jusqu'à l'éveil, en fin de compte. C'est ça, le but. (S4; Q4; 6)

Plusieurs participants, toutes origines confondues, nous ont exprimé leur impression que le bouddhisme tibétain est pragmatique puisqu'il leur permet de mettre en pratique ce qui leur est enseigné au Centre. Parallèlement, certains d'entre eux parlent également d'une forme de pratique qui permet l'atteinte rapide de l'éveil. Le maître, le lama, enseigne aux pratiquants la voie vers l'éveil. Les adeptes se présentent aux enseignements afin de parfaire leurs connaissances en vue de trouver différents moyens d'atteindre la spiritualité intérieure inhérente au bouddhisme.

3.6.5 Le Centre : un lieu de rassemblement et d'ouverture

Le Centre constitue le lieu où se réunissent les personnes qui sont désireuses de pratiquer le bouddhisme tibétain. Cette pratique est centrée sur la compassion visant à

libérer tous les êtres vivants de la souffrance. Une croyance chez les Tibétains est que chaque être, dans une vie antérieure, a été la mère[36] d'un autre être :

> **Participante:** And the other thing is, Tibetan Buddhism, I mean, I think it's all Buddhism, we stress a lot on the sentient being as your mother. And the mother and all sentient being has been our mother. (S9; T2; 361)

En fait, pour un Tibétain, la croyance qu'une personne méchante a pu déjà être sa propre mère au sens de « maman » dans une vie antérieure excite le désir de compassion afin de la libérer. La pratique de la compassion se situe à la base du rassemblement et rejoint tous les êtres.

Les pratiques au Centre portent sur la méditation, les récitations de mantras, dont *Om mani padme hum*, le mantra de la compassion. Aussi, on se rassemble au Centre pour les fêtes religieuses telles que celle du Nouvel An et pour les puja, qui sont des cérémonies d'offrandes :

> **Participante :** Il va y avoir comme, mettons... Ils peuvent... C'est le don des mille chandelles ou c'est des choses comme ça. Quand tu regardes à l'entour dans le [sic] chose [autel], tu vois les petites statuettes? [...] Il y en a mille. Ça, ça été fait quand Khen Rinpoché est parti. Puis il est revenu à une date ultérieure puis ils ont dit : « OK, on lui donne. » Puis, ils en ont fait mille. Puis ils travaillent beaucoup, beaucoup après ça. [...] ça fait que, quand il est arrivé, c'était là pour lui. Un cadeau pour lui, pour le temple, pour nous autres. Fac que c'est ça. Il y a des choses qu'ils font comme celle-là. (S1; Q1; 176-180)

La pratique bouddhiste tibétaine comprend également une composante de groupe qui nécessite que les adeptes se réunissent pour l'avancement de celle-ci.

> **Participante:** And also, now, going back to when you said about the temple, [the] practices, when you go to the temple and we practice, it's in a group, so

---

[36] « Le Dharma : Il est doté d'une belle forme de mérite et de la sagesse, d'une parole qui répond aux espoirs de tous les êtres, et d'un esprit qui voit les deux vérités telles qu'elles sont. Aux pieds du maître incomparable, je me prosterne avec respect. Ils sont dotés d'une grande compassion tous les êtres comme des mères, d'une grande sagesse qui triomphe complètement des deux voiles, d'une grande persévérance pour atteindre l'éveil suprême, aux pieds de ceux dont la bonté est incomparable, je me prosterne avec respect [...] » (G. A, T. Loden, *La voie vers l'éveil dans le bouddhisme tibétain*, France, Tushita Publications, 2000, p. 1).

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

> there's much more energy. It's like a broom when you're cleaning. If you take… These are examples in the text; in fact, it's not my example [rire]. When the teachers teach, they give examples, and, when these examples come, the points are more in the mind, you know. (S9; T2; 182)

Le Centre se présente comme un lieu de rassemblement pour le groupe de pratiquants BAT qui se réunit en grand nombre lors de célébrations car ce rassemblement en lui-même fait vivre leur culture tibétaine.

Enfin, ce lieu de rassemblement est un lieu inclusif. Toute personne qui s'intéresse au bouddhisme tibétain peut participer aux activités du centre Manjushri, et ce, sans égard à sa langue, à son origine ethnique ou à sa religion antérieure. S'y rencontrent donc des pratiquants occidentaux et des pratiquants asiatiques d'origine tibétaine ou vietnamienne. Tous partagent cette compréhension que le Centre est ouvert à tous et chacun se sent entièrement légitimé de le fréquenter.

3.6.6 Administration du Centre

Afin de mieux connaître ce que vivent les pratiquants bouddhistes au sein du lieu de culte, nous livrons à présent leurs perceptions sur son fonctionnement et son administration. Le Centre, qui a été fondé en 1996, est un organisme privé religieux. Malgré nos tentatives pour interroger la propriétaire de l'immeuble, qui serait une pratiquante d'origine chinoise et qui entretient des liens avec les pratiquants BAV, ce ne fut pas possible. Nous avons rencontré l'un des deux moines du Centre, mais celui-ci nous a fourni très peu d'informations sur l'organisation administrative du Centre. Au moins avons-nous été autorisée à y conduire notre enquête.

Certains pratiquants considèrent le centre Manjushri comme étant vietnamien-tibétain en raison de l'importante contribution financière des familles vietnamiennes et de leur grande participation au Centre.

> **Participante:** But the rituals are not all [the] same, but they invite, you know, because… But the monks, the students… Why it became Vietnamese also is because when the monk was starting the temple, he had his own finances, and then the major help was also from the Vietnamese. [...] So that's why it became

> Vietnamese-Tibetan. [...] The monk had already started this small temple, but he wanted, they wanted… he had to move because the landlord had some problems. He started it [the temple]. But then, there were just one or two patrons who offered to help, you know, like at that time. [...]. (S9; T2; 405-415)

Sur le site internet du centre Manjushri de Longueuil, nous pouvons consulter et lire la courte biographie du moine sénior du Centre, Khen Rinpoché. Celui-ci a étudié au monastère à Sera Mey et a accédé au titre de Geshé Lharampa, l'équivalent d'un doctorat en philosophie bouddhique. Peu après, il a poursuivi des études tantriques et a été nommé abbé du monastère de Sera Mey par le dalaï-lama. Par la suite, Khen Rinpoché fonda le centre Manjushri.

> **Participante :** Le maître, c'est celui qui nous enseigne ici, c'est lui qui a parti le Centre ici. C'est le dalaï-lama qui a demandé à notre maître d'ouvrir des centres en Amérique. (S4; Q4; 30)

Le dalaï-lama est venu à quelques reprises au centre Manjushri. Ce fut le cas notamment lors de son passage à Montréal en septembre 2011; à l'occasion du grand rassemblement qui se tenait au Palais des congrès, juste avant de donner sa conférence, le dalaï-lama s'est déplacé au Centre pour bénir les pratiquants. Une fois au Palais des congrès, les maîtres du Centre ont alors joué des instruments typiques au bouddhisme tibétain et chanté l'une des prières que l'on récite au centre Manjushri.

3.7 CONCLUSION

Ce chapitre nous a permis de situer la pratique dans un endroit hautement symbolique, comportant des représentations religieuses bouddhistes tibétaines. Certains symboles tels que les huit offrandes sont reconnus par tous les pratiquants occidentaux et asiatiques; même si, dans la pratique ils sont utilisés à des degrés différents, tous ces symboles sont respectés et compris par chacun. Nous retenons que le Centre s'enracine dans la communauté des pratiquants et que ce lieu, tant par son fonctionnement que par son histoire et sa légitimité, devient un espace commun pour faire vivre la culture et la pratique bouddhiste tibétaines. Une absence de quelques mois au Centre ne semble pas briser l'acceptation et l'intégration des pratiquants au Centre.

Nous retenons également que les pratiquants exercent certains rôles et assument certaines tâches spécifiques pour le bien-être des moines et le bon fonctionnement du Centre. Ces rôles multiples peuvent être analysés comme des symboles de l'émergence d'une culture commune qui est propre au centre Manjushri. Chaque pratiquant s'engage à titre individuel dans une pratique commune au Centre et s'engage collectivement à développer un *nous* qui est porteur de sens. Nous émettons l'idée que l'importance des moines, leur légitimité et leur respect à l'égard des enseignements du dalaï-lama contribuent en partie au développement d'une culture de la pratique propre au centre Manjushri. Nonobstant leur origine, tous les pratiquants acquièrent de nouvelles connaissances, développent de nouveaux savoir être et s'enrichissent individuellement tout en faisant vivre le fait tibétain collectivement.

Dans le chapitre suivant, nous allons nous intéresser à la pratique individuelle bouddhiste tibétaine chez les pratiquants, aux transformations personnelles, sociales et culturelles que ces derniers ont vécues et aux formes d'appartenance culturelle.

Tenter de changer le monde en se transformant individuellement peut sembler difficile, mais c'est la seule façon. - dalaï-lama[1].

CHAPITRE 4 - RÉSULTATS

4.1 INTRODUCTION

Le présent chapitre s'intéresse aux divers groupes de participants bouddhistes de notre étude fréquentant le centre Manjushri et au discours qu'ils tiennent sur les thèmes suivants : la pratique bouddhiste (individuelle et collective), la transformation (personnelle, sociale, culturelle) et l'appartenance culturelle. Afin de bien situer le lecteur, nous développerons le sens que notre étude accorde à ces trois concepts clés.

La rencontre de cultures amène les pratiquants des trois groupes à se retrouver en contact avec de nouvelles manières de faire et de penser, ce qui nous interpelle dans la compréhension de la culture de la pratique bouddhiste au centre Manjushri. L'expérience de ces adeptes nous permettra de mieux saisir comment ils conjuguent l'existence de deux aspects culturels : l'appartenance à leur culture d'origine (québécoise, vietnamienne, tibétaine), et le fait d'apprivoiser, de s'approprier une nouvelle culture, laquelle, aux fins de la présente thèse, est la pratique bouddhiste tibétaine dans un centre de pratique bouddhiste situé au Québec. L'analyse des pratiques individuelles et collectives nous permettra de dégager des formes d'appartenance à la culture du centre Manjushri.

---

[1] http://www.evolution-101.com/pensees-sur-la-transformation-de-soi/.

4.2 PRÉSENTATION DES TROIS CONCEPTS CLÉS

4.2.1 Pratique

La pratique, qui représente l'activité religieuse[2] du pratiquant, autrement dit le comportement de l'adepte lié à sa pratique du bouddhisme tibétain, peut prendre l'aspect d'un comportement observable, et, selon ce que ce dernier qualifie d'activité bouddhiste, elle peut aussi prendre la forme d'une démarche à l'intérieur de lui-même. L'activité religieuse peut également témoigner des transformations et de l'appartenance culturelle. Ainsi, interrogés sur leur pratique et leurs transformations (c'est-à-dire les changements qu'ils ont apportés à leur vie depuis qu'ils pratiquent le bouddhisme au Centre), les adeptes nous livrent un discours riche qui va au-delà des questions qui leur sont posées, ce qui nous a permis de faire ressortir d'autres éléments intéressants de notre point de vue, notamment les représentations qu'ils se font de la pratique bouddhiste. En somme, ils partagent ensemble une pratique qui leur est commune et qui sert de référent.

> Les pratiques, conçues comme la *maîtrise pratique* qu'ont les membres de tel groupe social, segment ou sous-culture des schémas de conduite, de perception et de jugements implicites propres à leurs milieux sociaux familiers, n'ont pas besoin ni d'être l'objet de réflexion, ni d'être communiquées de façon explicite pour fonctionner effectivement[3].

Or, l'adepte du bouddhisme développera une pensée plus concrète à partir notamment des pratiques en place et de la culture du Centre et, par la suite, il viendra à son tour les alimenter en les reproduisant et en contribuant à leur transformation. Ainsi, il élabore une conception du fonctionnement commun, qui est la pratique socio-culturelle cultivée par le groupe de pratiquants à partir de communications interpersonnelles significatives[4].

---

[2] Notion empruntée d'A. Piette, *La religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*, 1999, p. 7-35.

[3] C. Pereira de Sa, « Sur les relations entre représentations sociales, pratiques socio-culturelles et comportement », *Texte sur les Représentations Sociales*, vol. 3, n° 1, 1994, p. 2.

[4] C. Pereira de Sa, 1994, *op. cit.*, p. 1-2.

4.2.2 Transformations

La notion de transformation retenue pour cette thèse comprend les changements, aux plans personnel, social et culturel, qui ont été notés et identifiés par les participants eux-mêmes après un contact avec le bouddhisme. Ce contact peut être décrit comme étant une activité bouddhiste, en présence ou en l'absence d'autres adeptes, dans un lieu pouvant être commun ou privé, réservé ou non à la pratique[5]. Les transformations s'insèrent dans un processus dynamique caractéristique du groupe à l'étude. La présente thèse cherche à identifier et connaître ces diverses transformations personnelles, sociales et culturelles survenues chez les pratiquants dans l'intention de brosser un portrait plus complet de la culture de la pratique bouddhiste.

Lorsque nous parlons de transformation chez un individu, soit la transformation personnelle, nous abordons le changement intrinsèque à une personne en raison d'un processus où ce même individu interagit avec un système culturel de sens[6]. L'identité d'une personne se construit en fonction de certains facteurs, soit l'identité des acteurs en relation, les contextes et la pertinence de ces contextes aux yeux des acteurs et le sens accordé par l'acteur à son vécu en raison de la construction identitaire en cours entre les acteurs[7]. L'intérêt de cette thèse réside dans le rapport d'un groupe de pratiquants avec le bouddhisme et les autres groupes d'adeptes, rapport qui, selon le participant lui-même, entraîne une transformation personnelle. Or, le changement intrisèque à la personne a lieu lorsque l'expérience vécue est pertinente et associée à une interaction entre un sujet et un

---

[5] Dans le cadre de cette thèse, une activité bouddhiste ou la pratique bouddhiste est une action, visible ou non (par exemple, la méditation ou la récitation de prières), qui est pratiquée seul ou en groupe dans un endroit réservé pour la pratique, mais parfois, pour toutes sortes de raisons, dans un lieu non prévu à la pratique (par exemple, la récitation d'un mantra pour une mouche tuée dans un lieu public).

[6] T. Kristensen, « The micro- and macro-levels of co-creation: How transformations change people's preferences », *Open Source Business Resource*, 2009, p. 25-29.

[7] A. Mucchielli, *L'identité*, 2009, p. 39.

objet. L'identité d'une personne, à l'instar de la pratique et la culture, apparaît comme un phénomène qui est en perpétuelle redéfinition, et elle peut être changeante selon diverses situations. L'identité se présente également comme un concept qui est difficile à circonscrire, en raison notamment de la perception que peut avoir l'acteur des nombreux éléments de son environnement, lesquels sont de surcroît reliés entre eux dans « des réseaux relationnels par des processus eux-mêmes relationnels »[8].

La transformation sociale renvoie aux changements sociaux en lien avec un état social choisi. Pour vivre une telle transformation, un individu doit s'associer à un groupe tout en se distançant à quelques égards du groupe d'origine et en demeurant un être distinct[9], et les membres du groupe doivent en retour valider cet individu à titre de membre. L'acceptation au sein du groupe dépend d'une négociation entre les individus, et de la reconnaissance des différences interpersonnelles permettant une véritable coexistence[10]. Dans la transformation participative, un équilibre entre l'apprentissage, la sensation physique et le soutien de personnes d'expérience permet à l'individu de comprendre[11]. Notre étude cherche à connaître les transformations sur le plan social, notamment les changements des rôles sociaux, des référents sociaux et des activités sociales, qui ont eu lieu en raison de la pratique du bouddhisme tibétain au centre Manjushri (soit la transformation par la participation au bouddhisme) et lors d'un contact avec les pratiquants d'autres origines.

---

[8] A. Mucchielli, *op. cit.*, p. 38.

[9] P. Kaufman, « Learning not to labor: How working-class individuals construct middle-class identities », *The Sociological Quarterly*, vol. 44, n° 3, 2003, p. 481.

[10] C. Castoriadis, « Transformation sociale et création culturelle », *Sociologie et sociétés*, vol. 11, n° 1, 1979, p. 47.

[11] T. Kristensen, « The micro- and macro-levels of co-creation: How transformations change people's preferences », *Open Source Business Resource*, 2009, p. 25-29.

La transformation culturelle constitue la résultante des contacts entre les divers groupes et implique un changement dans l'agir concret des membres d'un groupe dans un contexte particulier[12]. Ce changement est l'effet de l'acculturation qui est « l'ensemble des phénomènes qui résultent d'un contact continu et direct entre des groupes d'individus de cultures différentes et qui entraînent des changements dans les modèles (patterns) culturels initiaux de l'un ou des deux groupes »[13]. Lorsqu'il y a intégration de groupes de différentes origines au sein d'un même lieu, il est probable, bien que ce soit à des degrés différents, qu'ils soient transformés par la culture d'autrui et exercent une certaine influence sur celle de l'autre[14]. Il s'agit donc de conserver certains aspects d'une culture tout en y introduisant de nouveaux aspects d'une autre culture, sans pour autant perdre la culture initiale[15]. Or, la culture du Centre se caractérise non seulement par des règles et des procédures, mais aussi par les agissements des individus et est définie par l'ensemble des comportements récurrents du groupe qui déterminent le fonctionnement habituel.

4.2.3 Appartenance culturelle

L'appartenance culturelle consiste en l'acquisition de certains traits culturels et d'un sentiment d'appartenance s'appuyant sur des éléments objectifs et subjectifs[16]. Cette

---

[12] F. Dupuy, « La transformation culturelle », Intervention dans le cadre de la 8ème conférence des Talents de la Relation Clients sur le thème Cultures et service : la culture de service et la symétrie des attentions sont-elles universelles?, Pullman Paris Bercy, Paris, le 23 octobre 2014.

[13] D. Cuche, *La notion de culture dans les sciences sociales*, 1996, p. 54.

[14] M. Micone, « Intégration et transformation culturelle », *Québec français*, n° 90, 1993, p. 99.

[15] M. Grenon, « La notion d'acculturation entre l'anthropologie et l'historiographie », *Lekton*, vol. 2, n° 2, automne 1992, p. 13-15.

[16] « Quelle que soit l'approche, la délimitation des unités d'appartenance, qu'il s'agisse d'appartenances territorialisées ou sociales (à des groupes religieux, ethniques, professionnels...), apparaît comme un préalable à une réflexion sur la production de l'identité. Dans les travaux qui portent par exemple sur la notion de pays — en Limousin, dans le Var, le Valois, le pays d'Arles... — la démarche consiste à définir des unités d'appartenance territoriales et sociales en sélectionnant un certain nombre de traits culturels — indicateurs, marqueurs, référents identitaires — qui renvoient à des appartenances objectives ou subjectives. L'examen de la répartition de ces traits culturels (pratiques linguistiques, pratiques festives, comportements

Rapport-Gratuit.com

notion renvoie au fait d'agir conformément à la culture de l'ensemble du groupe, soit notamment du Centre, et sert de repère aux pratiquants, dont les comportements traduiront la norme de vie du groupe, c'est-à-dire la culture de la pratique au centre Manjushri. L'appartenance culturelle comprend une concordance importante entre les activités (c'est-à-dire bouddhistes), les relations interpersonnelles et les référents culturels permettant d'attribuer un sens à l'identité collective. Les formes d'appartenance culturelle en tant que traits culturels ne peuvent pas être analysées indépendamment du système culturel auquel elles appartiennent[17]. C'est pour cette raison que nous avons voulu chercher à comprendre l'héritage spirituel, la structure interne et l'organisation du centre Manjusrhi dans le but de mieux cerner son fonctionnement.

4.3 RÉSULTATS

La prochaine partie du chapitre comprend les résultats qui seront présentés sous forme d'une description ordonnée par thèmes (pratique, transformations, appartenance culturelle) pour chacun des groupes à l'étude, et ce, afin d'identifier ultimement la contribution de chaque groupe à la culture de la pratique du Centre. Le discours des pratiquants sera mis en commun avec d'autres sources d'information. La triangulation[18] permet de confirmer des résultats en montrant qu'ils vont dans le même sens et ne se contredisent pas. Les sources ayant permis la triangulation sont : le discours de l'un des

---

alimentaires, blasons populaires...), l'analyse de leur combinaison permettent de délimiter des aires d'appartenance, entités aux contours géographiques et sociaux variés qui servent de supports à la définition des identités. Ainsi défini, le local semble renvoyer à un microcosme, à un univers singulier plutôt qu'à un territoire bien délimité. En effet, la plupart des recherches sur l'identité locale montrent que se définir par rapport à un lieu, c'est surtout faire référence à une manière d'être au monde et aux autres, à un patrimoine culturel produit d'une histoire et d'expériences de la vie quotidienne. » (D. Chevallier et A. Morel, « Identité culturelle et appartenance régionale », *Terrain*, n° 5, 1985, p. 4)

[17] D. Cuche, *La notion de culture dans les sciences sociales*, 1996, p. 113-116.

[18] M. A. Huberman et M. B. Miles (dir.), *Analyse des données qualitatives. Recueil de nouvelles méthodes*, 1991, p. 425-428.

moines ayant été formellement interrogé, certains documents distribués par le centre Manjushri, en particulier le livre *La Voie vers l'éveil dans le bouddhisme tibétain*[19], dont la lecture est fortement recommandée par le Centre, et nos propres observations à titre de chercheure. La triangulation viendra valider et appuyer les résultats. Également, nous présenterons, pour chacune des sections, les éléments communs et distinctifs aux trois groupes de pratiquants. Finalement, nous présenterons l'interprétation des résultats sous forme d'un modèle logique.

4.3.1 Premier objectif – La pratique bouddhiste

Repérer et comprendre les pratiques individuelles, celles de chacun des trois sous-groupes, et celles du groupe dans son ensemble qui sont présents au centre Manjushri.

Les thèmes abordés sont : les motivations sous-jacentes à la pratique, la mise en œuvre de celle-ci, les représentations que s'en font les pratiquants, ses facilitateurs et ses défis, et enfin sa portée. Nous présenterons les résultats dans l'ordre suivant lequel nous avons mené notre étude : Occidentaux d'origine québécoise, Asiatiques d'origine vietnamienne et Asiatiques d'origine tibétaine. Nous traiterons ces groupes séparément du fait qu'ils possèdent un passé bouddhiste différent - sans passé bouddhiste, avec passé bouddhiste vietnamien, avec passé bouddhiste tibétain - et nous tenterons d'identifier les caractéristiques spécifiques à chaque groupe. Par la suite, quand nous nous pencherons sur la culture de la pratique, nous serons en mesure de faire ressortir les ressemblances et les différences entre ces trois groupes.

---

[19] Livre sur lequel s'appuient les pratiquants du centre Manjushri et qui nous a été remis dès notre arrivée (G. A. T. Loden, *La voie vers l'éveil dans le bouddhisme tibétain*, France, Tushita Publications, 2000, 487 p.).

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

4.3.1.1 Pratiquantes bouddhistes occidentales d'origine québécoise (BOQ)

4.3.1.1.1 Motivations sous-jacentes à la pratique

Le groupe de pratiquantes BOQ se compose de quatre femmes sans passé bouddhiste. Leur démarche vers le bouddhisme tibétain ne semble pas avoir été réfléchie au préalable. Ces femmes n'ont pas adopté le bouddhisme afin de répondre à un besoin précis, même si elles portaient en elles une quête du sens de la vie. Sans chercher la meilleure offre, elles étaient ouvertes à une recherche de nature spirituelle. Diverses expériences ont suscité leur intérêt pour le bouddhisme : soit elles ont assisté à une conférence sur ce sujet dans une université, soit elles ont lu un livre sur le Bouddha, soit elles sont entrées par curiosité dans un centre bouddhiste au Québec, soit encore elles ont effectué un voyage en Asie et séjourné dans une communauté tibétaine. Les pratiquantes BOQ reconnaissent que, dès avant leur conversion au bouddhisme, elles se sentaient attirées par les traditions asiatiques.

Lors de la collecte de données, qui a été effectuée en 2011, ces femmes pratiquaient le bouddhisme, plus particulièrement tibétain, depuis plusieurs années, et ce dans le contexte d'une démarche de réflexion individuelle. L'une d'elles a fait un voyage au Tibet, qui constitue une province de la Chine, et a été profondément marquée par la culture, le mode de vie et les valeurs de cette région, qui avaient une grande signification pour elle. La vie nord-américaine ne correspond pas du tout à sa nature profonde et à sa vraie personnalité, selon elle. Ses lectures sur le bouddhisme et ses voyages en Asie l'ont conduite à chercher à entrer en relation avec des gens appartenant à une autre culture que la sienne. En fait, son attrait pour le Tibet était si fort que, jusqu'à tout récemment, elle se voyait vivre dans la steppe tibétaine avec les nomades, sous une tente, auprès de yacks. Toutefois, elle s'est vite trouvée confrontée à la dure réalité qui prévaut actuellement au Tibet. Ainsi elle souhaitait se rendre à Lhassa, capitale religieuse historique, pour y suivre des cours sur le bouddhisme, mais les étudiants étrangers y sont surveillés si étroitement par les autorités chinoises qu'il leur devient quasiment impossible d'avoir des contacts authentiques avec la population tibétaine ; cette femme a réalisé rapidement qu'elle ne

pourrait pas se conformer au mode de vie imposé par les Chinois aux Tibétains et a donc renoncé à son désir de s'installer à cet endroit.

Une autre participante a longtemps pratiqué le bouddhisme zen avant de trouver celui-ci trop simple et pas assez encadrant. En comparaison, le bouddhisme tibétain comporte un aspect intellectuel[20] plus prononcé et requiert énormément d'étude pour être bien compris. C'est le cas en particulier de la tradition Gelug[21], pratiquée au centre Manjushri[22]; son enseignement s'avère beaucoup plus systématique que celui du bouddhisme zen. Pour toutes ces femmes occidentales, le bouddhisme tibétain représente une forme très exigeante de pratique en raison des efforts à consentir pour bien comprendre ses enseignements. Le moine confirme les dires des pratiquantes BOQ en expliquant ce que les adeptes doivent faire afin que la pratique les conduise vers leur objectif et des résultats :

> **Moine :** Yeah, usually, we need to learn, then we need to meditate, then we need to pray, or these together. Is easier to result our goal. Only learn, you don't meditate, no result. Only pray, you don't meditate, no learn, also no

---

[20] Le livre *La voie vers l'éveil dans le bouddhisme tibétain* explique comment s'adapte la pratique en fonction des capacités intellectuelles des pratiquants; l'ouvrage « est divisé en trois parties qui correspondent aux capacités des êtres qui la pratiquent : les disciples de petite, moyenne ou grande envergure. La voie destinée à ceux de petite envergure commence par les sujets qui traitent de l'impermanence, de la souffrance ressentie par les êtres des trois états inférieurs, puis du refuge dans les trois joyaux et du karma. La voie destinée à ceux d'envergure moyenne contient les quatre nobles vérités et les douze liens interdépendants. La voie destinée à ceux de grande envergure contient les enseignements sur bodhicitta, les six perfections et surtout les enseignements sur la concentration et sur la sagesse qui perçoit la vacuité. Les pratiques du « gourou yoga » ainsi que les libertés et obtentions sont communes aux trois divisions » (G. A. T. Loden, *op. cit.*, p. 6).

[21] Tsong Khapa, qui a fondé l'école Gelug, est considéré avec Atisha « comme les principaux responsables du développement de cette lignée d'enseignements. Atisha fut le premier à condenser les enseignements essentiels du Bouddha selon une approche graduelle, et Tsong Khapa a grandement élaboré et élargi cette approche. Leurs textes sont la source principale des enseignements contenus dans ce livre » (G. A. T. Loden, *op. cit.*, p. 15).

[22] « Manjoushri avait prédit qu'il (Tsong Khapa) se manifesterait sous la forme d'un grand bodhisattva pour enseigner aux êtres vivants. Djé Tsong Khapa naquit en tant que grand bodhisattva et fut la manifestation de Manjoushri, le Bouddha de la sagesse et de Yamantaka, l'aspect courroucé de Manjourshri » (*Ibidem*).

> result. It's all three together. Then it's more like, a goal, a goal. It's a very different goal. Yeah, but whatever you wish, is easy to get. That's the reason. That's why you need to do, like meditate, or learn, then to pray, all is together. That's the cause and the condition. Or, alright, then they get the fruit. If they miss the cause, they don't get the fruit. Something like this. (S11; R1; 54)

Plusieurs raisons ont incité les pratiquantes BOQ à adhérer au bouddhisme. Issues de la tradition chrétienne, elles reconnaissent que les religions ont en commun plusieurs valeurs et principes fondamentaux, mais elles trouvent une certaine plus-value dans le bouddhisme. Elles se sentaient écrasées par l'Église catholique et voulaient sortir de son emprise. L'une d'elles affirme que, quand elle pose un geste incorrect ou mauvais pouvant générer un mauvais karma, il lui apparaît plus simple de se responsabiliser elle-même et de se servir de sa connaissance du bouddhisme pour retrouver son équilibre que de suivre une religion comme le catholicisme et passer obligatoirement par un intermédiaire, le prêtre, pour que Dieu lui pardonne sa faute. Par ailleurs, on trouve dans le bouddhisme la notion de karma[23], qui revient constamment dans le discours des pratiquantes. La pratique bouddhiste consiste à faire de bonnes actions afin de se créer un bon karma, et ce, dans le but de se libérer du cycle des renaissances. La perspective de la renaissance[24] joue un rôle déterminant dans la pratique d'une des participantes. Au demeurant, il s'agit d'un élément

---

[23] Le karma : « Après avoir pris refuge du plus profond du cœur, dans les trois joyaux du refuge, pour mettre réellement en pratique le joyau du Dharma, nous devons être attentifs au karma, c'est-à-dire à la loi de causalité. Littéralement, le mot *karma* signifie action, mais dans son emploi courant, il couvre à la fois les actions, l'empreinte qu'elles ont laissées sur l'esprit à cause des perturbations mentales et les effets de ses actions. L'empreinte désigne le lien qui existe entre une action et son résultat futur. Le karma constitue donc la loi de cause à effet et la production inévitable d'un certain résultat causé par toute action. La compréhension du karma est une clé qui nous permet de créer tout résultat positif que nous avons envie d'expérimenter dans le futur. [...] Tous les êtres, ainsi que leurs expériences du bonheur et de la souffrance et leurs environnements sont créés par le karma. Le bouddhisme ne reconnaît pas d'autre créateur. Tout est résultat direct du karma individuel et collectif des êtres. L'esprit, le corps, la personnalité, le bonheur, la souffrance et les circonstances propres à tout être résultent de son karma individuel. Les expériences et les environnements qu'ils partagent sont le résultat du karma collectif. Tous les mondes de l'existence cyclique et tous les univers qui en font partie ont pour cause le karma collectif de leurs habitants » (G. A. T. Loden, *op. cit.*, p. 165).

[24] « Nous sommes conscients de la certitude de la mort et de l'incertitude du moment de sa venue. Connaître le processus de la mort offre bien des avantages. L'un d'eux, et non des moindres, est de savoir à quoi s'attendre lorsque la mort arrivera. Savoir ce qui se passe au moment de la mort et au-delà élimine la peur et l'angoisse, la pire étant la peur de l'inconnu. [...] Après la mort, on entre dans l'état intermédiaire d'où l'on va prendre une nouvelle naissance. » (G. A. T. Loden, *op. cit.*, p. 231).

fondamental distinguant le bouddhisme du passé religieux chrétien des quatre pratiquantes occidentales.

La pratique vise aussi à s'ouvrir davantage aux autres, par exemple en rendant service comme le font les femmes BOQ quand elles participent aux corvées de cuisine ou de ménage au Centre bouddhiste. Nous avons interrogé le moine à ce sujet et celui-ci confirme la contribution des adeptes aux tâches du Centre :

> **Intervieweuse :** The assistance that you have from the practitioners, that's something,... we see that in India, right? All of the offerings, that's in the Buddhist tradition...
>
> **Moine :** Offerings?
>
> **Intervieweuse :** Offerings. For example, the people who come and they clean the temple.
>
> **Moine :** Yeah, this it depends on the people. Some people want to clean, offering. Some people don't want. It depends. Yeah. Some people are lazy. Some people want to do more, more, more, they like instinct. Understand? (S11; R1; 435-438)

Pour les pratiquantes BOQ, ceci favorise une diminution de l'ego. Pour le moine, c'est une question d'instinct ou de lâcheté.

Un élément unissant les femmes BOQ dans leur motivation à pratiquer le bouddhisme tibétain, c'est la personne du dalaï-lama.

> **Participante :** Il y a un petit temple[25] qui est proche de chez nous, puis, souvent, j'ai le goût d'arrêter, mais ce [n']est pas tibétain comme tel. Pour moi, c'est plus un... Pour moi, ce qui est à côté de chez nous, c'est plus un temple fait par des Québécois pour pratiquer la méditation et d'autres choses. Pour moi, le bouddhisme, j'associe ça au dalaï-lama; j'ai besoin d'avoir sa présence là dans le temple, ou une photo, ou quelque chose [...]. (S2; Q2; 186)

---

[25] Le lieu de culte est communément appelé « temple » par tous les pratiquants, y compris les Occidentaux, au lieu de « centre de pratique » comme nous y référons dans notre thèse.

Les pratiquantes ont été marquées par le dalaï-lama, que ce soit par son parcours de vie (sa formation assidue depuis son plus jeune âge, sa fuite du Tibet vers l'Inde), son message (la non-violence, la compassion, le respect de la vie, l'unité entre les peuples) et ce qu'il représente (un leader spirituel, la réincarnation du Bouddha de la compassion, la personnification du rêve tibétain). Pour elles, l'adhésion au bouddhisme tibétain tient en partie au fait qu'elles croient en la parole du dalaï-lama et accordent à ce personnage une grande importance.

Dans la même veine, toutes les pratiquantes vouent un très grand respect au moine attaché au centre bouddhiste Manjushri à cause notamment de ses vastes connaissances, de son statut hiérarchique et de sa personnalité. Le moine nous explique un peu son parcours passé :

Intervieweuse : How long ago have you been in Quebec?

Moine : Oh, maybe twelve years.

Intervieweuse : Twelve years?

Moine : Twelve years, yeah.

Intervieweuse : OK. Your entire education, you were educated in India?

Moine : India, yeah.

Intervieweuse : OK. And if you're called Geshe-la, it is because you…

Moine : From India…

Intervieweuse : …you've done all of your education in…

Moine : Yeah, yeah, yeah.

Intervieweuse : OK. And your monkhood? You became a monk in India?

Moine : Ah… No. The monk is… Oh, yeah, yeah, in India, yeah, Sera monastery.

Intervieweuse : OK. That's in the south of India, is that it?

Moine : South of India, yeah.

Intervieweuse : OK. And how did you come… or why did you come to Quebec? How did that…

Moine : Well, because my master was already here.

Intervieweuse : OK.

Moine : In the center.

Intervieweuse : He was already...? Your master?

Moine : Yeah.

Intervieweuse : OK. And he invited you?

Moine : Because he was… Many years, I studied in India. That's why. Yes, he was my teacher. (S11; R1; 5-26)

Les pratiquantes BOQ ont toujours la possibilité d'échanger avec le moine. L'une d'elles dit sentir qu'il est très avenant et toujours prêt à accueillir toutes les questions et à approfondir les questionnements sur le bouddhisme, et ce, en prenant en considération le niveau de pratique des pratiquants.

Participante : Puis le Bouddha, par sa très grande sagesse, il a donné des enseignements à tous les êtres : des êtres de petite capacité, des êtres qui sont plus capables, des êtres qui sont plus avancés. (S4; Q4; 52)

Le moine parle également de ce livre duquel proviennent ses enseignements, le lam-rim, adapté selon les trois niveaux d'enseignement en fonction des capacités du pratiquant.

Moine : No. The basis is you need to follow the rule, the book. This book is like many thousand [years]... They have... people have experienced their pure level. This is why this people practice this rule, they become in the higher level, reach enlightened, become nirvana, that's way, they have good way, we don't need to change. [...] They just follow. But we can explain, they have something, more easy, we can do. But the rule [is] taught, the road is the same way, we cannot make [a] new road. Same road, but you can explain more to make easy to understand. (S11; R1; 514, 516)

En fait, les pratiquantes BOQ voient le moine comme un homme très humain et très accessible, qui donne généreusement de son temps pour les aider à avancer dans leur apprentissage, et non pas comme un expert froid et distant qui, du haut de sa tour d'ivoire,

distille son savoir sans tenir compte de ceux qui le reçoivent. En fait, le moine le dit lui-même que la mission de centre Manjushri est d'aider les gens à pratiquer par l'enseignement :

> **Moine :** [The] goal, the people come to learn, to study. That's why. To study. To learn. To practice. [...] To [have a] better life. People... To help people. [...] This is [the] goal : help people. To show, like, explain. This is like... That's why we opened the centre. That's the reason, yeah. [...] To show them the good way. (S11; R1; 100, 102, 104, 106)

Au quotidien, la pratique du bouddhisme vise à apaiser l'esprit[26] selon les pratiquantes BOQ. Or, l'esprit constitue la source de l'expérience. Un état d'esprit calme favorise la méditation et rend les pratiquants plus disponibles et mieux disposés à améliorer leur pratique. Selon une pratiquante BOQ, le Centre la soutient dans son désir de changer son état d'esprit afin de remplacer ce qu'elle nomme « le mondain », qui ne la comble pas et qu'elle trouve décevant, par des activités ou des actions bénéfiques qui sont, selon ses croyances bouddhistes, meilleures à ses yeux. La pratique permet de prendre conscience des perturbations mentales qui agitent l'esprit[27]. Or, ce n'est pas tant méditer qui aide à se

---

[26] « Tout comme le moment présent dépend d'un moment passé et futur, cette vie aussi dépend de vies antérieures et futures. L'esprit, et par conséquent nos vies, sont sans commencement. L'esprit, ou la conscience, est clarté et connaissance par nature. Ce n'est pas la matière du corps physique. Il est impermanent, change constamment, à chaque instant, chaque seconde, chaque jour, chaque mois, chaque année. L'esprit de chaque personne a sa propre continuité. Notre esprit actuel est une continuité de l'esprit d'hier. Et cet esprit appartient à la continuité de l'esprit antérieur et ainsi de suite jusqu'à l'esprit qui a immédiatement précédé cette vie : celui de l'être de l'état intermédiaire. Ce dernier, à son tour, fait partie de la continuité de l'esprit de notre vie antérieure. Ainsi l'on voit que l'esprit est sans commencement car il dépend toujours de moments d'esprit s antérieurs. Du fait qu'il ait son propre continuum sans commencement, il n'apparaît pas de l'esprit de nos parents, et bien que le corps cesse de fonctionner au moment de la mort, l'esprit et le sens continuel de l'identité (ou soi) ne cessent pas. Ce sont ces choses-là qui continuent dans la vie suivante » (G. A. T. Loden, *op. cit.*, 2000, p. 5).

[27] « Les enseignements du Bouddha sont appelés Dharma. À quoi sert la pratique du Dharma et de la méditation? La pratique du Dharma va au cœur de l'aspiration et touche le besoin le plus fondamentalement des individus, de tout être vivant. Tous partagent le même désir sous-jacent, être pleinement heureux et éviter les souffrances; et dans ce domaine, tous les êtres vivants sont égaux. À un niveau fondamental, tout ce que nous faisons fait partie de notre quête d'un plus grand bien-être. Mais, en le cherchant dans les activités mondaines, nous ne réussissons qu'à créer encore plus de souffrance. Le Dharma nous montre la véritable

délivrer de cet état que vivre le plus possible dans l'esprit du bouddhisme, c'est-à-dire chercher à développer l'acceptation, la compassion et la patience entre les autres. Tout ceci requiert beaucoup de temps. Le but ultime de la pratique, guidée et soutenue par les enseignements et par la communauté de pratiquants, est l'atteinte de l'éveil.

Une des pratiquantes BOQ explique qu'une des raisons l'ayant conduite au bouddhisme tibétain, c'est ce qu'elle nomme « la psychologie du bouddhisme », selon laquelle l'être humain crée les conditions de son expérience; la seule façon de contrôler la situation consiste à devenir de plus en plus conscient de ce qui l'entoure. Une autre adepte affirme que plus sa pratique s'approfondit, plus elle se sent en contact avec le bouddhisme et plus sa foi se développe. Selon elle, la pratique lui fait du bien, influence sa vie et lui permet de continuer à avancer dans la voie qu'elle a choisie en dépit de sa compréhension limitée du bouddhisme, attribuable à la barrière de la langue et à la complexité des écrits bouddhistes. Appliquer les enseignements du Bouddha au quotidien aide à s'améliorer, à mieux se comprendre et favorise l'avancement de soi.

4.3.1.1.2 Mise en œuvre de la pratique

La pratique des pratiquantes BOQ passe par les enseignements transmis au Centre par le moine. Celui-ci appuie ses leçons sur le contenu du canon bouddhiste. Celles-ci doivent bien comprendre les enseignements afin de les appliquer. Mais long et ardu est le chemin de la compréhension.

Intervieweuse : When you teach to westerners...

---

source du bonheur. Il identifie la véritable source de notre souffrance et nous donne de nombreuses méthodes pour la vaincre. Du fait de l'insatisfaction et des perturbations mentales, nous sommes constamment agités et nous faisons rarement l'expérience de la moindre tranquillité. Nous cherchons constamment à vaincre les difficultés, même les plus petites. Nous n'avons jamais l'impression d'avoir suffisamment de bonheur et nous en cherchons constamment davantage. Ce dont nous manquons, ce sont des méthodes qui éliminent la souffrance et nous apportent ce bonheur. La pratique du Dharma rend cela possible. Nous pouvons développer notre esprit et éliminer la véritable cause de la souffrance, c'est-à-dire les états d'esprit négatifs, les perturbations mentales. En méditant, en familiarisant notre esprit avec des sujets positifs, nous pouvons obtenir le bonheur et nous libérer de la souffrance. » (G. A. T. Loden, *op. cit.*, p. 3).

Rapport-Gratuit.com

Moine : Hum, hum.

Intervieweuse : … do you have to make, do you have to explain it differently or do you have to... Would you explain it to Westerners the same way you would explain it...

Moine : Yeah, yeah, we follow the book.

Intervieweuse : You follow the book?

Moine : Yeah.

Intervieweuse : So it's the same?

Moine : Yeah, yeah, the same.

Intervieweuse : OK.

Moine : Yeah.

Intervieweuse : You don't make it easier or...

Moine : We can follow the book, but we can make it easy to understand.

Intervieweuse : OK.

Moine : More open.

Intervieweuse : OK.

Moine : More explain.

Intervieweuse : OK.

Moine : Yeah.

Intervieweuse : OK. So you are teaching from the book but you have to... you sort of make it...

Moine : Yeah, you can, yeah, you can more explain...

Intervieweuse : More accessible.

Moine : More detail, yeah. (S11; R1; 151-172)

Certaines croyaient que tout serait facile, or elles se sont rapidement rendu compte du temps et de l'énergie qu'il fallait consentir pour comprendre les textes. Quelques-unes se sont découragées mais, peu à peu, seules ou avec

> l'aide des autres membres de la communauté, elles ont fini par accepter de ne pas tout comprendre immédiatement et de suivre leur propre rythme d'apprentissage.
>
> **Participante :** [...] Puis on y va selon notre capacité, notre ardeur, notre motivation. C'est des choses qu'il faut essayer d'améliorer, la motivation, surtout si on comprend pourquoi on fait ça; bien, ça renforce la motivation, et c'est très important. (S4; Q4; 136)

Mais, même si les enseignements se révèlent compliqués et difficiles à assimiler, les éclaircies qui surviennent renforcent la motivation des pratiquantes, les encouragent à mettre ces enseignements en pratique et à avoir confiance en leur lieu de culte.

> **Participante :** [...] Ça faisait tellement longtemps que je [n']étais pas venue au temple, puis, [à] un moment donné, je me suis dit : « Il faut que je descende au temple, ça [n'a] pas d'allure, [il] faut que je descende au temple. » Ça fait que je descends. Puis là, j'arrive ici puis je me dis, en descendant, je me disais : « Je me demande où ils [en] sont rendus dans les enseignements. » Parce que là, ils font des enseignements chaque semaine, ça fait que je me demandais où [ils en] étaient rendus. Je me disais : « Je vais être toute perdue encore, c'est certain [rires]. » (S1; Q1; 334)

Une plus grande implication personnelle fait naître le besoin d'en connaître encore plus, d'où l'importance d'une pratique assidue et d'une présence plus régulière au Centre afin de comprendre les enseignements. Selon les pratiquantes BOQ, la pratique nécessite d'appliquer dans leur vie les enseignements reçus au Centre afin de valider leur pertinence.

> **Moine :** Practice is you learn. You learn and then you follow your action. [...] Like, for example, Buddhism say: "You don't kill. [...] You don't kill." Killing... [...] OK, we teach you don't kill, you kill, like this, after, you follow. [...] You don't kill, this is practice. [...] Right. This is practice. Same. If we teach you, you don't follow, you killing, you don't practice. You learn, but you don't practice. [...] You understand... [...] That's why, whatever they teaching, you follow. [...] This is what means practice. (S11; R1; 257, 259, 261, 263, 265, 267, 269, 271, 273)

Le moine encourage également les pratiquantes à faire preuve de sens critique, à expérimenter par elles-mêmes certaines situations et à conserver uniquement ce qui fonctionne pour elles.

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

> **Participante :** Il faut faire de la lecture pour vraiment comprendre, puis, si [il y a] un texte avec [lequel] on n'est vraiment pas d'accord, on a juste à demander à notre maître de nous expliquer, puis lui, [il] a des moyens habiles pour nous faire avancer. (S4; Q4; 26)

L'une d'elles affirme que le bouddhisme lui apparaît comme une religion raisonnable, pragmatique et scientifique non seulement parce qu'il permet d'expliquer les raisons de la souffrance, mais aussi parce qu'il prévoit des façons de s'en libérer.

Le centre Manjushri fait partie intégrante de la pratique des pratiquantes BOQ, mais à un degré et à une fréquence qui sont propres à chacune. Plus spécifiquement, le Centre agit comme un déclencheur et un canalisateur de l'intérêt pour la foi bouddhiste. Il aide à aller au-delà de l'apprentissage strictement livresque. Il offre aussi une guidance spirituelle adaptée aux besoins de chacun. En définitive, le Centre procure le soutien d'une communauté. Le bouddhisme ne reste donc pas une conception purement intellectuelle, il nourrit et structure la pratique. Enfin, le Centre est un important lieu de culture tibétaine grâce aux fêtes qui y sont célébrées et à la présence de Tibétains.

> **Moine :** Activity, yeah, activity. Usually, like regular activity, we have meditation class on the Wednesday night, and, Saturday, we have ritual, prayer, and different kind of prayers, and, the Sunday, we do like explain Buddhism philosophy. And these are like regular. Then, sometimes, we have special days like Buddhism, Buddha birthday or Buddha become enlightenment, these have many like special days they will do more activities. But regular, like these, yeah. (S11; R1; 48)

Un complément aux enseignements sous forme de document écrit est remis aux pratiquantes BOQ par le moine pour leur permettre d'approfondir leurs leçons selon l'intensité et la fréquence qui leur conviennent. Mais, fondamentalement, le plus important pour elles, ce n'est pas tant sa fréquence que la pratique elle-même. Au centre Manjushri, les pratiques régulières comprennent les enseignements, les puja, les méditations et les célébrations. Les pratiquantes s'y rendent selon leur intérêt, leur motivation et leur disponibilité. Certaines femmes s'astreignent à une pratique quotidienne rigoureuse qui peut leur demander une heure. L'une d'elles décrit ce qui se passe au Centre :

> **Participante :** Bien, on a les puja, comme on en a eu hier; c'est une guru puja. C'est une offrande au guide spirituel. [...] Oui, c'est l'assemblée des guides spirituels, ceux du passé aussi puis c'est comme une reconnaissance de tout ce que ces gens-là ont fait pour qu'on en vienne jusqu'à maintenant à faire du bouddhisme, bien à pratiquer le bouddhisme. [...] On a des puja aussi pour différentes... Il y a le Bouddha de la médecine, le Bouddha de la compassion... On peut faire des puja pour tout ça. On peut faire des retraites qui sont axées sur le thème qu'on choisit et puis, on fait des lectures, on fait des méditations, on fait des prières, et ça nous ancre encore plus dans notre... dans nos convictions. (S4; Q4; 64, 66, 70)

Les puja, qui sont des cérémonies d'offrande et d'adoration, sont toujours pratiquées en langue tibétaine ; nonobstant la barrière linguistique, toutes les pratiquantes y participent, et certaines d'entre elles témoignent que ces rituels possèdent un grand pouvoir. Les méditations se déroulant au Centre sont guidées[28]. Afin de souligner les anniversaires importants et certaines traditions, par exemple l'arrivée du Nouvel An tibétain ou la journée commémorative du prix Nobel du dalaï-lama, diverses célébrations ont lieu au Centre. On remarque alors un plus haut taux de participation des adeptes en général. La participation des pratiquantes BOQ dépend de certains facteurs, en particulier l'importance qu'elles accordent à ces cérémonies et le fait qu'elles leur accordent priorité sur d'autres activités en raison de la distance à parcourir pour se rendre au Centre. D'autres pratiquantes, en plus d'assister à ces cérémonies, prennent part à des activités hebdomadaires au Centre.

Après avoir suivi les enseignements et participé aux activités régulières, les personnes souhaitant approfondir leur pratique et possédant certaines connaissances de base sur le bouddhisme peuvent recevoir une initiation par un maître. Celle-ci permet de

---

[28] « La méditation est le processus par lequel on habitue son esprit aux objets vertueux. Du fait que la vertu ou les états d'esprits positifs sont sources de tous les bonheurs, chaque fois que nous pratiquons la méditation, encore plus de bonheur entre dans notre vie. En gros, il y a deux types de méditation : la méditation stabilisatrice et la méditation analytique. Dans la méditation stabilisatrice, l'esprit devient calme en se concentrant sur un point, sur un objet particulier. La méditation analytique, elle, se sert de l'analyse pour arriver à une conclusion claire. De nombreux grands maîtres du passé ont expliqué les bienfaits d'alterner méditation stabilisatrice et méditation analytique. Cette dernière permet à un objet vertueux d'apparaître clairement et de façon complète à l'esprit. » (G. A. T. Loden, *op. cit.*, p. 5).

passer à un niveau plus élevé de pratique tout en recevant la bénédiction du maître. Parfois, l'initiation est requise pour pouvoir prendre part à une retraite. La retraite est centrée principalement sur l'approfondissement des enseignements déjà connus et sur de nouveaux apprentissages. Elle comprend des pratiques coutumières, dont les puja. Comme le dit une adepte, la retraite permet de dégager l'esprit des petits et des gros voiles qui l'obstruent. Enfin, les pratiques de purification rassemblent habituellement beaucoup de monde. Elles visent à aider à se débarrasser du karma négatif provenant des actes mauvais qui ont été posés dans la vie présente ou dans une vie antérieure. Ces pratiques revêtent une importance déterminante dans le bouddhisme.

Au centre Manjushri, outre la pratique en commun, on peut observer aussi une pratique individuelle. Les pratiquantes y reçoivent des conseils sur la manière de pratiquer à la maison[29]. En d'autres mots, la pratique enseignée au Centre soutient celle qui se fait à domicile ; la mise en pratique des enseignements se prolonge à l'extérieur du Centre et se perpétue dans le temps, et ce, même si la personne ne s'y rend pas régulièrement. Au Centre, on peut se procurer un résumé de quelques pages concernant l'aménagement d'un espace de pratique à domicile et des indications sur la fréquence de pratique suggérée (deux fois par jour, le matin et le soir). Les participantes appellent cet espace « leur autel »; celui-ci peut prendre différentes formes, de la simple commode dans une pièce ou une pièce

---

[29] « Les pratiques préparatoires : Pour se préparer à la méditation, six pratiques sont considérées comme excellentes. Faites avec attention, elles permettront d'établir un bon état d'esprit pour aborder l'objet de la méditation. Pour organiser une réception, il faut faire des préparatifs; de la même manière, le succès de la méditation dépend, lui aussi, de six préliminaires. 1) Nettoyer le lieu de méditation et y placer les représentations du corps, de la parole et de l'esprit de Bouddha. 2) Placer harmonieusement, sur l'autel, des offrandes qui n'ont pas été obtenues frauduleusement. 3) S'asseoir dans la posture en sept points de Vairochana sur un siège confortable. Avec un état mental particulièrement vertueux, prendre refuge, engendrer l'esprit d'éveil, etc. 4) Visualiser le champ d'accumulation de mérite. 5) Offrir la prière en sept branches et le mandala qui réunissent l'essence des pratiques d'accumulation de mérites et de purification. 6) Requérir les bénédictions du champ de mérite et fondre son continuum mental avec le Dharma, selon les instructions orales du maître. [Exemple] Nettoyer le lieu de méditation : Au lever, la première activité est de se laver les mains et le visage. Après cette toilette, on se rappelle la Doctrine en pensant : « Je viens de purifier toutes mes pensées et actions négatives ». Puis, on nettoie le lieu de méditation (etc.). » (G. A. T. Loden, *op. cit.*, p. 62).

entière consacrée exclusivement à la pratique. Dans tous les cas, c'est un lieu paisible et considéré intime :

> **Participante :** [...] Ma fille dit toujours que, quand on rentre dans la pièce, tu sens une légèreté, puis ça sent bon, ça sent l'encens. C'est paisible là-dedans. [...] (S1; Q1, 298)

Ce lieu permet aux pratiquantes de simplement être, tout en prenant conscience de leur état à ce moment précis. Parfois, l'endroit est gardé secret, placé à l'abri des regards. L'autel contient un certain nombre d'objets de culte recommandés pour la pratique quotidienne selon les besoins de l'adepte; les objets que les participantes considèrent importants sont la photo du dalaï-lama, des thangkas (peintures sur toile), des chandelles, de l'encens et des bols d'eau. L'autel, par sa présence symbolique, joue un rôle significatif dans la vie des pratiquantes, peu importe qu'elles y pratiquent physiquement ou non. Il leur permet d'atteindre un certain état d'esprit. L'une d'entre-elles fait remarquer que sans l'autel, un grand vide règne dans la maison. Les rituels associés à la pratique devant l'autel comprennent des séances de méditation et des prosternations. Les thèmes de la méditation (la colère ou la mort, entre autres) et ses formes (visualisation de déités, récitation de mantras, notamment) portent sur des questions d'intérêt pour le pratiquant et peuvent varier d'une personne à l'autre. La méditation permet à qui s'y consacre d'améliorer ses tendances négatives et de déceler ses perturbations mentales. La pratique individuelle se termine par le don à autrui et à l'univers de tout ce qui est bon en soi.

Ces femmes parlent également d'une pratique individuelle et de nature personnelle qu'elles modulent à leur façon; elles conçoivent la pratique au sens large, comprenant la pratique au Centre et celle à la maison. Elles ne dévoilent pas leur pratique bouddhiste au premier venu en raison, d'une part, de sa nature très personnelle et, d'autre part, de leur crainte d'être stigmatisées par leur entourage. La pratique est personnelle parce qu'elle a été choisie, qu'il existe plusieurs façons de l'aborder et que chaque pratiquante adopte des engagements différents tels que la récitation de mantras ou la méditation sur des sujets précis, en fonction de facteurs comme le niveau de pratique, le temps disponible, ou du karma. La personne se pose des questions afin de comprendre des points de la pratique qui

ne sont pas clairs pour elle. La lecture peut aussi rendre la pratique plus facile. Deux pratiquantes BOQ s'intéressent à la langue tibétaine dans le cadre de leur pratique personnelle; une d'elles le parle et récite ses sadhanas (pratique visant l'atteinte d'un but spirituel) dans cette langue.

Les pratiquantes BOQ parlent des conséquences de ne pas pratiquer quotidiennement. La pratique est un engagement personnel, et de même la reconnaissance du fait qu'on n'est pas toujours en mesure de la réaliser. Les pratiquantes ne se sentent pas toutes obligées de la même manière d'effectuer une pratique régulière et prescrite, et elles ne se sentent pas toutes coupables au même degré lorsque leur pratique individuelle se fait moins assidue. Ainsi, une adepte avoue qu'elle pratique rarement mais qu'elle se sent bien avec son choix. D'autres, en revanche, doivent se convaincre intérieurement que si elles ne font pas leurs dévotions aussi souvent qu'elles le voudraient, ce n'est pas grave, qu'elles ne sont pas des êtres parfaits et qu'elles ne seront pas punies; et ce, même si un tel relâchement, très rare, est causé par un empêchement majeur, par exemple une maladie. Les pratiquantes mentionnent ressentir un vide quand elles ne pratiquent pas, cette activité leur manque. Une des pratiquantes BOQ dit éprouver alors une impression de stagnation.

Par ailleurs, pratiquer le bouddhisme en Occident n'est pas simple[30]. Les pratiquantes BOQ parlent des divers obstacles qu'elles rencontrent au quotidien. Pour elles, la pratique bouddhiste enseignée au Centre est authentique car elle découle du canon

---

[30] « Dans les pays occidentaux, on ne parle pas beaucoup du lien entre cette vie et les vies passées et futures. On ne comprend pas bien la réincarnation. C'est en fait très difficile de concevoir les vies passées et futures parce qu'elles représentent un objet de connaissances très subtil et très éloigné. De vie en vie, il y a un changement complet de corps, de pays, d'espèce ou d'univers. Et, comme nous avons des difficultés à nous souvenir des événements qui ont eu lieu dans cette vie, il n'est pas surprenant que très peu de gens soient capables de se rappeler des vies antérieures qui remontent loin dans le temps. De plus, la transition entre les vies est difficile et il y a de nombreux voiles qui nous empêchent de voir directement les vies passées et futures. Pourtant, même si nous ne sommes pas capables de les percevoir, nous avons vécu de nombreuses vies et nous allons encore renaître, encore et encore dans l'avenir. » (G. A. T. Loden, *op. cit.*, p. 4-5).

bouddhiste, auquel le moine se réfère[31]. Un des facteurs ayant la plus forte incidence sur la pratique réside dans l'écart entre le temps requis pour apprendre convenablement la pratique et celui disponible pour cet apprentissage. Le moine reconnaît le manque de temps chez les pratiquants :

> **Intervieweuse :** You are only teaching a little bit of what you know? Because you know...
>
> **Moine :** Yeah, yeah. They have many books that are more important to look at.
>
> Intervieweuse : Ok.
>
> **Moine :** Short one, they take, I give, for people here.
>
> Intervieweuse : Ok.
>
> **Moine :** Not all book, they have no time.
>
> **Intervieweuse :** It's too complicated.
>
> **Moine :** Too complicated.
>
> **Intervieweuse :** But, from what you see, the practice is the same.
>
> **Moine :** Yeah, yeah, yeah.
>
> **Intervieweuse :** Here or in a temple, hum, in a monastery...?
>
> **Moine :** Practice is the same.
>
> **Intervieweuse :** The practice is the same.
>
> **Moine :** The heart is the same. (S11; R1; 240-253)

---

[31] « La Voie vers l'Éveil a été présentée aux occidentaux d'après les sources tibétaines traditionnelles. Les sources authentiques qui y figurent sont inscrites dans une bibliographie détaillée. Les citations des grands traités tibétains et indiens des soutras du Bouddha ont été choisies pour leur impact et leur propos dans une démarche spirituelle actuelle. Elles ont été soigneusement traduites d'après le tibétain par souci d'exactitude. Ce sont des mots qui ont inspiré et guidé les bouddhistes pendant des siècles. » (G. A. T. Loden, *op. cit.*, vii).

Les pratiquantes mentionnent le grand nombre de leurs engagements liés à leur famille et leur travail, qui occupent une grande part de leur temps. Pour elles, le défi réside dans leur capacité d'adaptation, c'est-à-dire dans leur habileté à harmoniser efficacement les obligations du style de vie occidental et leur choix de pratiquer le bouddhisme tibétain. À cela se greffe la double exigence au plan personnel de ne pas imposer leur choix à autrui ni d'empiéter sur la vie de leur entourage. Par conséquent, les pratiquantes BOQ doivent pratiquer à des moments qui ne perturbent personne et conjuguer les exigences de leur pratique et leurs autres engagements. Une pratiquante nous explique que, pour y arriver, elle doit faire sa méditation pendant son trajet en autobus vers son lieu de travail.

Aux difficultés qui sont posées par la pratique quotidienne personnelle s'ajoutent les défis occasionnés par la pratique communautaire au Centre. Plusieurs pratiquantes ont un problème de déplacement (long trajet, temps nécessaire, coût), ce qui les oblige à faire des choix qui, au bout du compte, influencent et modulent leur pratique. Certaines habitent loin du Centre et se trouvent dans l'impossibilité de participer aux activités régulières hebdomadaires et aux activités en soirée pendant la semaine. Même si le Centre tente d'ajuster ses horaires afin de mieux accommoder les pratiquantes, il n'en reste pas moins que celles-ci, dès leur retour à la maison, sont confrontées à leurs responsabilités familiales (préparation des repas, surveillance des devoirs des enfants, et autres) et à leurs autres activités. Pour toutes ces femmes, la famille passe avant leur pratique, d'autant plus qu'elles se sentent appuyées en ce sens par le moine.

4.3.1.1.3 Représentations de la pratique

Les pratiquantes BOQ ont une représentation de la pratique bouddhiste mettant l'accent sur la nature réflexive de celle-ci, sa sensibilité envers autrui et sa valorisation des bonnes actions. Elles se sentent encouragées à s'interroger, à remettre en question les enseignements et à approfondir et bonifier leur réflexion grâce à la lecture de divers textes bouddhistes. Ainsi, qu'elle soit assidue ou sporadique, la pratique constitue un mode de vie ; sans prendre toute la place, elle les habite. Enfin, la pratique exige non seulement l'étude et la réflexion, mais aussi des actions concrètes. Une pratiquante BOQ explique :

> **Participante :** La pratique est facile quand tu la mets en pratique. Ta pratique est facile quand tu la mets en pratique. Si tu fais simplement l'étudier puis la laisser de côté, bien, tu vas agir comme tu agissais avant, tu [ne] te poseras pas plus de questions, puis tu vas te dire : « Le bouddhisme, c'est innocent parce que, regarde, je [n']ai pas changé, tout est pareil, la merde me tombe dessus. » Puis bon. Tandis que, quand [tu] arrives puis... c'est ça, quand [tu] arrives puis tu [la] mets en pratique, que tu... que tu regardes le fond de tout ça, c'est simple. C'est là que tu vois que, c'est quand on dit : « Regarde, [il] y a une personne qui est... peut-être, qu'[elle] a fait des choses qui peuvent être considérées méchantes, [mais] t'as-tu déjà marché dans ses souliers à cette personne-là? Peut-être qu'[il] y a une raison à ça. » C'est ça qu'[ils] t'enseignent ici. (S1; Q1; 16)

La pratique est soutenue par des concepts bouddhistes dont la notion de karma, aussi appelée « loi de cause à effet ». Le karma est l'idée voulant que notre vie présente soit la résultante de nos vies antérieures et ait un effet déterminant sur nos vies futures. Dit autrement, nous récoltons aujourd'hui le résultat de tous nos actes passés et déterminons nos vies futures par nos actions actuelles. Par ailleurs, le karma renvoie à la notion de libre-arbitre, qui donne à chacun le pouvoir d'agir sur sa propre vie : on peut influencer son karma dans un sens positif ou négatif. Toutes les pratiquantes font référence à ce principe et s'emploient à le mettre en œuvre dans leur vie. Une pratiquante BOQ explique dans ses mots sa compréhension de la notion de karma :

> **Participante :** Tout dépend du karma, tout va avec le karma. Donc, c'est à peu près ça. Moi, je vois ça comme ça. Si je fais aux autres ce que je veux qu'on me fasse à moi, ça devrait bien fonctionner. [Il] y a des fois où ça ne fonctionnera pas. [Il] y a des fois, c'est vrai que ça [ne] fonctionne pas; tu peux être gentille avec quelqu'un puis il va t'envoyer promener. Mais, il [ne] faut pas que tu t'arrêtes là parce qu'on [ne] rencontre jamais une personne sans raison, il y a toujours une raison quelque part, que ce soit une raison négative, que ce soit une raison positive. Moi, j'ai appris ça ici. (S1; Q1; 8)

En vertu de la loi karmique, toute action, selon qu'elle soit bonne ou mauvaise, entraînera une conséquence positive ou négative dans cette vie ou dans celles à venir. À ce sujet, mentionnons brièvement qu'il est possible d'expliquer les actes nuisibles au karma par le concept des trois portes, en l'occurrence le corps, la parole et l'esprit. À ce sujet, une pratiquante BOQ dit qu'il est très important de surveiller ces portes par où peuvent pénétrer

Rapport-Gratuit.com

les perturbations (la malveillance, le mensonge, le vol, etc.); selon cette pratiquante, cette surveillance est faite par ce qu'elle nomme le pilote de l'esprit de la personne.

Pour arriver à relever les défis posés par la loi du karma et contrer les conséquences néfastes des actes négatifs, les pratiquantes trouvent le soutien nécessaire dans les trois joyaux[32], à savoir le Bouddha, le Dharma et la Sangha[33]. Prendre refuge[34] constitue une protection contre la souffrance afin de s'en libérer et de trouver le vrai bonheur sous la guidance d'un maître spirituel. Pour les pratiquantes BOQ, prendre refuge symbolise devenir bouddhiste, mais cela n'empêche personne s'en abstenant de pouvoir néanmoins se considérer bouddhiste. Quoi qu'il en soit, toutes les pratiquantes BOQ, à un moment ou à un autre, ont voulu prendre refuge.

Certains traits personnels communs aux pratiquantes BOQ les aident à mener à bien leur pratique. Elles sont dotées d'une grande capacité d'écoute, sont assidues dans leurs dévotions, affichent au quotidien une attitude positive et considèrent leur prochain comme un être qui est fondamentalement bon. Pour ces pratiquantes, le plus important, c'est d'être une bonne personne, la meilleure qu'elles puissent être, et ce, dans tous les gestes qu'elles posent envers autrui au quotidien. La pratique permet de mettre de l'avant des notions essentielles et très importantes pour les pratiquantes. Ainsi, toutes nous parlent du caractère sacré de la vie et de la compassion à l'égard de tous les êtres vivants. Or, ces notions s'entrecoupent, en ce sens que chaque vie – humaine, animale, végétale – a une grande importance, qu'il existe une solidarité entre tous les êtres, et que tous les êtres font partie

---

[32] *Cf.* lexique.
[33] *Cf.* lexique.
[34] *Cf.* lexique.

du cycle des renaissances. En vertu du principe d'équanimité[35], tous veulent pour tous non la souffrance, mais le bonheur.

Les pratiquantes BOQ se sentent imputables de leurs actions. En s'adonnant à leur pratique, elles développent une plus grande sensibilité à l'égard d'autrui. Elles s'efforcent de se mettre à la place de l'autre pour mieux comprendre ses comportements et ses paroles et, par voie de conséquence, agir envers lui comme elles souhaiteraient qu'on le fasse envers elles. En fait, c'est ce respect pour le prochain qui pousse ces pratiquantes à adopter un ton modéré dans leurs propos et à ne pas dévoiler leur pratique bouddhiste par crainte d'influencer le karma d'autrui. Cette attitude permet aux femmes pratiquantes de surmonter les difficultés qu'elles rencontrent dans leur vie, ce qui les conduira un jour à la libération. Au centre Manjushri, le respect entre les pratiquants est palpable. Selon une adepte, la pratique ne doit ni déranger qui que ce soit, ni empiéter sur la vie familiale ; comme on l'a vu précédemment, la famille représente la priorité pour toutes les pratiquantes BOQ.

Bien qu'elles partagent une pratique commune au centre bouddhiste Manjushri, les pratiquantes BOQ ont une représentation pesonnelle du bouddhisme. Toutes ont évoqué leur foi chrétienne antérieure quand elles faisaient référence au bouddhisme. Pour elles, le bouddhisme joue sans contredit un rôle religieux. L'une d'elles explique qu'elle était catholique de naissance mais non pratiquante, et que, actuellement, elle se considère

---

[35] « Si nous ne développons pas une attitude égale envers chaque être vivant, il n'est pas possible de faire apparaître l'esprit d'éveil. Pour cette raison, développer l'équanimité est un préliminaire essentiel à la méthode de bodhicitta [sera expliqué plus loin] en six causes et un effet. [...] Pour méditer sur l'équanimité, il faut visualiser tous les autres êtres répartis en trois groupes. Directement en face de soi, nous imaginons les étrangers, c'est-à-dire les êtres envers lesquels nous nous sentons neutres. Légèrement à gauche, nous visualisons tous ceux que nous considérons comme des amis, c'est-à-dire les parents, les amis et tous ceux dont nous nous préoccupons. À droite, nous visualisons nos ennemis, c'est-à-dire tous ceux envers lesquels nous avons des sentiments hostiles, avec lesquels il est difficile de communiquer. Les étrangers sont l'objet de notre indifférence ou de notre ignorance, les amis l'objet de notre attachement, et les ennemis l'objet de notre aversion et de notre colère. Si nous analysons ces catégories, nous allons trouver que les ennemis deviennent des amis parce qu'ils nous aiment, nous adulent, nous sont agréables. Les amis deviennent des ennemis parce qu'ils nous critiquent, nous blessent, nous font du tort et font des choses que nous n'apprécions pas. Les étrangers restent des étrangers parce qu'ils nous font ni bien ni mal. » (G. A. T. Loden, *op. cit.*, p. 283).

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

bouddhiste pratiquante. Le bouddhisme est intégré dans le quotidien d'une autre : son existence est centrée sur sa pratique, qui a contribué à changer son attitude à l'égard des choses et sa façon d'aborder la vie; dans sa vie depuis plus de la moitié de son existence, le bouddhisme représente pour cette femme une façon de vivre.

Toutes les pratiquantes BOQ ont parlé de l'aspect intellectuel du bouddhisme tibétain. Elles s'intéressent aux enseignements bouddhistes, plus particulièrement à leur interprétation et à la manière de les mettre en application. Deux participantes se distinguent par leur grande attirance pour la culture tibétaine. Parmi elles, l'une, dont la pratique est devenue davantage orientée vers la culture tibétaine que vers la religion, croit en la renaissance et se considère plus bouddhiste que catholique; sa croyance bouddhiste est une conviction personnelle et son intérêt pour le bouddhisme est de nature culturelle; pour elle, la culture tibétaine et la religion bouddhiste tibétaine ne sont qu'une seule et même chose en ce sens que les célébrations ne peuvent être dissociées de la religion ou de la culture mais participent des deux à la fois. L'autre s'est fait des amis tibétains à l'extérieur du Centre; elle a appris à parler leur langue et elle suit les coutumes tibétaines; pour elle aussi, le bouddhisme tibétain est inextricablement lié à la culture tibétaine.

Certaines pratiquantes BOQ conçoivent le bouddhisme à la fois comme une religion et comme une philosophie. Selon elles, la pratique entraînerait une évolution dans la façon de vivre le bouddhisme comme philosophie de vie, laquelle se transformerait en religion au fil du temps. Selon une pratiquante, les gens font eux-mêmes leur religion, et ce, selon leurs capacités personnelles et leur compréhension des choses. Pour une autre, le bouddhisme peut être envisagé comme une philosophie de vie puisque les pratiquants peuvent le moduler et qu'il est appelé à changer au fur et à mesure que la personne avance dans la connaissance.

4.3.1.1.4 Facilitateurs et défis de la pratique

Les pratiquantes BOQ mentionnent certains éléments clés contribuant à rendre leur pratique plus facile. Tout d'abord, au centre Manjushri, le maître spirituel joue un rôle crucial puisqu'il aide la pratique à prendre forme et facilite l'approfondissement de la foi

bouddhiste en appuyant son enseignement sur la doctrine du Bouddha. Le maître veille à répondre au désir de connaissance et au besoin de guidance des pratiquantes BOQ.

> **Participante :** Oui, ça, c'est officiel, je vais dire comme on dit, c'est ici le *mother node*, c'est ici que tu prends tous tes renseignements, toutes tes choses. Eux autres [les moines], peuvent te simplifier une pratique. Il y a des prières que tu vas lire qui… Tous les livres que tu vois là, c'est tout l'enseignement au bouddhisme, OK? C'est des longues pages, puis c'est écrit en tibétain. Tout ça, c'est l'enseignement au bouddhisme. [...] OK? Là-dedans, [il] y a des prières qui peuvent durer des heures de temps. Eux autres [les moines], vont la résumer en une feuille. (S1; Q1; 400 et 402)

Celles-ci considèrent le maître comme un bon enseignant, qui soutient la pratique tant au centre qu'à la maison et est capable de leur expliquer des notions essentielles, ce qui facilite leur pratique. La confiance dans le maître est une condition essentielle pour tirer profit de ses leçons et croire que ses demandes sont faisables et justifiées. Aux yeux des pratiquantes, tous les enseignants tibétains sont remplis de compassion et d'amour et font preuve d'équanimité envers autrui. L'attirance pour le dalaï-lama et la volonté d'être comme lui constituent une grande source de motivation pour les pratiquantes BOQ. En somme, le Centre et le maître représentent des éléments essentiels de la rencontre des pratiquants bouddhistes.

Selon ces femmes, la pratique est secondée par la communauté de pratiquants au Centre, qui entérine et soutient la façon de faire du Centre. Elles évoquent la force des liens qu'elles ont tissés plus particulièrement avec certains adeptes, qui deviennent des confidents, les aident à fortifier leur pratique grâce à la confiance qu'ils ont en elles, facilitent l'expérimentation par la méthode essai et erreur, et représentent une source d'informations fiable sur le bouddhisme tibétain. Dans une difficulté liée à leur pratique, les pratiquantes BOQ font appel à deux groupes de soutien; deux s'adressent à des pratiquants bouddhistes et les deux autres s'en remettent aux pratiquants BAT. Pour ces femmes, les deux groupes sont très semblables sous le rapport des valeurs et du style de vie, mais, en matière de bouddhisme, la référence incontournable, ce sont les Tibétains. La communauté d'adepte aide la personne à devenir bouddhiste sans devoir s'en cacher ou

s'en justifier. C'est dans cet environnement structuré que les pratiquantes BOQ aspirent au partage d'un même bonheur et à une société meilleure.

La pratique se ressent forcément des perturbations de la vie quotidienne et il est difficile alors de demeurer dans un esprit de paix. Dans ces moments troubles, les pratiquantes trouvent particulièrement pénible la relecture des enseignements bouddhistes et leur mise en pratique. Par exemple, lorsqu'il leur apparaît difficile de pardonner ou d'avoir recours à la résolution de conflit, elles doivent s'aider à sortir du conflit en se replaçant dans une perspective plus large, qui englobe la vie présente ainsi que les vies futures. Cependant, il arrive que ce soit la pratique elle-même qui décourage les pratiquantes dont inscrire dans leur vie quotidienne la pratique de la méditation, par exemple. Celles-ci doivent alors se rappeler que la pratique est la voie, et qu'il leur faut se référer aux experts si elles vivent des difficultés. Finalement, le choix de garder sa pratique secrète même à ses proches peut créer de l'isolement. Quoi qu'il en soit, pratiquer le bouddhisme demeure très exigeant et, malgré maintes années de pratique, certaines pratiquantes se considèrent encore comme des débutantes.

4.3.1.1.5 Retombées de la pratique

La pratique bouddhiste a des retombées, notamment dans la façon dont les pratiquantes BOQ voient l'existence, et dans la vie de leurs proches et de leur entourage. Deux d'entre elles ont dit clairement leur profond désir d'avoir des funérailles selon les rites du bouddhisme tibétain. L'une d'elles a explicitement demandé à ses parents, qui sont de confession catholique, qu'on fasse la lecture d'un extrait du *Livre des morts tibétain* à ses funérailles au lieu de réciter le *Je vous salue Marie*, une prière catholique. L'autre souhaite elle aussi suivre cette voie car elle croit que ce rituel facilite la libération de son

esprit[36] dans le passage de cette existence à une autre. Toutefois, l'une des deux croit fermement qu'en dépit de sa bonne volonté et de tous ses efforts, elle ne parviendra jamais à devenir bouddhiste à 100% car, à ses yeux, le bouddhisme tibétain est intimement lié à la culture tibétaine, qu'elle commence à peine à apprivoiser; elle pense qu'il lui faudrait adopter le mode de vie des Tibétains (par exemple, vivre parmi eux et comme eux, parler et lire dans leur langue, ne pas consommer de viande, entre autres) pour espérer un jour assimiler peut-être 5% de la pratique.

Toutes ont fait part de leur respect pour les opinions émises par leur entourage concernant le bouddhisme. Parfois, elles partagent leurs croyances bouddhistes avec des personnes extérieures au Centre. Souvent, elles s'aperçoivent que la population manifeste une grande méconnaissance du bouddhisme et entretient des croyances négatives à son sujet; par exemple, bien des gens croient que le bouddhisme est une religion sectaire. Cependant, les pratiquantes parlent volontiers de leur pratique à ceux qui veulent en savoir davantage, et le résultat est que certains ont commencé à nuancer leur jugement. Ces femmes prétendent que leurs familles ont bien accepté leur adhésion au bouddhisme et que, de manière générale, tout se passe dans le respect.

Les pratiquantes BOQ parlent également des impacts de leur pratique sur leurs enfants. L'une d'elles a élevé sa fille dans le bouddhisme car elle vivait en couple avec un homme occidental pratiquant la religion bouddhiste, et cette fille, devenue adulte, est bouddhiste.

> **Participante :** Yeah, she's a product of that [rires], that relationship [avec un ex-conjoint]. [...] Yeah. And we reinforced each other's interests. [...] I mean,

---

[36] « Comprendre le processus de la mort, en simulant la mort dans la méditation, permet de se familiariser avec ses étapes. Nous pourrons alors reconnaître les expériences mentales et physiques, internes et externes, qui se produiront au moment de la mort et accueillir tout ce processus avec un état d'esprit plus stable, moins désorienté et, par conséquent, avec moins de peur. Avant et pendant leur mort, les pratiquants avancés utilisent ce processus à l'aide de certaines techniques de méditation du vajrayana pour atteindre l'éveil. Cela provient de ce qu'ils se sont accoutumés aux stades de la mort et aux expériences associées à chaque étape » (G. A. T. Loden, *op. cit.*, p. 231).

he's still involved, and I'm still involved. [...] And, she's still involved, my daughter.

Intervieweuse: Is she a Buddhist?

Participante : Yeah, oh yeah. (S3; Q3; 276, 278, 280, 282-284)

Une autre adepte, un temps mariée à un Tibétain, souhaite inculquer à leur fils la connaissance du bouddhisme tibétain. Les deux autres pratiquantes, qui ont commencé leur pratique du bouddhisme alors que leurs enfants avaient déjà atteint l'âge adulte, essayent de leur transmettre certains enseignements qu'elles considèrent importants afin de les aider à être de meilleures personnes.

Participante : [Il] y a toujours une raison, [il] y a toujours, toujours une raison. J'essaie d'enseigner ça à ma fille, puis, de plus en plus, elle le voit, de plus en plus, elle le réalise que : « Oui, c'est vrai, maman, [tu] as raison, parce que cette personne-là m'a tapé sur les nerfs. Là, je me suis dit : « Bon, regarde, il doit y avoir une raison pourquoi elle me tape sur les nerfs ou pourquoi elle est en travers de mon chemin ». Puis c'est ça. Je trouve ça important.

Intervieweuse : Il y a une transmission, à ce que j'entends, qui se fait à ta fille?

Participante : Oui, mais très, très, très délicatement. Depuis le temps que je suis ici, elle n'est pas convertie, puis ce [n']est pas ça que je veux faire non plus. Elle commence peut-être à avoir un petit penchant, un ou deux degrés, pas plus que ça; de là [à ce] qu'elle vienne à une pratique, ce [n']est pas important pour moi qu'elle le fasse ou qu'elle [ne] le fasse pas, ce [n']est pas grave, [mais] qu'elle devienne une bonne personne, ça, c'est important, puis ça va rester comme ça. Elle a 29 ans [rires], tu sais [ce que je] veux dire, elle a un bon bout de chemin de fait. (S1; Q1; 326-328)

Toutes ces pratiquantes contribuent à propager leur pratique en vivant en conformité avec les principes bouddhistes et en s'occupant avec compassion et bienveillance des êtres qu'elles côtoient. Ainsi, l'une dit que, si elle parvient à rendre une personne heureuse, son action s'étendra et bénéficiera à d'autres.

4.3.1.2 Pratiquants bouddhistes asiatiques d'origine vietnamienne (BAV)

4.3.1.2.1 Motivations sous-jacentes à la pratique

Le groupe de pratiquants BAV comprend deux hommes et une femme ayant choisi d'adhérer au bouddhisme tibétain. Pour eux, la démarche vers le bouddhisme tibétain était

réfléchie puisque, depuis leur naissance au Vietnam, ils étaient bouddhistes mahayanistes. Au moment de la collecte de données, en 2011, ils pratiquaient le bouddhisme tibétain au Centre depuis longtemps, les deux hommes depuis son ouverture 15 ans auparavant et la femme depuis 10 ans. Ils ont opté pour le bouddhisme tibétain pour ce que cette variante offrait de plus que le bouddhisme vietnamien transmis par leurs parents.

Un premier pratiquant BAV ne distingue pas entre les diverses formes de bouddhisme car, selon lui, ces dernières ont plusieurs points en commun dont certaines déités, même si leurs noms diffèrent selon la forme considérée. Toutefois, ce pratiquant montre une attirance particulière pour le bouddhisme tibétain, car même si les bouddhismes vietnamien et tibétain visent l'atteinte de l'éveil, celui-ci permet d'y parvenir plus rapidement. La différence, selon lui, se situe surtout sur le plan des rituels : dans le bouddhisme tibétain il y a le tantrisme, alors que dans le bouddhisme vietnamien il y a plus de sutras (écrits de nature spéculative ou d'ordre philosophique). Cependant, ce participant constate que peu de pratiquants au Centre suivent la voie rapide du Vajrayana[37]; du reste, il lui apparaît clairement que tout le monde ne peut s'y engager parce que, pour cela, il faut avoir un bon karma. Il précise que même certains maîtres ne pourraient accéder à la voie rapide à cause de leur karma. Pour lui, il est lui-même un être choisi et, par conséquent, il a tout ce qu'il faut pour emprunter la voie tantrique. Le tantrisme, qui nécessite

---

[37] « Le Vajrayana : Après nous être correctement entraînés aux pratiques de motivation inférieure, intermédiaire et supérieure et nous être pleinement accoutumés à l'esprit d'éveil et à la pratique des perfections, après avoir développé une patience et une persévérance prêtes à œuvrer pendant des éons pour le bien d'un seul être vivant et après avoir constaté qu'actuellement notre capacité d'aider les autres est très limitée par rapport aux infinies qualités des bouddhas qui sont bénéfiques à tous les êtres selon leurs besoins, nous pouvons aspirer à atteindre l'éveil le plus rapidement possible afin d'apporter le maximum de bienfaits aux autres. Telle est l'attitude nécessaire pour s'engager dans la voie rapide du vajrayana [...]. Pendant cet éon apparaîtront mille bouddhas universels dont Shakyamouni n'est que le quatrième. Il a enseigné la voie rapide du vajrayana, appelée aussi tantrayana ou mantrayana, ce qui signifie mantra secret ou véhicule secret. Il se peut que deux autres bouddhas de cet éon enseignent également le vajrayana, mais cela reste incertain. Il n'est pas spécifié dans les enseignements tantriques s'ils enseigneront le vajrayana ou non, mais la logique voudrait qu'il en soit ainsi puisqu'ils ont dédié leurs mérites de la même manière que le Bouddha Shayamouni. En outre, l'opportunité de pouvoir actuellement recevoir des initiations et de s'engager dans la voie rapide est extrêmement rare et précieuse. » (G. A. T. Loden, *op. cit.*, p. 483).

l'obéissance de l'élève à son maître, constitue le plus haut et le plus efficace niveau de pratique pour atteindre « la bouddhéité », bien que ce soit aussi le moins pratiqué.

Le second pratiquant BAV dit apprécier que, dans le bouddhisme tibétain, on trouve une explication pour toute chose grâce à l'utilisation de la logique et de la réflexion, ce qui constitue pour lui une importante source de motivation. Selon lui, le bouddhisme tibétain permet de comprendre tout phénomène ou à tout le moins donne des éléments de réponse en facilitant la compréhension, et ce, selon le niveau de pensée ou d'élévation spirituelle du pratiquant. Dans le bouddhisme tibétain, la clé de la réussite repose dans la volonté d'apprendre et dans la capacité de concentration (ne pas laisser divaguer sa pensée). Toujours selon cet adepte, l'apprentissage se fait par la pratique, qui s'effectue notamment par la réflexion, et la réflexion entraîne la capacité de changement, ce qui aide la personne à avancer. En résumé, le bouddhisme permet au pratiquant de valider les enseignements au moyen de l'expérience personnelle.

La pratique de la pratiquante BAV trouve son origine dans le bouddhisme vietnamien dans lequel elle fut élevée, et le bouddhisme tibétain. Pour elle, les objectifs du bouddhisme tibétain sont plus nobles que ceux qu'on retrouve dans la forme de bouddhisme auquel elle adhérait. La grande différence est celle-ci selon elle : le bouddhisme tibétain permet de se libérer soi-même et d'atteindre la « bouddhéité » pour aider les autres dans la vie présente[38], tandis que l'objectif, dans le bouddhisme vietnamien, est de parvenir à une prochaine existence qui sera plus heureuse. Cette femme a rencontré

---

[38] « La motivation qui sous-tend la pratique détermine si elle fait partie du petit véhicule qui conduit à la libération ou du grand véhicule menant à l'éveil. Se concentrer sur l'impermanence tout en cherchant le renoncement à l'existence cyclique et la libération est une pratique du petit véhicule. La concentration sur le même objet mais en cherchant l'obtention de l'éveil pour sortir tous les êtres vivants de l'existence cyclique et les conduire à la libération est une pratique du grand véhicule. Quelles que soient les pratiques du Dharma dans lesquelles nous nous engageons, même celles du vajrayana, comme la visualisation des déités ou la récitation de mantras, font partie du petit véhicule si elles sont motivées seulement par le renoncement et n'aboutiront qu'à la libération. Cependant toute pratique accomplie avec la motivation de bodhicitta d'échapper à l'existence cyclique et d'atteindre l'état de bouddha pour le bien de tous les êtres vivants est une pratique du grand véhicule. La bodhicitta [esprit d'éveil, en sanskrit, qui est l'unique entrée dans le grand véhicule] est la pratique principale du grand véhicule ou du bouddhisme mahayana et le point essentiel des enseignements du Bouddha. » (G. A. D. Loden, *op. cit.*, p. 259).

le dalaï-lama, qui est, d'après les écrits bouddhistes, la réincarnation du Bouddha de la compassion, et elle ne peut en faire abstraction; elle se doit de ne pas errer sur des chemins sans issue et de suivre la voie où la bénédiction du dalaï-lama lui ouvre la porte de la « bouddhéité ». Selon ces trois pratiquants BAV, le bouddhisme tibétain permet à chacun de se faire sa propre idée de la réalité en vivant par ses expériences sans croire d'emblée tout ce que les gens disent.

Tous les pratiquants BAV disent leur besoin de se tourner vers un bouddhisme visant davantage le bien-être de tous les êtres vivants. L'un d'eux reconnaît s'éloigner peu à peu du bouddhisme vietnamien, qui lui apparaît égocentriste. Or, la principale motivation de ces pratiquants est de dédier leur pratique à tous les êtres du samsara – les êtres vivants et sensibles – pour leur venir en aide et atteindre la « bouddhéité ».

> **Participante :** La pratique, ça, ça demande de la motivation. La motivation est très importante parce que, si la motivation est mauvaise, la pratique n'a pas de sens. Alors, la motivation, c'est que : je pratique pour quoi faire? C'est pour donner à un être, aux êtres, à tous les êtres; ce n'est pas aux humains, mais pour tous les êtres du samsara. [...]. (S6; V2; 2)

Dans la pratique bouddhiste tibétaine, l'attention particulière portée à ce que vivent les autres permet de mieux les comprendre et de les juger moins négativement. Un des adeptes mentionne que sa pratique vise le développement de la compassion pour tous les êtres vivants et la compréhension de leur souffrance; ce qui le pousse à prendre position contre la chasse et la pêche de loisir, dont le but ne consiste pas seulement à subvenir aux besoins alimentaires. Pour enrayer les mauvaises pensées qui l'assaillent, ce dernier puise dans la force commune des êtres, incluant celle du Bouddha et celles des bodhisattvas.

Pour arriver à aider tous les vivants et atteindre la « bouddhéité », l'adepte doit se libérer du samsara, c'est-à-dire du cycle (la roue) de l'existence. Un des grands enjeux ici tient au fait que, dans l'existence humaine, le plaisir donne le goût de renouveler le plaisir, ce qui crée un cercle vicieux contribuant à perpétuer le samsara. Un des moyens utilisés par la pratiquante BAV pour contourner cette difficulté consiste à participer à la vie culturelle vietnamienne mais en refusant de prendre part à certaines activités qu'elle juge mondaines, par exemple la danse, le chant et le magasinage, qui représentent à ses yeux

Rapport-Gratuit.com

une perte de temps. Cette adepte consacre toutes ses énergies à sa pratique quotidienne (méditations, séances d'étude, prières, etc.) pour se rappeler des enseignements du bouddhisme tibétain et les garder purs. Le moine a remarqué une différence dans la pratique d'adeptes asiatiques et occidentaux :

> **Intervieweuse :** OK. And who do you think... Who comes mostly?
>
> **Moine :** Hum... Depends... Like praying is many more like the Vietnamese. Teaching is like more like Canadian, Québécois. Yeah, something like this.
>
> **Intervieweuse :** OK. So it's varied.
>
> **Moine :** Yeah, many people from different countries, they come.
>
> **Intervieweuse :** OK. How about the Tibetans? Do they come?
>
> **Moine :** Tibetans also. They are, like, more pray.
>
> **Intervieweuse :** They come more for the prayers?
>
> **Moine :** For the prayers, yeah.
>
> **Intervieweuse :** OK. Less for the teachings?
>
> **Moine :** Less. They like... Asian people more pray, western more learning. Yeah, like this. (S11; R1; 129-138)

La pratique bouddhiste tibétaine est intimement liée à l'enseignement dispensé par le moine du centre bouddhiste Manjushri. Le maître joue un rôle primordial dans la pratique des pratiquants BAV, notamment dans la perspective de parvenir à l'éveil. Pour l'un des deux pratiquants BAV, la communication dans la compassion avec le moine constitue une aide plus puissante que le Dharma pour progresser dans sa pratique. Pour un autre adepte, c'est le partage d'un bon karma avec le moine qui lui permet d'avancer dans sa foi. Somme toute, la pratique bouddhiste favorise la création d'un bon karma, et le développement de la sagesse et de la compassion va conduire l'adepte vers la libération du cycle des renaissances et l'atteinte de la « bouddhéité ».

Selon les pratiquants BAV, le bouddhisme vietnamien vise l'atteinte du Nirvana comme étape ultime, alors que le bouddhisme tibétain, qui comporte des possibilités

d'avancement et de renaissance, est plutôt orienté vers l'éveil spirituel de la personne. Pour l'un d'eux, cet éveil englobe tout, dont le détachement et la compassion. À ses yeux, la seule recherche du Nirvana ne suffit pas et ne garantit aucunement de parvenir au détachement face à la souffrance ou à la mort. L'éveil représente l'étape ultime : le pratiquant qui sera parvenu à se détacher de toutes les contingences matérielles accèdera à un état de sagesse, de compassion et d'éternité dans lequel la souffrance n'existe plus.

4.3.1.2.2 Mise en œuvre de la pratique

Le centre bouddhiste Manjushri, où tous se rendent, fait partie intégrante de la pratique des pratiquants BAV. L'écoute des enseignements bouddhistes nourrit leur énergie intérieure et leur permet d'approfondir leur réflexion. À la croyance et à la préoccupation bienveillante pour tous les êtres vivants s'ajoute la force du Bouddha et des boddhisattvas pour chasser les pensées malsaines et enrayer les actions nuisibles des mauvais esprits. Ainsi, l'un des pratiquants, qui participe seulement aux enseignements et aux méditations, trouve au Centre l'enseignement de la compassion, ce qui l'aide grandement à développer cette vertu dans sa vie de tous les jours. Il n'assiste jamais aux puja, qui prendraient trop de son temps puisqu'il les trouve trop difficile à apprendre en plus de ne pas comprendre la langue. Sa seule pratique se déroule au Centre. Il dit que le simple fait de venir dans cet endroit lui fait vivre une expérience de pratique. L'écoute du Dharma et l'apprentissage des principes bouddhistes le conduisent à réfléchir et à fortifier ce qu'il y a de bon en lui.

Les deux autres pratiquants BAV sont impliqués de plusieurs manières au Centre, que ce soit pour les activités formelles comme la méditation, les prières et les leçons dispensées par les guru puja, ou pour des activités informelles, par exemple prêter

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

assistance au moine en cas de besoin[39]. Ces personnes se font un devoir d'y être présentes presque tous les jours.

> **Participante :** Oui, oui, je fais n'importe quoi. Quand le temple a besoin d'aide, on va [vient] ici pour préparer la nourriture pour le maître, on fait le ménage, on fait la propreté [sic] dans la salle de prière, et on fait des offrandes au Bouddha, et… [rires].
>
> **Intervieweuse :** Ça fait que ça, c'est au quotidien, là?
>
> **Participante :** Oui, c'est au quotidien.
>
> **Intervieweuse :** Vous êtes ici tous les jours?
>
> **Participante :** Tous les jours.
>
> **Intervieweuse :** Et vous aidez le maître?
>
> **Participante :** Oui. (S6; V2; 216-222)

Pour la pratiquante BAV, en plus de sa pratique personnelle rigoureuse et des services qu'elle rend au moine, la pratique au Centre comprend la vénération, qui consiste à porter respect et à rendre honneur aux objets sacrés de la religion bouddhiste. Pour les deux autres adeptes, la pratique passe par les puja, qui sont des offrandes à une déité ou au Bouddha. L'un des pratiquants dit s'investir corps et âme pour le Centre. Il l'a en grande estime car ce centre est spécialisé en bouddhisme tantrique. La présence presque constante de ce pratiquant au Centre tient aussi à sa pratique tantrique et à sa relation privilégiée avec le maître.

Les trois pratiquants BAV ont partagé à un moment ou l'autre un repas communautaire de fin de semaine avec d'autres adeptes au cours d'activités hebdomadaires régulières (par exemple, une séance de méditation) ou d'activités spéciales

---

[39] « La manière la plus importante de se dévouer au maître spirituel par l'action est de pratiquer selon ses instructions. Nous devons lui plaire en lui offrant notre pratique du Dharma. Les offrandes matérielles sont importantes, le service est encore mieux, mais c'est l'offrande de la pratique du Dharma qui est suprême. Par conséquent, nous devons toujours veiller à plaire à notre maître en suivant ses conseils et en ne transgressant aucune de ses instructions. » (G. A. D. Loden, *op. cit.*, p. 51-52).

auxquelles tous prennent part. À ces occasions, ils aident à la préparation du repas et en profitent pour échanger avec les membres de la communauté des pratiquants.

La pratique n'est possible que si les enseignements ont été bien assimilés. Pour l'un des pratiquants BAV, cela signifie pratiquer seulement ce qu'il comprend bien et laisser de côté ce qu'il ne saisit pas, dont les puja. La pratique comprend une réflexion sur la vie. Elle consiste aussi à faire preuve de patience car la compréhension des enseignements demande du temps. Le bouddhisme tibétain, dit-il, lui enseigne des règles de pratique, autant de paramètres pour faciliter sa progression. De plus, ce pratiquant considère que le fait d'avoir grandi en Occident le pousse davantage à utiliser sa capacité de réflexion et à appliquer les solutions qu'il trouve, ce qui a énormément de signification pour lui. Pour sa part, la compréhension des enseignements fait jaillir dans la pratiquante BAV la motivation qui la soutient et lui permet de progresser dans son apprentissage du bouddhisme.

Les pratiquants BAV professent tous une grande admiration pour le maître présent au Centre; ils le voient comme un guide spirituel, et l'un d'entre eux le considère comme un père, voire comme un Bouddha. À des degrés divers et de différentes manières, leur pratique incorpore le maître, que ce soit par dévotion ou par désir de lui rendre service. Deux des adeptes accordent une grande importance au geste consistant à vénérer le maître parce que cette bonne action leur permet d'acquérir du mérite et que, dans la foi bouddhiste, les actes bons et méritoires sont récompensés.

La pratique du bouddhisme en Occident impose un certain nombre d'adaptations aux pratiquants BAV. Selon un des pratiquants, une distanciation existe en Occident entre l'animal que l'on tue et celui que l'on mange et, en règle générale, les Occidentaux ne voient pas l'animal se faire tuer. Il en résulte un manque de conscience entraînant un manque de sensibilité, donc de compassion. Ceci est accentué par le mode de vie occidental (travail, ambition, réussite, stress, etc.). Selon cet adepte, en Occident, les pratiquants sont libres de choisir de ne pas s'investir complètement dans la pratique bouddhiste. Ainsi, par exemple, un pratiquant peut décider de mettre l'accent sur sa carrière plutôt que sur sa pratique religieuse. Les pratiquants BAV notent aussi que les priorités peuvent être très

différentes en Occident, où l'on accorde une grande importance au travail et à la performance individuelle et dans leur pays d'origine, où l'on met davantage d'énergie à combler les besoins de base (par exemple, manger) qu'à se réaliser dans un emploi. Il est plus facile pour le moine de pratiquer dans un monastère ou dans un temple que pour une personne exposée à la souffrance à l'extérieur de ces murs.

> **Moine :** Inside, you see, you stay in the monastery easy, you go see India, same.
>
> **Intervieweuse :** Oh, it's the same, it will be harder.
>
> **Moine :** Yeah. Because... Yeah, harder, same.
>
> **Intervieweuse :** Because not everybody is practicing.
>
> **Moine :** In the city, is big [...]
>
> **Intervieweuse :** In the city, like Delhi or Bombay.
>
> **Moine :** Delhi, something like this.
>
> **Intervieweuse :** It's the same, it's just like being here.
>
> **Moine :** Yeah. Same idea.
>
> **Intervieweuse :** You can't always be protected.
>
> **Moine :** Yeah, yeah. But maybe like more you can, like our mind, in our country, see more people, more suffering people. But here, you don't see much here, you understand?
>
> Intervieweuse : I understand.
>
> **Moine :** A little bit, but the basis is the same.
>
> **Intervieweuse :** So you find it OK when you are inside the temple? You're OK, you practice.
>
> **Moine :** Yeah, yeah.
>
> **Intervieweuse :** You don't find it too difficult or different?
>
> **Moine :** No, no. (S11; R1; 550-566)

De plus, en Occident, certains concepts bouddhistes comme l'existence des vies antérieures et des vies futures et l'interrelation entre tous les êtres vivants s'avèrent difficilement conciliables avec la notion de performance dans cette vie, ce qui peut causer un choc culturel majeur aux personnes concernées.

Ces pratiquants BAV pratiquent sur une base régulière. Chez l'un d'entre eux, on note la cohabitation d'une pratique formelle, hebdomadaire et circonscrite au Centre, et d'une pratique plus informelle, le reste de la semaine, sous forme de réflexion. Les deux autres ont une pratique plus formelle, quotidienne et ritualisée, ils respectent un programme quotidien de méditations, de prières et d'études. La pratiquante de ce groupe, par exemple, s'est dressé un horaire de blocs fixes (7h-9h, 10h-12h, et une période de deux heures en après-midi).

Les pratiquants possèdent à la maison un ou plusieurs objets constituant un autel. Parfois, c'est la statue de Sakyamuni, à qui on accorde un lieu approprié, le pratiquant invitant et accueillant chaque jour le Bouddha chez lui. L'autel à la maison et le centre bouddhiste sont pour ainsi dire complémentaires.

Les participants BAV vivent leur pratique individuelle un peu chacun à sa manière. À la maison, ils optent pour une pratique qui se veut un peu plus méditative; l'un d'entre eux, en raison de sa pratique tantrique, doit la garder secrète. La pratique à la maison passe par la révision des enseignements, la lecture de textes bouddhistes, la récitation de mantras, la méditation et les prières. Elle permet d'approfondir les enseignements pour les garder aussi purs que possible. Elle consiste également à rester dans l'esprit du bouddhisme en respectant les vœux du corps, de la parole et de l'esprit. La pratique exige un effort continuel de l'esprit afin de garder celui-ci au niveau de ce qui est enseigné. La pratique du bouddhisme tibétain amène un des participants BAV à réfléchir et lui permet de progresser dans sa compréhension de réalités complexes (l'inconnu, l'apprentissage infini, le sentiment d'insécurité, le sentiment d'éternelle insatisfaction, etc.). Selon ce pratiquant, la connaissance du tibétain rend plus aisée la pratique du bouddhisme.

4.3.1.2.3 Représentations de la pratique

Pour l'ensemble des pratiquants BAV, le bouddhisme tibétain comporte une dimension religieuse ; ils ont adopté cette variante du bouddhisme pour ce qu'elle pouvait leur offrir de plus. En outre, tous ces pratiquants prêtent à leur pratique une intention propre à chacun. L'un prétend que le bouddhisme tibétain est plus facile à accepter que le bouddhisme vietnamien. Il y trouve une plus-value car cette forme de bouddhisme le soutient dans ses réflexions sur l'existence. Pour lui, tout phénomène intérieur peut être expliqué selon le niveau de pensée et la capacité de réflexion de chacun. L'apprentissage constitue donc pour lui une démarche de tous les instants et sans fin. Pour les deux autres pratiquants BAV, le bouddhisme tibétain, en plus d'être une religion, représente un mode de vie, pour ne pas dire une philosophie de vie, puisque sa forme tibétaine leur donne une perspective plus ouverte sur la vie.

Les pratiquants BAV disent que la pratique du bouddhisme vise à développer la compassion. Du reste, c'est ce que prônent les enseignements dispensés au Centre. Leur pratique consiste à développer la compassion pour apprendre à donner à autrui, et non pas à se préparer pour recevoir d'autrui comme le veut la philosophie bouddhiste vietnamienne. Cette pratique vise également à développer la sagesse grâce à la compréhension des enseignements. L'un des pratiquants affirme que la pratique contribue à faire baisser le niveau de son stress. Tous ces adeptes disent que la pratique bouddhiste est libre, dans le sens où c'est eux-mêmes qui décident de la nature et de la fréquence de leurs dévotions. Cela dit, selon la pratiquante BAV, les pratiquants laïcs doivent se soumettre à des vœux pour mener à bon port leur pratique. Ce sont les vœux du corps (ne pas tuer, ne pas voler, ne pas mentir, ne pas s'intoxiquer, éviter les relations sexuelles

inappropriées, les vœux de la parole (l'obéissance, les paroles futiles, la calomnie, les paroles injurieuses) et les vœux de l'esprit (la colère, l'attachement, les vues erronées[40]).

Pour les pratiquants BAV, la pratique passe par le maître, et nécessite donc l'acceptation par ce dernier. L'un des pratiquants dit croire que le maître est un Bouddha et que sa propre pratique vise l'atteinte de la « bouddhéité »[41]. Pour un autre, le maître est celui qui sème de bons grains dans son esprit. Chez tous, la pratique s'avère inséparable de la croyance en Bouddha, selon laquelle la force des êtres, des bodhisattvas et du Bouddha détruit les mauvais esprits.

> **Participant :** [...] C'est ça que je trouve. C'est le chemin que... Je suis sur le chemin. Donc, je suis malade, je suis trop occupé, j'ai des... C'est comme une persévérance. Chaque semaine, je suis là à venir ici [...] Pour l'infiltration [sic] des mauvais esprits, les mauvaises pensées. J'ai besoin des êtres; la croyance est une partie, mais j'ai besoin des êtres, des forces du Bouddha et des bodhisattvas pour détruire tous les mauvais esprits [...] dans mes pensées. (S7; V3; 168, 170, 172)

Pour les pratiquants BAV, la pratique est indissociable du Centre, où se trouve le maître qui leur donne les enseignements. C'est une démarche de longue haleine, qui peut être soit collective, avec la communauté des pratiquants au Centre, soit individuelle, par les séances de prière, de méditation et d'étude, et qui vise à conserver les enseignements

---

[40] « Le karma noir : La voie des actions noires explique la manière avec laquelle nous créons les dix non-vertus : le meurtre, le vol, l'inconduite sexuelle, le mensonge, la médisance (la calomnie), les paroles injurieuses, les propos futiles, la convoitise, la malveillance et les vues erronées. Les trois premières sont des non-vertus du corps, les quatre suivantes des non-vertus de la parole et les trois dernières des non-vertus de l'esprit. Tout en étant cause de souffrance future, une action non vertueuse ne crée pas la cause d'une renaissance dans un monde inférieur si elle n'est pas complète. Une action non vertueuse n'est complète que si quatre facteurs sont réunis : l'objet, l'intention, l'acte et l'accomplissement. » (G. A. D. Loden, *op. cit.*, p. 174).

[41] « En effet, c'est notre maître qui est source des enseignements et le guide qui nous aide à éliminer les karmas négatifs et les souffrances qui s'ensuivent. Ses instructions nous montrent comment pratiquer le Dharma, comment méditer, comment cultiver notre esprit pour atteindre l'éveil. C'est par lui que nous obtenons les bienfaits incommensurables. Il donne vie aux enseignements de la voie graduelle et nous inspire par sa pratique. Ses conseils experts nous aident à éviter les écueils d'une pratique erronée et il sert de pont entre les enseignements traditionnels du Bouddha et la mise en application dans la vie quotidienne. Notre maître est le Bouddha, qui se manifeste dans notre vie et nous montre le Dharma. » (G. A. D. Loden, *op. cit.*, p. 43).

tels qu'ils ont été reçus au Centre. Pour les pratiquants BAV, leur pratique est motivée d'abord et avant tout par le désir de donner à tous les êtres du samsara, mais, si elle est mal intentionnée, elle perd tout son sens.

Pour ces adeptes, la pratique est inséparable d'autrui, de sorte qu'elle est tournée vers l'autre. Comme l'être humain est susceptible d'être malheureux, le pratiquant doit méditer sur les façons de parvenir à une meilleure compréhension d'autrui et de soi afin de pardonner et de mieux tolérer son prochain, ce qui lui ouvre la voie du bonheur. Le moine explique la facilité qu'a la pensée de se diriger vers un état positif ou négatif et de l'importance d'une communauté de soutien pour rester sur la bonne voie.

> **Moine :** Well, yeah, this... We stay like in the monastery, they [are] more easy to, because... But here, people pray, we see people like do extra, positive things, many things... Their mind also [is] more easy to become positive. They go see like these things, you don't see the prayer, like other things, their mind also follow there. [...] Very different. Because, right now, our mind is not strong. Just follow the condition. You see good things, mind go there, or bad things, I don't go there, not happy. I... like this... Our mind not strong. [...] That's why you stay... You see, you're here, all things, positive things, our mind, easy to be a positive mind. You're here, everything is like negative like other things, our mind, easy to become a negative mind. [...] That depends, yeah. In a monastery and here? It depends, in the monastery is more like, everything is more like, everybody do like positive things. [...] They go [to the] city... just like inside this temple, environment is OK. (S11; R1; 532, 534, 536, 538, 540)

L'un des adeptes indique que c'est cette notion centrale du bouddhisme tibétain qui l'incite à réfléchir sur le pourquoi des choses (questions existentielles) par exemple le mal infligé par autrui donne une signification à sa pratique. Selon ce pratiquant, le bouddhisme tibétain est connu et apprécié parce qu'il conserve les enseignements oraux du Bouddha et propose des solutions à tous les problèmes en utilisant notamment des lois de la physique et de la logique. La recherche des raisons derrière le geste, la pensée toujours accordée aux êtres vivants et la capacité de changement par soi-même représentent des notions essentielles de la pratique bouddhiste des pratiquants BAV.

Selon ces derniers, la pratique exige parfois de prendre refuge avec le maître dans les trois joyaux (le Bouddha, le Dharma, la Sangha). La prise de refuge consiste à faire des

vœux et de garder ces derniers aussi purs que possible tout en étant heureux, ce qui permet de persévérer dans la pratique. Le refuge peut être pris plusieurs fois si les vœux ne sont pas respectés.

> **Participant :** J'ai pris refuge avec mon maître. [...] Plusieurs fois parce que j'ai brisé des vœux. [...] Oui [rires]. [...] On a toujours une chance de refaire sa vie. (S5; V1; 122, 124, 126, 128)

Pour l'un, prendre refuge dans les trois joyaux constitue une force du bouddhisme tibétain qui l'a séduit, bien qu'il continue de se rendre au temple vietnamien pour des raisons culturelles. Cet homme, à l'instar des deux autres pratiquants BAV, se considère bouddhiste tibétain. En fait, certains adeptes d'origine vietnamienne fréquentant le centre bouddhiste Manjushri entretiennent aussi des relations avec le temple vietnamien. Mais, pour la pratiquante BAV, qui dit avoir rompu tout lien avec le temple vietnamien pour se concentrer sur le bouddhisme tibétain, il s'agit d'un véritable non-sens. De plus, en cohérence avec sa pratique, elle évite tout ce qui peut être négatif pour son esprit, par exemple regarder des scènes violentes ou s'engager dans des activités mauvaises.

La pratique tantrique est la seule raison pour laquelle l'un des pratiquants BAV s'est tourné vers le bouddhisme tibétain. Il dit de lui-même qu'il est un être marginal ou à tout le moins différent, que c'est une caractéristique de son karma, et même s'il ne peut pas vraiment développer davantage sur sa pratique tantrique, il confirme qu'elle est de nature ésotérique. Selon lui, le tantra constitue une démarche qui n'observe pas toutes les règles pour amener la personne plus rapidement vers la « bouddhéité ». Il croit que le bouddhisme tibétain est le seul courant bouddhiste qui parle de la mort. L'autre pratiquant BAV connaît l'existence du tantrisme dans le bouddhisme tibétain, qu'il interprète surtout comme une pratique spirituelle asiatique exigeante, en tout cas trop pour lui.

4.3.1.2.4 Facilitateurs et défis de la pratique

Pour les pratiquants BAV, les facilitateurs sont le lieu de culte et le maître de celui-ci. Le centre Manjushri est la demeure des moines. Deux des pratiquants BAV disent y passer la majeure partie de leur temps. La pratique y est facilitée ou rendue possible par la

Rapport-Gratuit.com

présence du maître, qu'ils considèrent comme possédant les connaissances et les compétences requises pour la diriger, et par la proximité entre leur domicile et le Centre. Comme le mentionne l'un d'eux, c'est à la demande du moine qu'il a déménagé puisque la pratique au Centre signifie dans son cas être au service du moine, ce qui suppose une présence sur les lieux ou au moins la possibilité de s'y rendre rapidement. Cette pratique comprend la dévotion au maître (lui obéir), les bonnes actions pour le maître (lui faire plaisir) et des offrandes au maître (lui préparer des repas), ce qui donne beaucoup de mérite, et la croyance qu'un bon karma existe entre le pratiquant et le maître grâce à la foi qu'il a en lui. Pour la pratiquante BAV, l'offrande la plus élevée que toute personne peut faire est la pratique, aucun cadeau n'a plus de valeur.

Un défi majeur auquel sont constamment confrontés les pratiquants BAV consiste à maintenir leur motivation et leur engagement dans une pratique assidue et durable. L'un d'eux mentionne que l'approfondissement de la pratique bouddhiste tibétaine lui permet d'une part de reconnaître qu'il a commis des erreurs de parcours et, d'autre part, de prendre conscience que ces errements témoignent qu'il ne vit pas pleinement selon les enseignements bouddhistes.

4.3.1.2.5 Retombées de la pratique

Les pratiquants BAV ne parlent pas beaucoup des retombées de leur pratique, bien qu'ils disent tous trouver un avantage au bouddhisme tibétain et que deux d'entre eux s'y consacrent entièrement. L'avantage qu'y voit la pratiquante BAV, c'est que, lorsqu'elle a décidé de se convertir au bouddhisme tibétain, tous ses enfants se sont convertis au bouddhisme tibétain et que, aujourd'hui, ses petits-enfants naissent et vivent dans cette forme de bouddhisme. Sa fille se rend fréquemment au Centre avec elle. Toutefois, cette dernière aurait souhaité que ses frères et sœurs se convertissent aussi; son choix religieux a suscité l'incompréhension au sein de sa famille. D'ailleurs, elle ne parle pas de sa pratique avec ses proches. Elle ne voit pas ses frères et sœurs aussi souvent qu'elle le souhaiterait car ils ne partagent pas ses valeurs ou ne pensent pas comme elle sur certains sujets (par exemple, la pertinence de participer à des activités mondaines). Enfin, l'un des

participants BAV, celui qui passe la majeure partie de son temps au Centre, dit partager avec sa conjointe sa pratique bouddhiste tibétaine.

4.3.1.3 Pratiquants bouddhistes asiatiques d'origine tibétaine (BAT)

4.3.1.3.1 Motivations sous-jacentes à la pratique

Le groupe de pratiquants BAT comprend deux femmes et un homme. Tous ont vu le jour dans un pays – l'Inde ou le Népal – où la transmission du bouddhisme tibétain s'effectue de manière intergénérationnelle. Peu après leur arrivée au Canada, ils ont connu le centre bouddhiste Manjushri et y pratiquent depuis plusieurs années, soit entre 8 et 13 ans au moment de la collecte des données, en 2011. Les pratiquants BAT se rendent au Centre régulièrement ; on parle d'une fois par mois pour les deux hommes et d'une fois tous les deux mois pour la femme. Le Centre est l'un des lieux qui leur permet d'échanger avec d'autres personnes d'origine tibétaine.

Pratiquer le bouddhisme tibétain va de soi pour tous ces gens. Cependant, ils se trouvent confrontés à d'autres problèmes, notamment aux différences entre la pratique dans leur pays d'origine et leur pays d'adoption. La motivation sous-jacente à la pratique découle notamment de leur foi en le dalaï-lama. Selon eux, il convient de participer aux festivités organisées à l'occasion de son anniversaire de naissance et de la journée commémorative du prix Nobel qu'il a reçu. Les principes fondamentaux du bouddhisme tibétain, notamment la possibilité pour l'individu de se défaire de son karma, de se libérer de la roue de l'existence (cycle des renaissances) et d'atteindre l'état de « bouddhéité », encouragent les adeptes à persévérer dans leurs efforts. Dans la pratique bouddhiste tibétaine, le maître se révèle essentiel tant pour les enseignements que pour la pratique tantrique.

Le Centre apparaît comme un lieu favorisant les regroupements et la pratique. De façon plus précise, le rassemblement de plusieurs pratiquants confère un poids plus grand à la pratique puisque celle-ci est alors portée par plusieurs. Par ailleurs, le Centre accueille des adeptes de différentes provenances qui apportent parfois des changements dans la

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

pratique. Ainsi, une pratiquante exprime certaines réserves à propos de la pratique au Centre : les influences de la tradition vietnamienne introduisent des incohérences et des éléments étrangers dans sa pratique, ce qui rend celle-ci moins fluide. De manière plus spécifique, cette dernière fait allusion au port de vêtements inconvenants au Centre, vêtements qui sont recouverts d'une robe de Dharma, alors que cela ne se fait pas dans son pays d'origine.

> **Participante :** [...] It's the dress code also, because they come to the temple and they're dressed like really, I mean, not appropriate and then make it, they cover it with that uniform whatever they wear, right? [...] No, public don't wear robes, public don't wear robes, just monks have robes, but then there are different kinds of robes for monks, right, depending on different sexes. (S10; T3; 132, 274)

Le moine apporte un éclairage sur les propos de cette pratiquante puisqu'il nous confirme que c'est le moine fondateur qui a instauré la robe de dharma au Centre et qu'effectivement, en Inde, la robe n'est pas portée par les pratiquants.

> **Intervieweuse :** So it's not something that's related to the culture of where people are coming from but more from their past life. Hum, are there things that are... For example, I've noticed that some of your practitioners wear a robe.
>
> **Moine :** Hum, hum.
>
> Intervieweuse : Dharma robe.
>
> **Moine :** Hum, hum.
>
> **Intervieweuse :** Is that something that you would see in a temple in India, for example, the robe. Is that something...
>
> **Moine :** No, this is called dharma robe. This make here, master make...
>
> **Intervieweuse :** OK. This is from his own...
>
> **Moine :** Yeah, yeah.
>
> **Intervieweuse :** It's from the master...
>
> **Moine :** The master, his idea.

Intervieweuse : It is his idea?

Moine : Yeah, yeah.

Intervieweuse : No one has been really able to tell me from where it came from, so far. [rire]. You're the only one who can tell me that it's from the master, right?

Moine : The master, yeah.

Intervieweuse : OK. And he decided to do that in order for people to be able to distinguish themselves? Why?

Moine : If people want to come here and practice, they wear it for dharma clothes, and to remember: "Oh, dharma practice".

Intervieweuse : OK.

Moine : They sometimes think, you know, do that, stop, "Oh, I cannot do because I have practice. I'm wearing a dharma robe".

Intervieweuse : OK.

Moine : Things like this, for help.

Intervieweuse : It's to remind them?

Moine : Yes, to remember.

Intervieweuse : OK. And they only wear it here?

Moine : Yeah, yeah. When pray or activities.

Intervieweuse : So when they come here, it is to remind them that now they're in their practice.

Moine : Yeah, yeah.

Intervieweuse : That's interesting. But that's something that's more western, it's something that we do here, but we wouldn't do in India, for example.

Moine : India, yeah, it depends. Monastery, monastery, they have monk robe.

Intervieweuse : OK.

Moine : Yeah, you go to India's temple and they have some robe, also to pray they have some robe. (S11; R1; 311-340)

De même, cette pratiquante BAT mentionne que certaines coutumes en provenance du Vietnam ont été introduites au Centre, dont une manière différente de s'asseoir. Enfin, elle se rappelle que, dans son pays natal, la pratique présentait un côté naturel et spontané (par exemple, les gens pouvaient parler pendant le discours du maître), qui est parfois mal vu ici par certains.

Tous les pratiquants BAT ont mentionné que leur pratique a diminué depuis leur arrivée en Occident. Dans leur pays d'origine – Inde ou Népal –, ils étaient constamment exposés à tous les symboles bouddhistes (temples et monastères, chants et rituels, moines et objets religieux) qui soutenaient leur pratique quotidienne et leur rappelaient constamment les valeurs et les traditions bouddhistes. Les temples avaient des heures d'ouverture ; ils étaient souvent fermés l'après-midi, comme le centre bouddhiste Manjushri – une similitude qui fut relevée par l'une des pratiquantes. Par contre, dans leurs pays d'origine, plusieurs monastères restent ouverts en permanence, au contraire de ce que l'on peut voir ici. Cette adepte explique que sa pratique n'a pas subi beaucoup de changements au Centre car, selon elle, le bouddhisme tibétain se présente sous les traits d'une pratique indulgente, libre, sans aucune obligation.

Tous les pratiquants BAT reconnaissent ne pas pratiquer la plupart des rituels qu'ils observaient dans leur pays d'origine. Cependant, leur ancienne pratique demeure vivante en eux à cause de leur passé imprégné de bouddhisme tibétain.

> **Participant:** Basically, me, when I say I'm born Buddhist, basically, what I'm trying to say is, you know, I don't particularly, you know, practice or do a lot of those rituals to keep my Buddhist faith. But what I do is the small practices, like the fundamental practices like doing prostrations, like regular prostrations, three prostrations at night, you know, reciting mantras and offering water to the shrine every morning, and then, you know, basically spontaneously reciting *Om Mani Padme Um* when you see a Buddha statue or the thangkas, and, you know, even to the smallest thing, like if you see a worm or a bug killed or stepped on, you know, just that compassionate feeling that arises spontaneously and then uttering the words something like *O Ning Ge*, which means: "Oh, poor thing." [...] (S8; T1; 4)

Pour conserver leur foi, les trois adeptes se livrent à une pratique se voulant plus fondamentaliste (prosternations, mantras, offrandes, etc.) et mettant l'accent sur la

compassion pour tous les êtres vivants. Ces rituels sont pratiqués au Centre et à la maison. À l'une des deux pratiquantes BAT, le Centre semble toujours aussi éclatant et toujours aussi nouveau d'une visite à l'autre. Pour elle, l'observance de sa foi bouddhiste est inséparable de la bénédiction qu'elle reçoit au Centre; elle s'y prosterne devant l'autel, parfois accompagnée de son enfant, en faisant l'offrande du foulard blanc (khata) et en exprimant ses demandes :

> **Participante:** [...] If I'm taking my kid, if I'm taking my child with me, [I'm] making prostrate before the alter three times. I prostrate three times, offer white scarf, you know, it's like saluting, taking the blessings, at the same time making requests, you know, requests like that. [...]. (S9; T2; 523)

Au Centre, elle a l'impression d'être interpellée par l'autel et l'énergie qui en émane. Ce sentiment est très réconfortant parce qu'il signifie qu'elle se trouve en présence du Bouddha, et que, être devant l'Initié, c'est comme se retrouver immergé au sein d'une grande foule aimante.

Au Centre, les pratiquants BAT ont l'opportunité de rencontrer d'autres Tibétains, dont notamment des moines, et d'échanger dans leur langue maternelle. Le Centre est un lieu culturel important non seulement pour les adultes asiatiques d'origine tibétaine à la recherche d'un ancrage dans la société d'accueil, mais aussi pour leurs enfants nés ici. La pratique bouddhiste tibétaine des pratiquants BAT leur a été inculquée dès leur plus jeune âge et favorisée par l'environnement, que ce soit les parents, la communauté ou le milieu scolaire. Avant leur arrivée en Occident, ces adeptes, qui n'ont connu que la religion bouddhiste depuis leur enfance, n'ont pas cherché à en savoir davantage sur le bouddhisme ou sur les autres confessions religieuses. La première pratiquante BAT explique qu'elle a déjà cru que, du fait qu'elle était Tibétaine, elle était bouddhiste. L'autre dit que, quand elle était plus jeune, elle prenait pour acquis les traditions culinaires et certains rituels du bouddhisme, par exemple la venue de moines à la maison, mais que depuis qu'elle vit ici, ce n'est plus la même chose et reconnaît à présent leur importance.

Les pratiquants BAT mentionnent que, depuis qu'ils se sont installés en Occident, leur pratique a grandement évolué au sens où ils ont reconnu son existence. Ils croient que

leur foi repose surtout sur la gentillesse et la compassion et qu'il leur faut vivre selon leurs croyances. Ces pratiquants persistent dans leur pratique, mais ils mettent de côté plusieurs rituels en raison notamment du manque de temps.

> **Intervieweuse :** And do you have an explanation for that? Why Westerners want to learn more and why Tibetans want to pray more?
>
> **Moine :** But, because it's like a habit, before like...
>
> Intervieweuse : Before...
>
> **Moine :** Before they even came. Before, before.
>
> **Intervieweuse :** Before: in their past history, not just in their own lives?
>
> **Moine :** Yeah, yeah.
>
> **Intervieweuse :** So prayers for Tibetans make sense? Whereas Westerners want to learn?
>
> **Moine :** Yeah, yeah. (S11; R1; 139-146)

L'une des pratiquantes BAT explique qu'elle a cessé de se prêter à certains rituels auxquels elle s'adonnait depuis son enfance et dont elle ne saisissait pas le sens; elle a décidé que, dorénavant, elle pratiquerait uniquement les rites dont elle comprenait la raison d'être et la signification.

La compréhension qu'ont les pratiquants BAT de leur pratique repose en bonne partie sur des croyances bouddhistes acquises dans leur pays d'origine, à savoir l'Inde ou le Népal. Par exemple, une adepte mentionne qu'à son avis le bouddhisme tibétain est apprécié et connu parce que les enseignements oraux du Bouddha ont été conservés au fil du temps et proposent des solutions à tous les problèmes. Pour elle, le bouddhisme présente une importante dimension intellectuelle puisqu'il est non seulement une pratique religieuse, mais aussi un enseignement qui porte sur les lois de la physique et de la logique. Le pratiquant BAT abonde dans le même sens. Il avoue qu'il a pris conscience en vieillissant qu'il aurait dû s'attarder davantage au sens profond des choses et que, de cette manière, il aurait pu accumuler beaucoup plus de mérites.

Les raisons incitant ces adeptes à persévérer dans leur pratique bouddhiste sont ancrées dans leur histoire culturelle et religieuse. L'une des croyances fondamentales de la foi bouddhiste est que les actions que la personne fait dans sa vie présente ont des retombées dans son existence suivante.

> **Participante:** [...] But still, it's also important to keep the discipline also of Buddha's teachings because this is something, and you're right, all these practices, we are doing also for the next life. We want to be... Firstly, we want to get out of this cycle of birth, you know, we want to liberate ourselves from the cycle of life [...]. (S9; T2; 162)

Cette croyance impose un mode de vie préconisant la maîtrise de soi puisque tout geste a un impact sur la vie future. Une des pratiquantes BAT explique que sa pratique actuelle sert à sa vie suivante et à nettoyer le mauvais karma qu'elle s'est créé au cours des années – cette dernière notion revêtant une importance cruciale pour elle. Selon elle, la purification du karma permet de se débarrasser des négativités l'attirant vers le bas, au lieu de rendre plus clair le chemin et de lui montrer la voie, de diminuer ses problèmes (dont les maladies) et d'accroître sa prospérité. Pour cette femme, il est clair que tous les adeptes, y compris les moines du Centre, retirent de grands bienfaits d'une générosité consistant à donner sans rien attendre en retour; en fait, plus un pratiquant donne, plus il reçoit en contrepartie. L'application de cette philosophie au quotidien a des impacts sur la personne (notamment sur sa santé psychologique ou physique) et sur ses proches, sans compter qu'elle aide à éliminer toute négativité dans sa vie.

Pour les pratiquants BAT, la pratique vise également le développement de la compassion. La première pratiquante BAT s'adonne à de petits rituels qu'elle a appris au cours de son enfance dans sa communauté tibétaine. Elle croit que ce que l'on attend des adeptes du bouddhisme en général et d'elle-même en particulier, c'est la gentillesse, la compassion et une vie vécue sous le signe des croyances bouddhistes. La pratique vise ultimement l'éveil de la personne. Sur ce plan, tout dépend de ce qu'on a reçu comme bagage spirituel (karma). L'atteinte de l'éveil peut demander plusieurs vies, chacune amenant le pratiquant un peu plus près de la « bouddhéité ». La seconde pratiquante BAT explique que, pour toute personne, le but de l'existence consiste à se libérer du samsara

tout en vivant sa vie avec ses hauts (bonheurs, joies) et ses bas (maladies, vieillissement), qui sont inévitables.

4.3.1.3.2 Mise en œuvre de la pratique

La mise en œuvre de la pratique pour les pratiquants BAT, n'en est pas une de mise en oeuvre du bouddhisme tibétain, mais plutôt de l'adaptation de leur pratique à leur vie en Occident. Pour eux, le bouddhisme n'est pas quelque chose qui s'adapte aux gens et à la culture, ce sont plutôt les gens qui doivent s'ajuster aux enseignements du Bouddha. Les Tibétains sont conscients que leur pratique en Occident diffère de celle à laquelle ils s'adonnaient dans leur pays natal. Même si le centre bouddhiste Manjushri accommode les pratiquants en mettant à l'horaire des activités en soirée ou durant les fins de semaine, il n'en reste pas moins que la société québécoise n'est aucunement construite autour du bouddhisme comme le sont les communautés tibétaines de l'Inde ou du Népal. Les pratiquants évoquent les conflits d'horaire entre la vie quotidienne et les activités du Centre ainsi que les choix qu'ils doivent faire afin de concilier leurs projets personnels et familiaux et leur pratique bouddhiste. L'une souhaite se rendre plus souvent au Centre pour les enseignements et les puja, mais elle ajoute que, entre les exigences de la pratique au Centre et les obligations familiales, ces dernières l'emportent, et qu'en conséquence, elle doit adapter sa pratique. Les trois participants ont choisi de changer significativement leur pratique en l'accomplissant davantage à la maison et en la simplifiant le plus possible en raison des contraintes de temps et du fait qu'il n'y a pas de congés lors des grands événements traditionnels de la religion bouddhiste dans la société civile québécoise. Pour certains enseignements précis ou pour certains événements spéciaux, les pratiquants BAT se rendent au Centre car ces activités représentent des occasions de progresser au plan spirituel.

L'absence de soutien quotidien d'une communauté tibétaine, comme les pratiquants BAT en ont connu un pendant une grande partie de leur vie, influence grandement leur pratique en Occident : ils perdent certains repères, par exemple l'observance du calendrier lunaire tibétain et des diverses activités qui y sont rattachées. L'une des pratiquantes

explique que, dans son pays d'origine, la communauté tibétaine transmettait et entretenait le bouddhisme par des cérémonies et des rituels, ce qui lui permettait de pratiquer sans avoir à se soucier des activités suivantes. Présentement, elle ne peut pas compter sur le soutien de sa communauté, alors elle doit penser à tous les petits rituels associés au calendrier lunaire tibétain si elle désire les pratiquer, mais, au bout du compte, elle finit par en oublier ou en laisser tomber plusieurs.

> **Participante :** I mean, back home in India, I mean, you run through the calendar of Tibetan Buddhism like the moon, based on the moon calendar. Like just a funny thing, yesterday [sic] night, a friend of mine texts me, he goes: "Oh, did you light the candles?" Yesterday was a very auspicious ceremony, it's a Buddhist holiday [...] where you light candles all around the house, and I was like: "Ah, shit, you know, I forgot it." You know? And that's a very, it's... When we were kids, I used to love this ceremony because we used to light candles all in the house and then we used to sing this song. It's a prayer, but, it's very... I mean, it's a cool song! We used to sing this song and we used to go around and walk with the candles all around the school. [...] You know, the school compound. And, last year, I mean, last year, I did that with [nom du fils de la participante] and he loved it, so I figured, you know… But then, yesterday [sic] night, 11 o'clock at night, as soon as... before going to bed, I hear that and [nom du conjoint de la participante], [he's] like: "It's not too late, just go." And I'm like: "Well, anyway, in India, it's now tomorrow for us, is the same time, so I'm doing it tomorrow. [Nom du conjoint de la participante] [He's] like: "Honey, don't be like that, just go and light one candle." You know. And I was like: "No, I don't feel like it", and I just left it like that, you know. I would have never done that back home. (S10; T3; 44, 46, 48, 50)

Souvent, cette diminution de la pratique s'accompagne d'un sentiment de culpabilité. Toutefois, le pratiquant BAT mentionne deux facteurs qui expliquent et nuancent la situation, à savoir l'obligation de se plier au style de vie d'une société occidentale et l'arrivée à la vie adulte avec son cortège de responsabilités. L'une des deux pratiquantes BAT a dû prendre le temps de réfléchir aux activités qu'elle souhaitait conserver dans sa pratique afin d'éviter le ressentiment parce qu'elle ne peut pas tout faire. De son côté, le pratiquant BAT a voulu se concentrer davantage sur ce qu'il comprend à défaut d'avoir l'énergie et le temps à consacrer à ce qu'il ne saisit pas.

La plupart des adeptes nés dans une communauté tibétaine disposent d'un autel à la maison. Selon une pratiquante BAT, les Tibétains possèdent généralement chez eux un

Rapport-gratuit.com

autel servant à abriter le Bouddha. Leur pratique, plutôt individuelle, consiste à maintenir vivante leur religion bouddhiste mais sans pour autant s'adonner à une pratique régulière ou suivre tous les rituels sans exception. Ces adeptes s'engagent dans leur pratique en accomplissant les activités qu'ils considèrent comme étant essentielles pour conserver leur foi bouddhiste. Pour l'une des deux pratiquantes BAT, cette pratique prendra l'aspect d'une démarche personnelle consistant à faire montre de gentillesse et à aider autrui, ce qui la nourrit spirituellement et la conforte dans son désir de toujours en donner davantage aux autres. Pour sa part, l'autre pratiquante BAT parle des lectures qui alimentent sa réflexion, dont le livre sur les huit Bouddhas.

La pratique des trois adeptes possède une dimension davantage fondamentale et comprend les activités suivantes : le maintien des rituels entourant l'autel (le nettoyer, offrir l'eau, allumer l'encens, se prosterner trois fois devant l'autel, et ce, tous les matins), la récitation de mantras comme *Om mani padme um* devant une statue ou une représentation du Bouddha, la manifestation de la compassion pour toute vie (par exemple, réciter le mantra *O Ning Ge* quand un insecte se fait tuer), la prise d'engagements pour avancer dans la pratique (par exemple, réciter un certain nombre de prières par jour, participer à une retraite, etc.) ce qui exige une pratique supplémentaire qui doit être élaborée avec le maître et respectée à la lettre, sous peine d'entraîner de graves conséquences (par exemple, l'accumulation de retards peut créer une situation qui sera difficilement surmontable). Advenant que des engagements ne soient pas remplis, le maître exécute une purification. Une des pratiquantes BAT insiste sur l'importance de prendre le plus grand nombre possible d'engagements et de les honorer afin d'amasser davantage de mérites pour la vie suivante. Par exemple, une façon d'accumuler des mérites consiste pour elle à obéir au moine qui lui demande de traduire une initiation pour d'autres pratiquants ; même si ce rituel ne lui est pas destiné, elle en reçoit quand même le bénéfice.

La pratique des participants nés dans une communauté tibétaine comprend également le Centre. Tous participent à des célébrations et à d'autres activités spéciales qui rassemblent des bouddhistes de toutes origines. En dehors de ces activités, leur participation varie et comporte un aspect personnel. Pour une d'elles, l'implication au

Centre permet d'accumuler des mérites. Les offrandes constituent des actes qui sont hautement méritoires non seulement pour le pratiquant, mais également pour le Centre. Ces offrandes sont essentielles à la survie du Centre. Enfin, le Centre rassemble plusieurs pratiquants, ce qui rend la pratique encore plus efficace ; toute action est plus puissante si elle est effectuée par plusieurs, l'énergie qui en résulte est forte et très aidante, par exemple, quand plusieurs moines unissent leurs prières dans un monastère pour obtenir la guérison d'une personne malade.

Pour les pratiquants BAT, le Centre est en quelque sorte un pont avec leur pays d'origine ; c'est un lieu propice au rassemblement des Tibétains. Dans leur pays d'origine, les temples bouddhistes, fort nombreux, n'étaient jamais bien éloignés de leur domicile, et il leur était toujours possible de s'y rendre facilement, tandis qu'ici, au Québec, la distance les oblige à planifier leurs déplacements, ce qui complique les préparatifs de la pratique. Le statut et la personnalité du moine attaché au Centre joue un rôle majeur dans l'intérêt et dans la motivation d'une des pratiquantes à s'y rendre. Elle manifeste un grand respect pour le vieux moine, qui possède une grande expérience et de vastes connaissances et qui est très avancé sur le plan spirituel, mais comme celui-ci se montre de moins en moins actif au Centre, elle est moins encline à s'y rendre.

Outre d'adapter l'horaire des activités, une façon pour le centre bouddhiste Manjushri de faciliter la pratique consiste à permettre de venir s'y recueillir en dehors des heures d'ouverture. Certains adeptes viennent y allumer des lampes à l'huile, d'autres font quelques offrandes. Cette souplesse plaît beaucoup à l'une des pratiquantes BAT, qui aime bien faire ses dévotions au Centre quand elle en ressent la nécessité. Tous les adeptes d'origine tibétaine disent avoir besoin de se recueillir au Centre. Ils évoquent soit la quiétude, la sérénité et la paix qu'ils y trouvent, soit le réconfort donné par l'énergie provenant de l'autel, soit encore le sentiment d'être un peu chez soi quand ils y viennent. Deux des pratiquants BAT disent avoir l'impression de recevoir une bénédiction des statues quand ils se prosternent devant elles, et ce sentiment, qui est celui d'être en présence du Bouddha, est immédiat et spécial.

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

4.3.1.3.3 Représentations de la pratique

Nés de parents bouddhistes dans une communauté bouddhiste, entourés de pratiques bouddhistes, les pratiquants BAT ont intégré le bouddhisme par transmission intergénérationnelle et communautaire. Pour une des participantes, l'apprentissage de la langue et des prières s'est fait naturellement puisqu'elle était immergée dans la culture et les traditions de sa communauté tibétaine. Elle explique qu'il était naturel pour elle d'être Tibétaine et bouddhiste et tout à fait normal de manger de la nourriture traditionnelle, de recevoir des moines à la maison et de pratiquer tous les rites bouddhistes. Elle a pris conscience que, quand elle était une enfant, elle ne pouvait pas comprendre ce qui relevait de la religion bouddhiste et de la culture tibétaine. Les deux autres pratiquants BAT parviennent sensiblement au même constat. Cette pratiquante se voit comme ayant été une enfant témoin de la pratique bouddhiste tibétaine mais sans jamais la comprendre ni se l'approprier. Elle considère avoir un peu hérité de la religion bouddhiste à la faveur d'une transmission culturelle. À l'école, elle a reçu des enseignements plus techniques sur le bouddhisme, mais elle a oublié toutes ces notions à l'âge adulte, et c'est le cas aussi pour les deux autres participants.

Les pratiquants BAT sont d'accord pour dire que toutes les religions se fondent sur les mêmes principes fondamentaux. Avant de connaître un autre pays que le sien, l'une croyait que le bouddhisme tibétain était la plus belle religion au monde, mais depuis qu'elle demeure au Québec, elle réalise que, dans le fond, toutes les religions ont beaucoup de points et de valeurs en commun. Les valeurs sous-jacentes à la pratique des participants asiatiques d'origine tibétaine sont la gentillesse, la bonté et, surtout, la compassion envers tous les êtres vivants. Une pratiquante explique qu'après une initiation, les pratiquants deviennent des amis de Dharma, ce qui leur impose un respect mutuel. Selon elle, la pratique bouddhiste constitue en soi une marque de générosité puisqu'elle suit la règle d'or selon laquelle plus une personne donne, plus elle reçoit en retour. Pour elle, la générosité doit toujours être présente dans la pratique bouddhiste car cela aura des impacts sur sa vie au quotidien.

Nonobstant les similarités qu'ils notent entre leur religion et les autres confessions religieuses, les pratiquants BAT affichent un attachement particulier au bouddhisme tibétain. Pour le pratiquant BAT, la comparaison entre le bouddhisme et les autres religions a renforcé chez lui le désir d'approfondir sa foi et lui a fait prendre conscience à quel point sa religion était significative pour lui. Pour deux des pratiquants, la philosophie bouddhiste tibétaine vise à obtenir la maîtrise de l'esprit – un aspect fondamental de leur pratique. La méditation apparaît à cet adepte comme un excellent moyen d'accéder à un état de calme et de concentration et elle facilite la maîtrise de soi. Enfin, puisque la pratique bouddhiste prévoit la possibilité de prendre refuge, une des deux pratiquantes BAT explique que la prise de refuge constitue le moyen de se sortir des trois domaines inférieurs (l'être animal, l'être de l'enfer, les fantômes affamés) et des trois domaines supérieurs (les humains, les demi-dieux, les dieux)[42]. Selon elle, comme nous n'en sommes pas à notre première vie sur terre, le but de la prise de refuge peut consister à vouloir se sortir du cycle de l'existence.

En plus de la représentation religieuse que les pratiquants BAT se sont faits de leur pratique, on observe chez eux une représentation culturelle du bouddhisme. Ils font référence à la fois au bouddhisme tibétain et à leur culture tibétaine, ces deux aspects identitaires se confondant jusqu'à un certain point chez eux. Une des pratiquantes constate que la communauté dont elle est issue était tibétaine et bouddhiste et que les rituels étaient pratiqués par tous et faisaient partie intégrante de leur vie. Elle croit que les Tibétains ont moins tendance à souffrir de dépression puisque la maîtrise de l'esprit enraye cette maladie, ce qui évite d'avoir recours au médecin et à la médication.

Les pratiquants appliquent la philosophie bouddhiste au quotidien. Ils considèrent leur foi comme une forme de soutien. La philosophie bouddhiste rend plus paisible le

---

[42] « L'existence du mon cyclique est composée de trois mondes : le monde du désir, le monde de la forme et le monde sans forme. Le monde du désir est lui-même divisé en six mondes : les enfers, le monde des esprits avides, le monde animal, le monde humain, le monde des demi-dieux et le monde divin. Le plus élevé, celui où le bonheur et les conditions favorables sont le plus intense et le plus subtil, est le monde des dieux. » (G. A. D. Loden, *op. cit.*, p. 165).

quotidien du pratiquant BAT et elle le soutient dans ses efforts pour ne pas commettre d'actions négatives ou d'actes répréhensibles. Pour l'une des pratiquantes BAT, le bouddhisme imbrique le spirituel et le mental, de sorte que sa pratique bouddhiste possède une composante religieuse et des composantes intellectuelles. Tous ces adeptes sont interpellés par le principe de cause à effet dans leur pratique, la foi et la raison guidant leurs choix quotidiens. Le bouddhisme tibétain est présent en tout temps dans leur vie, en ce sens qu'ils ne sont pas bouddhistes à temps partiel ou seulement aux moments où ça leur convient. Quel que soit l'événement se manifestant dans leur vie, ils pensent à Bouddha (par exemple, pour obtenir la guérison d'une personne malade) ou ils récitent un mantra (par exemple, quand un insecte se fait tuer).

4.3.1.3.4 Facilitateurs et défis de la pratique

Pour les pratiquants BAT, les facilitateurs sont le Centre, l'assistance du maître et le soutien de la communauté tibétaine pratiquante. Le centre Manjushri favorise la rencontre des adeptes dans un contexte bouddhiste. Le maître y contribue à rendre plus facile la pratique car il aide les pratiquants à bien comprendre ses enseignements, notamment par des exemples. Il sert de guide en balisant les bonnes et les moins bonnes façons de pratiquer. Selon les dires d'une des pratiquantes BAT, on ne peut pas juger un maître car ses actions sont considérées comme étant karmiques. Elle explique que le maître est en mesure de reconnaître exactement où son élève est rendu dans son cycle de vie. Les adeptes respectent le maître. Le maître peut aussi purifier un pratiquant qui lui demande d'être libéré du retard pris dans ses engagements. Pour les pratiquants BAT, le moine officiant au centre bouddhiste Manjushri joue également un rôle d'informateur du fait qu'il renseigne le président de l'Association des Tibétains de Montréal sur les activités à venir au Centre pour que cette personne en informe à son tour les membres de son groupe.

L'un des principaux défis auxquels doivent faire face les pratiquants BAT est le manque de soutien au quotidien d'une communauté tibétaine et l'absence de marqueurs visibles de la pratique, dont la reproduction de certains rituels. Un autre défi majeur concerne leur insuffisante compréhension des fondements de leur pratique. Tous les

pratiquants ont dit qu'ils ont appris plusieurs notions sur le bouddhisme lorsqu'ils étaient jeunes, mais ils reconnaissent que, souvent, ils ne comprenaient pas vraiment de quoi il s'agissait. Aujourd'hui, une pratiquante BAT affirme qu'elle aimerait bien comprendre à fond ses dévotions, mais elle ajoute qu'elle manque de temps, comme c'est le cas aussi pour les deux autres pratiquants BAT.

Enfin, pour l'une des pratiquantes BAT, un autre défi de taille réside dans la transmission de sa foi à son enfant alors que celui-ci refuse d'échanger avec elle en tibétain. Toutefois, elle a pu discuter de cette situation seule à seule avec le dalaï-lama, qui lui aurait répondu de continuer à transmettre ses valeurs et sa culture dans la langue préférée de l'enfant.

4.3.1.3.5 Retombées de la pratique

Les deux pratiquantes BAT partagent leur vie avec des hommes occidentaux. Chacune d'elles a un fils. Les deux partagent ouvertement leur foi avec leur conjoint. L'une mentionne que son conjoint étudie le bouddhisme, et que, à son avis, il en sait plus qu'elle. L'autre a rencontré son conjoint à Dharamsala quand il y résidait pour son travail. Cet homme montre un grand intérêt pour le bouddhisme et fait preuve d'une grande compréhension face aux nombreux défis auxquels se retrouve confrontée son épouse en étant la seule Tibétaine à pratiquer la religion bouddhiste où ils habitent présentement.

Ces deux pratiquantes veulent transmettre la culture tibétaine et le bouddhisme tibétain à leur fils. Toutefois, ce choix comporte plusieurs défis. Ainsi, l'une d'elles explique qu'elle-même s'ancre de plus en plus profondément dans le mode de vie occidental et perd peu à peu ses repères tibétains. Que ce soit pour ses obligations familiales, pour l'école de son enfant ou pour son travail, le style de vie occidental lui impose des contraintes de temps plutôt rigides. Toutefois, le Centre facilite quelque peu la transmission de l'héritage tibétain, en ce sens où les deux femmes y amènent leur fils pour participer aux célébrations et aux activités spéciales, de sorte que ces enfants sont exposés très tôt à la culture et aux rituels bouddhistes tibétains.

Les deux femmes partagent leur pratique avec leur conjoint, pour valider certains questionnements ou se livrer à la méditation. Cette pratique soutient les deux mères tibétaines dans leur volonté de conserver et de transmettre leur héritage culturel et religieux à la génération suivante.

Enfin, la pratique a aussi des retombées dans la vie qui suit la vie présente. L'une des pratiquantes BAT dit que la pratique tantrique au moment de la mort, qui consiste essentiellement à revivre les cycles de la vie (la naissance, la mort, l'esprit, la renaissance), joue un rôle déterminant pour la traversée de l'esprit vers l'autre vie. Pour cette femme, la pratique facilite le passage du mourant et du défunt en le guidant vers l'atteinte du but ultime, soit l'éveil.

4.3.2 Deuxième objectif – Les transformations personnelles, sociales et culturelles

Interroger les pratiquants sur les transformations survenues dans leur vie en relation avec leur pratique du bouddhisme tibétain au Québec.

Cette deuxième partie des résultats traite des transformations (personnelles, sociales, culturelles) vécues par les pratiquants bouddhistes. La présentation des résultats se fera par thème et par groupe de pratiquants. Les thèmes abordés sont les suivants: les transformations au contact du bouddhisme (niveau personnel, niveau social, niveau culturel), les changements dans la vie du pratiquant en raison de sa pratique bouddhiste, et les changements dans la pratique proprement dite. Nous allons détailler les transformations que les groupes ont connues dans l'ordre suivant lequel nous avons mené notre étude, ce qui fait que nous nous intéresserons tout d'abord aux pratiquantes BOQ, ensuite aux pratiquants BAV et enfin aux pratiquants BAT.

4.3.2.1 Pratiquantes bouddhistes occidentales d'origine québécoise (BOQ)

4.3.2.1.1 Transformations personnelles, sociales et culturelles

Les pratiquantes BOQ démontraient une certaine ouverture devant la perspective de vivre des expériences nouvelles quand elles ont commencé à s'approcher du bouddhisme tibétain. Les quatre femmes formant ce groupe font état d'une insatisfaction envers la religion catholique qui aurait précédé le développement de leur intérêt pour le bouddhisme. La première transformation qu'elles ont vécue est attribuable à une comparaison entre le bouddhisme et le catholicisme : elles ont connu une connexion immédiate avec le bouddhisme (le Bouddha), un sentiment qu'elles n'avaient jamais ressenti dans la religion catholique. Ensuite, elles se sont aperçu que, dans le bouddhisme, il était possible d'échanger, de discuter et de questionner les enseignements sacrés et que cette attitude était fortement encouragée par le maître lors de ses leçons, ce qui était impensable pour elles dans la religion catholique. En somme, selon leurs témoignages, ces premières expériences du bouddhisme les ont transformées radicalement. Au début, elles ont trouvé du soutien dans la lecture de livres portant sur le bouddhisme. L'enseignement tiré de ces ouvrages rejoignait certaines choses qu'elles avaient déjà en elles, par exemple les valeurs incarnées par le dalaï-lama et la croyance en l'existence de la renaissance. Par la suite, elles ont joint une communauté de pratiquants au Centre bouddhiste.

Les pratiquantes BOQ sont devenues assidues au centre Manjushri et elles nous ont parlé des changements qu'elles ont vécus sur le plan personnel. Tout d'abord, deux d'entre elles reconnaissent que, au fil des années, en tant que pratiquantes bouddhistes, le regard qu'elles posent sur le catholicisme a changé.

> **Participante :** [...] After many years as a Buddhist and not really being connected with my Catholic roots at all, I've become recently like really a lot more comfortable, being able to see the similarities between the two, being able to integrate a little bit better. I don't think I could be a Catholic anymore. [...] But I can see where there are areas certainly where there is overlap [...] between the two, and I've sort of reconciled. I go to church sometimes with my family, and it doesn't bother me at all, I feel very comfortable [rires], it's not a problem. (S3; Q3; 62, 64, 66, 68)

Après avoir pris leur distance de la religion catholique et s'être rapprochées du bouddhisme, les pratiquantes BOQ ont constaté l'existence de similitudes dans les grands principes sur lesquels sont fondés le catholicisme et le bouddhisme, ce qu'elles voient d'un œil favorable, bien qu'elles disent se sentir profondément bouddhistes et ne pas souhaiter revenir à leur foi initiale. Une pratiquante BOQ livre son point de vue sur cette question :

> **Participante :** Là, je vois le lien qu['il] y a entre toutes les religions. Dans le fond, les chrétiens, les juifs, les musulmans, tout ça, en fin de compte, ce serait important qu'on ait un dialogue tout le monde ensemble pour... Puis, ça s'est avéré un peu ça, là, quand je suis allée à Washington, parce qu'il y avait le cardinal de Washington qui est venu faire son tour. À part de ça, [il] y avait la crème de… [Il] y avait le petit-fils de Gandhi, [il] y avait aussi le petit-fils de Martin Luther King, puis [il] y avait le cardinal Desmond Tutu, de l'Afrique. [...] Oui, oui, puis je trouve ça tellement beau. Puis le cardinal de Washington, en tout cas, il a fait une accolade au dalaï-lama, puis ils sont d'accord. [Ils] sont des êtres vraiment grands. Ça, ça me réconcilie avec le catholicisme quand je vois des gens qui ont pas de... qui ont comme une ouverture. (S4; Q4; 142-144)

Malgré leur déception face à la religion catholique, l'ouverture initiale que les pratiquantes BOQ ont démontrée et qui les a menées au bouddhisme leur a ultimement permis de prendre un certain recul et de voir le catholicisme de manière plus positive.

Les pratiquantes BOQ ont exprimé leur appréciation d'avoir la possibilité de questionner les enseignements bouddhistes et de mettre en pratique uniquement ce qui a du sens pour elles. Certes, elles se sentent libres dans leur pratique, mais, en même temps, elles ont été si fortement interpelées par le bouddhisme que deux d'entre elles ont mis des activités de leur vie quotidienne à l'écart à certains moments de leur pratique. Pour mieux s'imprégner de la pensée bouddhiste, les pratiquantes BOQ ont cherché à s'en approcher chacune à sa façon, que ce soit en s'entourant uniquement de pratiquants bouddhistes, en posant une multitude de questions aux pratiquants qu'elles côtoient au centre Manjushri ou en effectuant des voyages dans des pays d'Asie où l'on pratique le bouddhisme.

Le bouddhisme a grandement plu aux pratiquantes BOQ. Celles-ci apprécient les maîtres bouddhistes œuvrant au centre Manjushri. Une d'elles dit être impressionnée par leur manière d'enseigner, leur attitude et leur manière de penser. Comme les autres

pratiquantes BOQ, elle a été attirée par le dalaï-lama et a voulu être un jour comme lui. Une autre pratiquante a été touchée par cette nouvelle façon d'aborder la vie, qui consiste à essayer de se mettre à la place de l'autre pour comprendre ce qu'il vit et à ressentir de la compassion pour lui. Elle s'est sentie aidée par le bouddhisme, et elle trouvait que ses valeurs personnelles ressemblaient beaucoup à celles qui sont véhiculées par le bouddhisme, notamment l'acceptation de la différence.

> **Participante :** La seule chose que j'espère que moi, personnellement, que je trouve bénéfique, c'est quand je me retrouve dans un groupe de personnes, j'essaye d'absorber le bon et j'essaye de donner le bon aussi, voir le bon par-dessus la personne qui veut pointiller [sic] ou quelque chose de même. J'espère que c'est ça. Ça, je sais que si je peux réussir ça, si je réussis ça, c'est grâce à eux-autres ici, c'est grâce au bouddhisme.
>
> Intervieweuse : OK.
>
> **Participante :** Ça m'a aidée beaucoup. Si on prend qu'avant, je n'avais entre guillemets pas de religion. Quand je regarde mes voisins d'en face, qui sont très catholiques, puis mes voisins d'à côté aussi, mes voisins d'en face, tu peux parler des personnes homosexuelles, ça [ne les] dérange pas du tout, puis, mes voisins d'à côté sont très catholiques puis ils vont à [la] messe puis tout ça, tu ne parles pas d'homosexualité avec eux-autres parce qu'ils se lèvent puis ils s'en vont. Tu [ne] fais pas une histoire avec des fesses dedans, ils se lèvent puis ils s'en vont. J'espère prendre le bon bouddhisme...
>
> Intervieweuse : Hum, hum.
>
> **Participante :** ... puis le mettre en pratique, le pratiquer comme il faut, pas un bouddhisme que je me suis fait une idée avec.
>
> **Intervieweuse :** Ah oui. Je comprends.
>
> **Participante :** Tu sais? Bon. C'est ça. Ça fait que j'espère que j'ai le bon bouddhisme. (S1; Q1; 430-436)

En résumé, toutes les pratiquantes mentionnent avoir changé leur attitude et leur façon d'aborder la vie depuis qu'elles pratiquent le bouddhisme.

Comme nous l'avons évoqué brièvement plus haut, le bouddhisme impose aux pratiquants certaines façons de faire, dont l'interdiction de parler à autrui de leurs croyances bouddhistes à moins d'être sollicité personnellement à ce sujet, et ce, afin de ne

Rapport-Gratuit.com

pas offenser ou de ne pas perturber son interlocuteur. Les pratiquantes BOQ ont le souci des autres et elles se montrent très attentives à tout ce qui touche au respect du prochain. L'une d'elles explique qu'elle demeure constamment vigilante pour ne pas dévoiler au premier venu qu'elle pratique le bouddhisme.

Elle affirme aussi que le choix qu'elle a fait de devenir bouddhiste n'a pas influencé ses relations avec ses amis car ceux-ci ont bien accepté sa décision quand elle leur en a fait part. En revanche, une autre pratiquante BOQ croit avoir perdu certaines relations sociales parce que, selon elle, sa conversion au bouddhisme a peut-être été perçue comme une démarche spirituelle étrange. Cette femme a choisi de renoncer à des relations amicales et familiales pour se consacrer davantage à sa pratique bouddhiste. Une autre pratiquante BOQ mentionne qu'elle doit faire des efforts pour participer à des activités sociales avec ses amis afin de leur faire plaisir (par exemple, en assistant à une pièce de théâtre, ce qu'elle ne fait pas habituellement), et qu'elle préfère la pratique du bouddhisme à la vie mondaine. Sur le plan social, les agissements des pratiquantes BOQ témoignent des compromis auxquels elles doivent consentir et des changements qu'elles doivent apporter dans leur vie en vue de préserver des relations amicales et de maintenir vivante leur foi bouddhiste tout en se montrant respectueuses des autres et d'elles-mêmes.

Une pratiquante BOQ parle des relations sociales qu'elle a développées depuis qu'elle s'est convertie au bouddhisme. Elle dit entretenir un lien privilégié avec certains pratiquants BAT, qui l'invitent à venir au centre Manjushri à l'occasion d'activités spéciales. Pour cette femme, il s'agit d'une attention très appréciée. Deux autres pratiquantes BOQ disent que leur conversion a entraîné un enrichissement au plan social parce que, en venant au Centre, elles ont rencontré plusieurs pratiquants bouddhistes, et pas seulement des pratiquants BAT, et qu'elles ont pu y nouer de nouvelles amitiés.

Au plan culturel, le bouddhisme tibétain a conduit deux pratiquantes BOQ à se rapprocher des Tibétains et à vouloir se faire des amis tibétains à l'extérieur du Centre et en dehors des activités bouddhistes. Ces femmes se sont intéressées notamment à la musique, à la danse et à la nourriture traditionnelles tibétaines. L'une des participantes a

même appris à parler le tibétain. Par la suite, ces femmes ont introduit de nouvelles manières de faire dans leur vie parce qu'elles entretiennent des relations amicales avec des Tibétains. Toutes les pratiquantes BOQ disent apprécier l'apport culturel et humain des pratiquants BAT fréquentant le Centre, avec qui elles aiment beaucoup échanger. Elles se plaisent à fréquenter les pratiquants BAT, qui leur font découvrir des aspects de la vie qui sont plus typiquement tibétains (par exemple, boire leur thé et goûter leurs plats).

4.3.2.1.2 Changements à la vie du pratiquant en raison de la pratique bouddhiste

Les pratiquantes BOQ ont dû apporter des changements majeurs à leur vie lorsqu'elles sont devenues plus actives dans leur pratique bouddhiste. Ces femmes se sont investies dans le centre Manjushri, bien qu'à des degrés différents et de diverses façons. Comme les activités du Centre se déroulent les soirs de la semaine et les fins de semaine, elles ont nécessairement dû réaménager leurs activités régulières (seules, en couple, en famille) pour parvenir à fréquenter les activités du Centre.

La pratique au centre Manjushri a contribué à changer leur vie. Elles s'investissent lors des enseignements (rites, rôles) et se familiarisent avec le contenu de la philosophie bouddhiste tibétaine et les manières de la mettre en pratique dans leur vie quotidienne. Les enseignements bouddhistes sont pratiqués par toutes les pratiquantes BOQ et certaines d'entre elles expriment combien ceux-ci enrichissent et nourrissent leur pratique, mais elles avouent avoir sacrifié au profit des enseignements bouddhistes des activités qu'elles aimaient et auxquelles elles tenaient. Au centre Manjushri, les pratiquantes BOQ sont entourées de pratiquants du bouddhisme tibétain, avec qui elles discutent de la pratique et à qui elles posent des questions sur le bouddhisme, et elles se sentent bien. Au Centre, les enseignements des maîtres, les activités liées au bouddhisme et la présence de différentes cultures favorisent la transformation des pratiquantes BOQ dans leur cheminement bouddhiste.

Les pratiquantes BOQ furent unanimes à dire que les pratiquants BAT ont contribué d'une manière ou d'une autre à leur transformation. Pour elles, leur présence au Centre est précieuse parce qu'elle les aide à enrichir leur pratique bouddhiste et à se familiariser avec

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

la culture tibétaine. Deux pratiquantes BOQ, motivées par les relations qu'elles entretiennent avec les pratiquants BAT, s'intéressent plus particulièrement à l'apport culturel des Tibétains au Centre. Les deux autres, qui se concentrent davantage sur la pratique bouddhiste tibétaine, s'inspirent des Tibétains et de leur façon d'être, admirent leur tempérament calme, leur simplicité et leur facilité à venir en aide à autrui. En définitive, les pratiquantes BOQ souhaitent se référer aux pratiquants BAT car elles croient que ceux-ci détiennent la vraie façon de faire.

> **Participante :** [...] Mais tu sais [ce que je] veux dire, ça me [les] a fait connaître, c'est certain. Ça m'a fait voir aussi [que], regarde, eux autres, ils ne paniquent pas; ils ne paniquent pas pantoute [sic], eux autres, [ils] sont toujours... Oui. Je pense qu'il y a juste les enseignements qui commencent à [la] bonne heure ici. [...] Eux autres, le temps, ce n'est pas quelque chose [avec quoi] ils vont paniquer. On va se dépêcher, on va être en retard; non. [...] Ça, ça m'a aidé. Je t'avoue que ça, il ne faut pas paniquer, le temps va être là tantôt, ça, j'ai trouvé ça le fun. Ce n'est pas de la nonchalance, ce n'est pas de la nonchalance qu'ils ont. Puis une fois, il y a une fille qui arrive ici, puis elle pleurait, elle pleurait, ça n'allait pas bien dans sa vie, puis elle pleurait. Puis Géshé-la était ici, [et] ils traduisent pour Géshé-la : « Qu'est-ce qu'elle a? » Géshé-la la regarde puis il lui dit : « Tu es libre. » C'est la seule chose qu'il lui a dite. La fille a fait comme... Puis là, après ça, elle vient me voir puis elle dit : « C'est la seule chose qu'il m'a dite. » J'ai dit : « C'est vrai, tu es libre. Tu es libre de faire ce que tu veux. » Puis je lui ai dit : « Lui, là, quand il était au Tibet, il n'était pas libre; tout ce qu'il a fait pour traverser puis venir jusqu'ici, là, c'est assez spectaculaire. » Maintenant, je lui ai dit : « Tu es libre de rester malheureuse, ou tu es libre de faire quelque chose pour être plus heureuse. J'ai dit : « C'est à toi de décider. » Elle a dit : « C'est vrai, ça, ce qu'il a voulu dire, hein? » J'ai dit : « Bien, c'est ça. » Je lui ai dit : « Je pense, en tout cas. On peut aller le lui demander. » Ça a été cette simplicité-là. « Pour résumer ça, c'est vrai que tu es libre, tu es libre de rester malheureuse. Puis avec tout ce qu'il enseigne ici, c'est que tu es libre de continuer à être malheureuse puis à vouloir bouder, là. Réfléchis bien, [car] c'est bien plus le fun d'être heureux. » Ça fait que ça, cette simplicité-là d'être heureux, ce n'est pas de la nonchalance; ils ont une certaine sagesse, on dirait qu'ils ont une sagesse innée en eux. [...] En comparaison avec nous autres, on est stressé, et il faut qu'on aille [tout], tout de suite; eux autres, bon, ce n'est pas grave. [...]. (S1; Q1; 344-350)

Selon les pratiquantes BOQ, les pratiquants BAT sont fortement imprégnés du bouddhisme tibétain puisqu'ils sont tous nés dans une communauté bouddhiste tibétaine. Une pratiquante BOQ affirme que les pratiquants BAT incarnent bien les enseignements

du bouddhisme, en ce sens qu'ils personnalisent l'égalité entre tous les êtres humains et le respect envers autrui. Pour cette pratiquante, qui tâche de mettre en application la foi bouddhiste dans sa vie de tous les jours, il apparaît évident que nous faisons tous partie de la même grande famille humaine.

La pratique bouddhiste des pratiquantes BOQ au centre Manjushri s'est améliorée. Elle s'est enrichie en raison des nouveaux apprentissages effectués au Centre, par l'application du contenu des enseignements, par la mise en œuvre de nouveaux rites ou par l'intensité de la pratique suggérée lors d'engagements pris dans le cadre de la pratique. La pratique s'est également bonifiée à la maison, où elle est devenue plus formelle. Il a fallu procéder à un aménagement du domicile pour installer un autel, un espace réservé à la pratique et à la pratiquante. De plus, elles s'y retrouvent régulièrement, voire même chaque jour. Cette pratique tangible et visible à la maison va au-delà des pensées et des émotions qui les habitent au quotidien, mais implique qu'elles doivent informer de leur pratique ceux qui partagent leur domicile. Une pratiquante explique qu'elle ne peut pas extérioriser sa pratique à la maison.

> **Participante :** Si j'ai apporté des changements? Ah! Mon doux! Je te dirais qu'à part de venir ici... Non, ça s'est passé en douce parce que j'ai appris relativement vite qu'il [ne] fallait pas que j'extériorise ça ou que bien je mette des photos de Bouddha partout dans [la] maison. Non, il [n']y a pas [eu] de changement. Le seul changement qu'il y a eu, c'est ma présence ici au temple, c'est à peu près tout. (S1; Q1; 308)

Les pratiquantes BOQ décrivent quelques éléments du bouddhisme qui ont contribué à changer leur façon d'aborder la vie. L'une d'elles dit que sa philosophie bouddhiste lui a permis de développer une autre vision des diverses formes de vie qui l'entourent (humaines, animales), pour lesquelles elle ressent de la compassion, et que sa sensibilité à l'égard d'autrui transparaît dans sa manière d'interagir et de vivre avec les autres. Avant sa conversion au bouddhisme, elle ne se sentait pas vraiment à sa place dans la vie nord-américaine et trouvait que les relations interpersonnelles étaient généralement très peu enrichissantes, ce que le bouddhisme est venu combler. Une autre pratiquante BOQ affirme que, dès le commencement et pendant plusieurs années, elle s'est centrée sur la pratique,

mais que, par la suite, quand elle a décidé de se mettre à l'étude de la langue tibétaine, sa pratique, qui était déjà fortement engagée, est devenue encore plus intense. Les pratiquantes BOQ décrivent comment le bouddhisme contribue à faire d'elles de meilleures personnes en les amenant à se montrer plus attentives envers les gens rencontrés au quotidien, à devenir plus sereines et à scruter scrupuleusement leurs tendances négatives dans le but d'essayer de les redresser. Ces femmes disent qu'elles se sentent constamment interpellées à mettre en pratique les enseignements de Bouddha dans leurs agissements.

Les pratiquantes BOQ ne rapportent pas avoir été transformées par la présence de pratiquants BAV au centre Manjushri. Toutefois, elles ne la remettent pas en question. D'ailleurs, deux d'entre elles considèrent qu'ils ressemblent beaucoup aux Tibétains dans leurs connaissances et leur imprégnation du bouddhisme, mais elles ne leur attribuent pas les bienfaits qui ont été rapportés à l'égard des pratiquants BAT.

4.3.2.1.3 Changements à la pratique

À la lumière de leur discours, il apparaît clairement que la vie nord-américaine influe constamment sur la pratique des pratiquantes BOQ. Si l'on se penche sur l'expérience vécue à Dharamsala par l'une d'elles (type, intensité, fréquence, accessibilité de la pratique), il semble impossible d'aspirer connaître une situation semblable au Québec. Une autre pratiquante BOQ considère que, dans sa vie active actuelle, il est tout à fait illusoire de vouloir pratiquer pendant trois heures par jour, comme on le préconise au Centre. Une troisième pratiquante BOQ affirme qu'elle pouvait pratiquer plusieurs heures par jour à l'époque où son conjoint était le pourvoyeur et où elle ne travaillait pas, mais elle ajoute que ce n'est plus du tout possible aujourd'hui. Toutes les pratiquantes BOQ disent que les exigences de la vie modulent leur façon de faire d'une séance de pratique à l'autre et les empêchent de pratiquer comme elles le voudraient.

> **Participante :** La pratique est là pour [ne] pas déranger personne. C'est aussi simple que ça.
>
> Intervieweuse : Donc…

Participante : Le plus important, c'est de [ne] pas déranger, c'est de [ne] pas embarrasser l'autre, c'est de [ne] pas… Ça fait que, quand tu vois que ça, c'est plus important, ça [ne] te dérange pas de faire un changement; le changement se fait automatiquement, [il] se fait facilement.

Intervieweuse : Ça, c'est la philosophie bouddhiste?

Participante : Oui, oui, ça [a] été facile, si tu veux.

Intervieweuse : OK, OK. Donc, tu as apporté des changements à ta pratique?

Participante : Je ne sais pas si tu peux appeler ça comme ça. L'important, c'est que ta pratique ne dérange pas. Tu peux arriver à la maison, puis [ne] pas avoir ça, puis dire à tout le monde : « Taisez-vous! » Ça, ce serait apporter des changements, mais des changements négatifs parce qu'il [n']y a personne d'autre qui veut entendre ça.

Intervieweuse : C'est ça. Ça, ce serait apporter des changements à notre vie pour intégrer la pratique?

Participante : C'est ça, mais ça, tu [ne] veux pas ça. Parce que tu [n']es pas censé le faire non plus. Tu [ne] veux pas changer personne là-dedans. C'est pour ça que je te dis que ce [n']est pas vraiment des changements parce que ça se fait automatiquement, ça se fait sans déranger personne. Tu vas choisir ton temple, tu vas choisir tes… Mais ça ne te dérange pas. [...] Mettons [que] je fais ma pratique à 9h00 le soir; je descends dans ma pièce, je fais ma pratique; si la maison est pleine de monde puis qu'il y a de la visite, je ne dirai pas : « Bien là, attendez. Moi, je vais aller faire ma pratique puis je vais revenir. » C'est non. (S1; Q1; 364-372, 380)

La pratique bouddhiste, qui répond à un choix personnel et qui peut être modulée selon les événements, a comme principale caractéristique la malléabilité. Une pratiquante BOQ, qui a décidé de s'éloigner du centre Manjushri pour se rapprocher de sa fille, a diminué sa pratique à cet endroit. Cette femme s'est dite déçue du peu de temps qu'elle a gagné pour être auprès de sa fille alors que celle-ci est confrontée elle aussi aux obligations de la vie quotidienne, ce qui fait qu'elles ne sont pas plus capables qu'avant de se voir. Les pratiquantes BOQ expliquent que l'attention qu'elles doivent porter à ce qu'elles révèlent aux gens et à s'empêcher de pratiquer ouvertement le bouddhisme afin de ne pas déranger leur entourage (par exemple, ne pas parler de sa pratique bouddhiste au travail, ne pas évoquer ses croyances avec les voisins, ne pas se rendre au Centre si cela nuit à autrui) sont des changements qui furent apportés à leur vie en raison de leur pratique. Pour les

pratiquantes BOQ, la pratique bouddhiste requiert énormément d'efforts et d'énergie et comporte des défis particuliers, auxquels s'ajoutent les problèmes de la vie courante.

Pour les pratiquantes BOQ, le centre Manjushri simplifie et facilite leur pratique. Le Centre leur donne de meilleurs outils pour poursuivre leurs objectifs et faire face aux difficultés de la vie.

> **Intervieweuse :** Est-ce qu'il y a eu des changements dans votre vie qui ont eu lieu au contact avec le temple?
>
> **Participante :** Oui. Au niveau des perturbations mentales, comme on parlait tantôt, j'en ai. J'en avais peut-être plus que… Des fois, tu sais, [il] y a un côté subtil; on pense, des fois, qu'on est dégagé d'une affaire, mais non, si on médite, on voit qu'[il] y a encore des affaires qui sont accrochées.
>
> Intervieweuse : OK.
>
> **Participante :** Oui, [il] y en a eu, des changements.
>
> **Intervieweuse :** Bénéfiques? C'est ça que j'entends?
>
> Participante : Pardon?
>
> **Intervieweuse :** Des changements bénéfiques?
>
> **Participante :** Oui, oui, oui. (S4; Q4; 239-246)

Une pratiquante BOQ considère que le centre Manjushri l'a aidée à transformer sa pratique pour le mieux en élevant celle-ci à un niveau dépassant le plan strictement intellectuel, en l'extirpant des connaissances purement livresques et en l'actualisant afin d'en assurer la pérennité. En règle générale, les pratiquantes BOQ disent que leur pratique a été grandement bonifiée du fait qu'elles fréquentent le Centre, grâce surtout aux enseignements encadrés, aux activités de groupe et aux échanges. Bref, le centre Manjushri contribue de diverses façons à conserver leur pratique.

Pour les pratiquantes BOQ, les pratiquants BAT et les pratiquants BAV sont une grande source d'inspiration et ils ont assurément un fort impact aux plans social et culturel, bien que ce soit à des niveaux différents. L'une des pratiquantes BOQ affirme que ses relations avec les pratiquants BAT et les pratiquants BAV l'aident à approfondir sa

pratique puisque, à ses yeux, la leur est authentique et c'est pourquoi elle s'en inspire. Pour une autre pratiquante BOQ, c'est le côté tibétain de ces gens, ce qu'ils sont en tant que personnes tibétaines, qui la motive.

> **Participante :** Yeah, it's an attitude, it's the attitude that you live with rather than the externals of doing this or that ritual.
>
> Intervieweuse: Hum, hum.
>
> **Participante :** Even though I do them because I'm curious and I want to learn.
>
> Intervieweuse: Hum, hum.
>
> **Participante :** I want to see why they [Tibetans] do things the way they do and I want to see what happens, so that's why I do it. (S3; Q3; 550-554)

Une pratiquante BOQ dit s'être sentie rassurée lorsqu'un Tibétain lui a conseillé d'adopter une pratique ayant des fondements solides et de prendre le temps de poser les bonnes questions. En fait, il semble que ce soit surtout la personnalité des pratiquants BAT qui aide les pratiquantes BOQ à cheminer dans leur pratique. De leur côté, les pratiquants BAV sont considérés à la fois comme des bouddhistes natifs et comme des apprentis en matière de bouddhisme tibétain. Les pratiquantes BOQ ne disent pas que les pratiquants BAV influencent leur pratique, sauf pour ce qui est de leurs connaissances sur le bouddhisme tibétain, qu'ils partagent généreusement, et du port de la robe de Dharma, qui, d'après plusieurs pratiquants du centre Manjushri, constitue un apport de la tradition bouddhiste vietnamienne. Une pratiquante BOQ considère les pratiquants BAV, au même titre que les pratiquants BAT, comme détenteurs de la vraie pratique bouddhiste. Une autre pratiquante BOQ s'est intéressée au bouddhisme vietnamien en discutant avec des pratiquants BAV, et il lui arrive à l'occasion de se rendre au temple vietnamien afin de participer aux célébrations qui s'y déroulent.

4.3.2.2 Pratiquants bouddhistes asiatiques d'origine vietnamienne (BAV)

4.3.2.2.1 Transformations personnelles, sociales et culturelles

D'entrée de jeu, il convient de rappeler que tous les pratiquants BAV sont nés au Vietnam dans des familles bouddhistes et qu'ils sont bouddhistes depuis leur naissance. Ces gens ont choisi d'embrasser le bouddhisme tibétain pour ce que celui-ci leur offrait de plus, notamment la libération de soi-même et de tous les êtres vivants et l'atteinte de la « bouddhéité ». Ils disent avoir éprouvé une certaine insatisfaction face au bouddhisme vietnamien, qui leur apparaît simpliste et égocentrique, de sorte qu'ils ne se sont pas trop investis dans sa pratique.

En fait, ce sont la curiosité et surtout les défis que leur propose le bouddhisme tibétain qui ont amené les pratiquants BAV à consacrer des efforts considérables pour se l'approprier; il ne s'agissait plus d'un simple transfert intergénérationnel, mais bien d'une démarche d'étude très sérieuse pour acquérir de nouvelles notions sur le bouddhisme tibétain. Les trois pratiquants BAV disent avoir été impressionnés par la rencontre de moines tibétains, et cet événement a agi comme révélateur. Le premier pratiquant BAV assistait aux funérailles de son frère quand il a croisé inopinément un moine tibétain qui l'a impressionné par son discours, de sorte qu'il a voulu suivre ses traces. La pratiquante BAV a fait la rencontre de moines tibétains lors du décès de son mari; ceux-ci ont parlé avec elle et lui ont fait prendre conscience que la vie était souffrances, et elle a pris la décision d'approfondir sa foi bouddhiste pour se libérer du cycle de l'existence (samsara). Le dernier pratiquant BAV a fait connaissance avec un moine tibétain qu'on lui a présenté durant la maladie de sa mère, alors qu'il cherchait un moyen de la guérir, et il a voulu en apprendre plus sur le bouddhisme tibétain. Ainsi, leur rencontre avec le bouddhisme tibétain s'est fait dans la maladie ou la mort d'un proche et par l'entremise d'un moine tibétain.

Tous ont ressenti le besoin de se fixer des objectifs de pratique plus élevés, la rencontre des moines tibétains soutenant leur désir de s'investir davantage dans leur foi. Auparavant, chacun d'eux avait déjà eu l'occasion d'explorer quelques aspects du

bouddhisme tibétain. La pratiquante BAV avait déjà fait des lectures, et c'est de là qu'elle tirait sa motivation à s'engager dans sa pratique. Un pratiquant BAV dit s'être intéressé au bouddhisme tibétain parce que, selon lui, c'est la seule forme de bouddhisme qui aborde la question de la mort. L'autre pratiquant BAV affirme avoir été attiré par le principe du bouddhisme tibétain préconisant l'apprentissage par soi-même de la réalité et de la vie. Tous apprécient le caractère logique du bouddhisme tibétain et le fait qu'il peut apporter des réponses aux grandes questions existentielles.

Le bouddhisme tibétain a transformé intérieurement les pratiquants BAV et changé leur perception de la vie. Ils ont modifié grandement leurs schèmes de pensée, en accordant une plus grande attention aux valeurs de respect, de pardon et de compassion, ce qui leur procure une impression de calme, voire de sagesse, comme dit l'un d'eux. La pratique du bouddhisme tibétain les a conduits à réfléchir sur leur vie, et tous en étaient arrivés à la conclusion que celle-ci n'était pas vraiment satisfaisante. Dans son cheminement spirituel, un des pratiquants BAV est parvenu à l'étape de la contemplation, ce qui lui fait prendre conscience, par exemple, du tort causé par la surconsommation dans notre société. Grâce à sa pratique bouddhiste tibétaine, il est en mesure de voir ce qu'il ne veut plus, et il souhaite être capable un jour de se consacrer davantage à sa pratique. Sur ce plan, les deux autres pratiquants BAV se situent davantage dans l'action puisque leur pratique bouddhiste occupe quasiment tout leur temps. Ils ont choisi d'extirper le mondain de leur vie, ce qui suppose une transformation complète sur le plan personnel. Pour la pratiquante BAV, la vie n'a pas d'importance car elle est éphémère et impermanente, et elle choisit de s'en détacher parce que tous les êtres vivants finissent par mourir.

Participante : Même la maladie, je n'aime pas ça, non, ça n'a pas de sens pour moi.

Intervieweuse : La maladie?

Participante : Même. Je ne me plains pas du mal au dos. Non, non.

Intervieweuse : Alors, ça, ça ne fait pas partie de la pratique?

Participante : Non. Ça fait partie de… Je sais que cette vie est éphémère, [qu'elle] est impermanente, [que] la maladie est normale [rires]. Je ne

Rapport-Gratuit.com

considère [pas] quand la maladie ou le mal ou les maux, [ce n'est] pas important.

Intervieweuse : Ah? OK.

Participante : [Rires].

Intervieweuse : Ça fait que, tout ce qui est humain?

Participante : Oui. Tout le monde va mourir; pourquoi s'occuper de son corps, de cette maladie? Ouf! [Rires]. (S6; V2; 370-378)

Les pratiquants BAV s'interrogent sur la réalité telle qu'ils la perçoivent et sur les différences que l'on peut observer d'une société à l'autre. L'un d'eux compare la vie qu'il a maintenant au Québec à celle qu'il avait auparavant au Vietnam. Il pense qu'en Occident, les gens sont à la recherche de sensations fortes par un accès facile aux biens et que la vie occidentale présente un caractère éphémère, tandis qu'au Vietnam, les gens cherchent davantage à combler leurs besoins fondamentaux.

Sur le plan social, deux des pratiquants BAV, à savoir la femme et un homme, ont coupé les ponts avec les gens extérieurs au Centre, ils passent leur temps dans ce lieu ou à la maison à effectuer leur pratique. Quand ces pratiquants ne sont pas au Centre, les moines peuvent toujours les rejoindre sur appel. La pratiquante BAV conserve des liens avec ses enfants, qui ont décidé d'adopter le bouddhisme tibétain comme elle l'avait fait elle-même, mais, comme elle ne partage plus les mêmes valeurs que ses frères et sœurs, elle refuse de participer à des activités mondaines avec ces derniers. Évidemment, cette décision a eu un impact sur ses fréquentations. En fait, actuellement, en raison de ce choix de vie, tous ses amis sont des adeptes du bouddhisme tibétain, qui se retrouvent et se fréquentent au centre Manjushri. Le pratiquant BAV est disponible en tout temps pour rendre service au maître, dont il se voit comme le serviteur. Il laisse entendre qu'il a des échanges avec les pratiquants BOQ et qu'il s'est fait une amie pratiquante BOQ.

Participant : Une fois que les *Whities* [sic] sont relaxés, on s'entend bien. Comme [nom d'une pratiquante], on l'accepte bien. [...] Ah oui! On s'envoie des *jokes* par *email* tout le temps. [...] Elle, c'est ma *favorite blonde joke* [rire]. [...]. (S5; V1; 482, 484, 486, 488)

Ce pratiquant mentionne qu'il aime mieux les pratiquants BOQ quand ils sont détendus, précisant qu'ils sont toujours stressés lorsqu'ils viennent au Centre les premières fois. Enfin, le troisième pratiquant BAV entretient des échanges cordiaux avec les pratiquants bouddhistes du Centre, mais il conserve des liens d'amitié avec des personnes extérieures au Centre et fréquente un temple vietnamien pour des raisons culturelles.

Les pratiquants BAV ne se montrent pas très bavards quand vient le temps d'aborder la question des changements culturels qu'ils auraient subis après leur contact avec la philosophie bouddhiste tibétaine ou des autres groupes d'adeptes. L'un d'entre eux parle de sa curiosité à l'égard des pratiquants BAT, qu'il admire pour leur ténacité à vouloir pratiquer contre vents et marées le bouddhisme tibétain. Pour un autre pratiquant BAV, la fréquentation du centre Manjushri vient combler la dimension plus purement bouddhiste de la pratique, notamment l'application de la compassion dans ses activités quotidiennes et la prise de refuge, mais il ne parvient pas à satisfaire les aspects liés la culture ou la tradition, qu'il continue à chercher dans ses origines.

4.3.2.2.2 Changements à la vie

L'adhésion au bouddhisme tibétain a changé considérablement la vie des pratiquants BAV. L'un d'eux, dont la personnalité est plutôt de nature contemplative, agit désormais suivant ses nouvelles convictions, par exemple en n'allant pas pêcher pour le simple plaisir de pêcher. À son avis, le bouddhisme tibétain, qui ne propose pas de théorie absolue, le fait réfléchir à ses actions. Les changements dans l'existence des autres pratiquants BAV furent nombreux. Ainsi, l'autre pratiquant BAV laisse entendre qu'il était habitué à mener une vie très active et à la limite rocambolesque, mais que, après sa conversion, le bouddhisme occupe désormais tous ses instants et toutes ses pensées. De même, la pratiquante BAV a fait une croix sur son ancien mode de vie et consacre tout son temps à sa foi bouddhiste; plus attirée par le spirituel que par le physique, elle aime par-dessus tout pratiquer le renoncement aux activités mondaines.

La vie des trois pratiquants BAV a grandement changé au contact du centre Manjushri, auquel ils vouent un attachement particulier. La pratiquante BAV consacre tout

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

son temps au Centre, où elle apprend les rudiments du bouddhisme (dont les prières) et où elle rend service aux gens. Un des pratiquants BAV dit se sentir changé intérieurement par le Centre, qui l'aide à travailler sur lui-même et à se développer en tant que personne. Le Centre est non seulement un lieu de pratique, mais aussi la résidence des moines. Les participants BAV sont unanimes à dire que le moine est un maître spirituel qui joue un rôle déterminant, voire indispensable dans leur vie, et qui les aide grandement dans leur pratique. Le moine fait partie de leur réseau intime. Pour deux pratiquants BAV, le moine est même considéré comme un ajout à la famille, à l'image d'un oncle ou même d'un père. L'un d'eux dit vénérer le moine, et précise qu'il doit lui accorder beaucoup de crédit pour ce qu'il est devenu aujourd'hui. Le centre Manjushri constitue un lieu de pratique à la fois formel, principalement pour les enseignements qui y sont dispensés, et informel, notamment pour les services rendus aux moines par les fidèles bouddhistes.

Les pratiquants BAV font la distinction entre les moines tibétains et les pratiquants BAT. Pour eux, le maître joue un rôle crucial dans leur apprentissage du bouddhisme tibétain à titre d'accompagnateur. Leurs principales raisons pour venir au Centre sont les enseignements et la personnalité du moine, lequel fait constamment preuve de compassion. Un des pratiquants BAV affirme que le maître le sécurise et l'aide à se détendre. Les pratiquants BAV attribuent aux pratiquants BAT de belles qualités personnelles, notamment la bonne humeur, l'ouverture aux autres et la capacité de vivre heureux malgré un passé tragique. Un pratiquant BAV considère qu'en tant que Vietnamien, son histoire est similaire à celle des Tibétains et il se sent inspiré par eux. Il dit avoir des contacts plutôt plaisants avec les Tibétains, qui lui apparaissent comme des gens ouverts et compatissants. L'autre pratiquant BAV affirme que c'est depuis qu'il fréquente le Centre et les Tibétains qu'il a commencé à faire preuve d'une plus grande ouverture d'esprit. Pour sa part, la pratiquante BAV trouve que les Tibétains sont bien gentils, mais elle précise que ceux-ci n'ont eu aucun impact sur sa vie, qu'ils ne lui apportent rien.

Les pratiquants BAV n'ont vécu aucun changement digne de mention au contact de pratiquants BOQ, avec lesquels ils n'ont pas vraiment de relations suivies. L'un des pratiquants dit qu'il se tient habituellement à l'écart des autres pratiquants, et même des

autres pratiquants BAV, et précise que ce que disent et font ces gens ne change strictement rien à sa vie. Il va même jusqu'à avancer que, tant sur le plan spirituel que culturel, les Québécois ne lui ont rien montré, que ce soit au Centre ou à l'extérieur du Centre, et ajoute que, lorsqu'il vivait au Vietnam et qu'il allait à l'école, il en a appris beaucoup sur la société occidentale. L'autre pratiquant BAV dit faire preuve d'une plus grande ouverture d'esprit depuis qu'il fréquente le Centre et les autres groupes culturels, dont les pratiquants BOQ. Cependant, il ne distingue pas les pratiquants BOQ des pratiquants BAT pour ce qui est de la question de son ouverture à l'autre, tous y ont contribué.

4.3.2.2.3 Changements à la pratique

Les pratiquants BAV ont fait le choix d'inclure la composante tibétaine à leur pratique du bouddhisme, or ils sont en apprentissage de cette nouvelle forme. Comme nous l'avons vu plus haut, deux pratiquants BAV consacrent presque tout leur temps à la pratique du bouddhisme tibétain. Essentiellement, ils modulent leur vie en fonction de l'horaire des activités du Centre et de leur programme individuel de pratique. Ils ont laissé passer des opportunités que la société et la famille leur proposaient. L'autre pratiquant BAV mentionne que le mode de vie occidental permet de répondre facilement et rapidement à ses désirs matériels, ce qui ne coïncide pas avec ses valeurs bouddhistes. Il ne peut avoir une pratique bouddhiste comme il le souhaite à cause des contraintes que la vie lui impose (par exemple, assumer ses obligations professionnelles et ses responsabilités familiales) et, par conséquent, il a décidé d'attendre patiemment que ces contraintes s'estompent pour se dédier davantage à sa pratique.

Le centre Manjushri représente un élément bénéfique dans la démarche spirituelle des pratiquants BAV notamment parce qu'il favorise une intensification de leur pratique. Tous ces pratiquants assistent aux séances d'enseignement du bouddhisme au temple, ce qui les comble intérieurement. Le Centre permet d'avoir accès à la personne et au savoir du maître, ce qui, selon deux des pratiquants BAV, constitue une condition indispensable à leur avancement spirituel. Ils sont d'accord pour dire que la présence des autres pratiquants au Centre n'a eu aucun impact, positif ou négatif, sur leur pratique. Ils affirment

avoir besoin du Centre et des opportunités que celui-ci leur offre pour que leur pratique soit à la hauteur de leurs espérances et de leurs attentes. L'autre pratiquant BAV mentionne que le Centre l'aide à garder sa pratique vivante.

La pratique bouddhiste des pratiquants BAV n'a pas été changée ni par les pratiquants BOQ, ni par les pratiquants BAT fréquentant le Centre. Cependant, un des pratiquants BAV trouve que les pratiquants BAT l'aident à développer une ouverture d'esprit et de la compassion, ce qui est bénéfique pour sa pratique. Par contre, la pratiquante BAV trouve que, à la limite, les pratiquants BAT nuisent à sa pratique au Centre parce que, à son avis, ils parlent beaucoup trop pendant les enseignements. Toutefois, deux des pratiquants BAV mentionnent qu'ils assistent les pratiquants en apprentissage lorsqu'ils sont interpellés pour de l'aide, ce qui est un ajout à leur pratique.

4.3.2.3 Pratiquants bouddhistes asiatiques d'origine tibétaine (BAT)

4.3.2.3.1 Transformations personnelles, sociales et culturelles

Comme nous l'avons mentionné précédemment, les pratiquants BAT sont nés dans des familles bouddhistes tibétaines et tous sont bouddhistes depuis leur naissance. Ils s'inscrivent dans une perspective de continuité, en ce sens qu'ils ont choisi de poursuivre leur pratique d'origine quoique ce soit dans un nouvel environnement. Ils affirment qu'ils n'avaient pas décidé d'être bouddhistes tibétains et que cela allait de soi dans leur pays d'origine, où ils étaient totalement immergés dans cette forme de bouddhisme. Ils ont dû apprendre par cœur des prières et des rituels dont la signification leur échappait et, comme ils étaient trop jeunes pour comprendre, ils pratiquaient sans trop poser de questions et sans savoir pourquoi ils le faisaient. Les pratiquants BAT mentionnent aussi qu'ils n'avaient pas vraiment la volonté d'apprendre le bouddhisme dans leur enfance parce que, à cette époque de leur vie, ils avaient d'autres intérêts, dont les amis de leur âge et le jeu.

Vivant au Québec, ils parlent des réflexions que le passage d'une société à une autre a suscitées chez eux. Ainsi, ils se sont rendus compte qu'ils connaissent mal le bouddhisme

tibétain, qui est pourtant leur propre religion. Les deux pratiquantes BAT vivent en couple avec des hommes occidentaux ayant un grand intérêt pour le bouddhisme; or, quand leur conjoint leur posait des questions, elles se sont aperçues non seulement qu'elles n'ont pas toujours la réponse, mais aussi qu'eux en savaient parfois plus qu'elles-mêmes. De son côté, le pratiquant BAT s'est intéressé aux autres religions dès son arrivée en Occident. Il a pu constater que le bouddhisme tibétain leur ressemblait sur plusieurs points, ce qui lui a donné un regain de motivation pour approfondir sa foi. Il fait appel au bouddhisme au besoin dans sa vie quotidienne.

Plus précisément, le contraste entre leur communauté d'origine et la société d'accueil a eu pour effet qu'ils ont cherché à mieux connaître leur religion et à adopter un certain recul face à elle. Un des pratiquants BAT mentionne que le bouddhisme tibétain l'aide grandement en lui proposant un point de vue unique sur la vie, qui met l'accent sur le principe de cause à effet. Il a pris conscience de l'importance d'acquérir la maîtrise de soi et conscience aussi de l'impact de ses actions présentes sur sa vie suivante, ce qui influence sa façon d'agir au quotidien.

Les pratiquants BAT résidant au Québec cherchent la compagnie d'autres Tibétains. Leur pratique bouddhiste leur permet de se rassembler et d'échanger entre compatriotes, notamment lors de rencontres au centre Manjushri.

> **Participant:** This sort of feeling, [of] spontaneous feeling, I always get whenever I come to the temple. Having said that, you know, do I do a lot of rituals and like meditation and deep practices? I don't, honestly, you know. I come here, I do my prostrations, I get a good blessing from the statues, and then, basically, that's it, and then, after this, I socialize more than do [a practice]. [Rires]. (S8; T1; 28)

Les pratiquants BAT sont intéressés à se rendre au centre Manjushri pour y rencontrer d'autres Tibétains et les maîtres parce que cela leur rappelle et les rapproche de ce qu'ils ont connu dans leur communauté tibétaine d'origine, mais ils ne s'empêchent pas pour autant d'échanger avec d'autres pratiquants présents au Centre.

> **Participante :** The people is [for] after, then it's socializing: "Hello." "Hi." You know? And also, if you are really a practitioner, then sometimes you have,

> if you have taken the initiation together, [then] they become Vajrya brothers, we become like Dharma friends.
>
> **Intervieweuse:** Oh, I understand.
>
> **Participante :** So that also is something as commitment [Dharma friends], we cannot criticize, or we cannot, you know... We have to be amicable, we cannot [...]. (S9; T2; 513-515)

Comme l'explique l'une des pratiquantes BAT, l'engagement dans la pratique bouddhiste tibétaine permet également de se faire des amis de Dharma, créant ainsi une relation particulière forte fondée sur le respect et l'entraide. Dans le discours des pratiquants ressort l'importance d'échanger avec les autres personnes venant au centre Manjushri, mais, en fait, ces derniers vont au Centre d'abord pour leur pratique religieuse, ensuite pour la socialisation. Mais, comme le bouddhisme tibétain fait partie intégrante de leur vie depuis la naissance, ils ne rapportent aucun changement à son contact depuis qu'ils fréquentent le Centre. Du reste, le bouddhisme tibétain pratiqué au Centre leur apparaît tout à fait similaire à celui qu'ils ont toujours connu.

4.3.2.3.2 Changements à la vie

Les pratiquants BAT sont capables de reconnaître les impacts du bouddhisme sur leur vie, surtout depuis qu'ils vivent en Occident et qu'ils ont atteint l'âge adulte. Certes, ils sont en mesure de reconnaître les bienfaits de la pratique bouddhiste, mais, en même temps, ils remettent en question ses fondements.

> **Participante :** Yeah, I guess, I always question it, you know. I never used to question it, but now I question it, I'm like: "Yeah, if you said it, why did you say it?" You know? "Why is the reason that you do this and not that?" You know? So I guess that's part of it. (S10; T3; 204)

Pour une pratiquante BAT, l'arrivée en Occident coïncide avec une pratique du bouddhisme plus importante de sa part. Quand elle a quitté son pays natal, elle était beaucoup trop jeune pour saisir la signification réelle de sa pratique, mais, après avoir émigré et vieilli, elle comprend mieux le sens et les valeurs du bouddhisme, qui lui conviennent et qu'elle cherche à appliquer dans sa vie.

La vie des pratiquants BAT a été profondément changée au contact de l'Occident. Ils sont confrontés au mode de vie occidental (rythme de vie effréné, stress, importance primordiale du travail, entre autres) et ils ont perdu les repères qui les guidaient dans leur vie d'avant (par exemple, l'usage de la langue tibétaine, la fréquentation de leurs compatriotes, etc.). Malgré tout, les pratiquants BAT reconnaissent que leurs contacts avec le monde occidental comportent des retombées bénéfiques, notamment une plus grande liberté d'action et d'expression et une plus grande ouverture à la différence qu'ils ne connaissaient pas dans leur pays d'origine.

Les pratiquants BAT sont exposés à rencontrer des adeptes du bouddhisme tibétain qui ne sont pas nés dans une communauté tibétaine. En règle générale, leur perception des personnes d'autres origines pratiquant cette religion, qu'ils croyaient être l'apanage des Tibétains, s'avère positive.

> **Participante :** And to any other community, any other culture, I guess. Before, I was like more in my own, like, OK, Tibetan culture, just us, I don't want to... Even Christianity, or whatever, you know, I didn't...
>
> **Intervieweuse :** Buddhism, Tibetan...
>
> Participante : Yeah.
>
> **Intervieweuse :** Tibetan was the best culture?
>
> **Participante :** Yeah, that's what I thought.
>
> **Intervieweuse :** And Buddhism was the best religion?
>
> **Participante :** Yeah, yeah, that's what I used to think.
>
> **Intervieweuse :** Is that how, is that what was taught to you?
>
> **Participante :** No, it was not. But I think it just comes naturally. Like what you know best, is the best, and no other religion [silence]. (S10; T3; 294-302)

Les pratiquants BAT se montrent ouverts à la possibilité que des pratiquants d'autres origines accèdent à des titres qui sont normalement réservés exclusivement aux Tibétains, par exemple le statut de moine. Le pratiquant BAT constate que, depuis qu'il vit en Occident, sa perception des autres religions et des autres cultures a changé pour le mieux.

Il pense que les pratiquants BOQ et les pratiquants BAV possèdent une foi bouddhiste qui est profonde et authentique, ce qu'il n'aurait jamais cru possible lorsqu'il demeurait en Inde.

> **Participant :** Yes, Nicolas is in India right now, he's in a monastery, he's studying Tibetan Buddhism, and Gabriel is always here helping Geshe-la at the temple for any event, you know, like… So, basically, what it tells me is there [are] no boundaries... You know, there are no boundaries when it comes to your religious faith, you know what I mean? So you can be Tibetan, Vietnamese, Québécois or Canadian. So, basically, this is what it tells me, you know. So everyone shares the same values, we are the same human beings, you know, we all have the same desires and things, you know, like everything, like negative emotions and everything, yeah. [...] I'm not... changes in the sense that it changed my perspective as a Buddhist because, back in India, I always thought, you know, Buddhists means it's always like Tibetans, you know, Tibetans are Buddhists, and even non-Tibetans who come to Dharamsala and stuff, I don't really think that many of them are serious with this Buddhist studies, you know. Now that I come here and I've seen a lot of Vietnamese and like Nicolas and them Quebecers who have really deep religious faith in Buddhism, it changed my perspective of how I used to look at the non-Tibetan Buddhists, you know. Now that I've seen that they have really deep faith, even more so than some Tibetans and myself, you know, I was quite impressed, and it changed, it definitely changed my perspective, how I look at another non-Tibetan Buddhist. (S8; T1; 92, 94)

Une pratiquante BAT dit être inspirée par le zèle des pratiquants BOQ parce que, d'une part, ces personnes n'ont aucun passé bouddhiste, et que, d'autre part, la vie occidentale ne facilite pas du tout la pratique bouddhiste tibétaine, qui, à son avis, est plus exigeante que d'autres formes du bouddhisme telles que le bouddhisme zen. Elle trouve que les pratiquants BOQ sont bien engagés dans leur démarche en dépit de la grande complexité du bouddhisme tibétain. Cette pratiquante parle aussi de son étonnement de voir les pratiquants BOQ résister aux influences de la société (par exemple, la consommation excessive) et persévérer dans leur apprentissage.

> **Participante :** But still, I see, I'm very impressed with the Quebecers, they're very, very… How do we say? In the practice, they're very interested, and it's not just fashion. Some of them, I mean, they start gradually, but after, they tend to be like us, they're very, you know, like focused and with faith. Yes. Although, there are some who, with time and with lifestyle, they change. But, many, most of them, they're good, I'm impressed how very young people

> come, they buy Buddhist books and like Buddhist ritual items, and I see… They don't need to, they can buy a pair of shoes or some nice… Whatever. You know? They are spending for something that... which is very good, I think, because they are not losing actually, there's always a benefit of it. (S9; T2; 303)

Cette pratiquante BAT est touchée de constater que des gens d'autres origines peuvent avoir un tel engouement pour les enseignements du Bouddha. De manière générale, les pratiquants BAT trouvent qu'il est facile d'échanger avec les pratiquants BOQ et ils se sentent à l'aise de le faire.

4.3.2.3.3 Changements à la pratique

La pratique de tous les pratiquants BAT a changé considérablement depuis leur arrivée en Occident. Leur pays d'origine était fortement imprégné du bouddhisme tibétain, auquel tout le monde adhérait et dont les symboles étaient omniprésents. En Occident, le tableau apparaît tout à fait différent. Au Québec, les pratiquants BAT ne disposent plus du soutien qu'ils avaient dans leur communauté d'origine alors qu'ils accèdent aux responsabilités familiales et sociales de la vie adulte, ce qui a entraîné une diminution considérable de leur pratique tant en fréquence qu'en intensité.

> **Participant :** [...] In India, the place where I was, that I grew up, was similar [to] Dharamsala. So both areas are heavily populated by Tibetans, especially in the village I lived in. So, when you live in a Tibetan community where you are surrounded by temples, monasteries, you know, like even Tibetan schools have small temples, stupas and stuff, so... and lots of monks and nuns, you know, so every day you will see people, you know, reciting mantras, you know, reciting prayers, you know, like you hear chants, monk chants, and you see people circumambulating the monasteries, temples, stupas, so basically, you always kind of are exposed to this Buddhist culture, and so, basically, it's a constant reminder for you to uphold your Buddhist values, you know. (S8; T1; 12)

Les pratiquants BAT ont dû s'adapter à la culture occidentale, ce qui les a conduits à modifier de façon importante leur pratique. Une pratiquante BAT parle des difficultés auxquelles elle fait face dans sa vie en Occident et qu'elle ne connaissait pas en Inde, difficultés qui confrontent ses valeurs et qui lui font vivre des émotions négatives.

Rapport-Gratuit.com

Participante : But whatever… I mean, whether you talk about Buddhism or you talk about Christianity or Jewish, you know, Judaism and whatever, it's, the inner core, is the same: being compassionate, being kind, being good, you know... Don't hurt, I mean, don't do evil things, do good things, you know? That's what it is. My religion is being, is kindness.

Intervieweuse : Yeah.

Participante : That's what it is. That's what I believe in. And, often, I have a hard time, when it comes to my backyard, I alaways... Sometimes, I become selfish and I get angry, and you know it's hard.

Intervieweuse : More here than in India?

Participante : Oh yeah, more here.

Intervieweuse : More frustrations here?

Participante : Yes, yes. It's hard to make people understand here. Yep, I mean, it's not just the people outside, just people in my own family. My mother-in-law, is one, it's something I always had a hard time with. She hasn't seen the world other than her own world, you know. Saint-Lambert. So you know, Saint-Lambert, how it is?

Intervieweuse : It's…

Participante : And so, when I talked to her husband... Her son, my husband, who comes back from all these countries like Afghanistan, India, Nepal, and all these images, she's like: "Oh, they are so poor." But then, right after a second, that's it. She's talking about feeding her dog with only the meat, which is veal – is that what you call it? "That's the only thing my dog eats." Things like that, which…

Intervieweuse : So it clashes with your values?

Participante : Yeah, I know. (S10; T3; 102-112)

Aussi, les obligations des pratiquants BAT dans leur vie de tous les jours les empêchent d'aller au centre Manjushri aussi souvent qu'ils le souhaitent, même s'ils font des efforts pour s'y rendre lors des célébrations et des fêtes religieuses. Ils affirment que, quand ils vont au Centre, que ce soit pour la pratique commune ou pour rencontrer d'autres Tibétains, cela leur fait du bien.

Les pratiquants BAT doivent constamment relever des défis qu'ils n'auraient jamais pu imaginer auparavant. Surtout, ils ne reçoivent plus le soutien d'une communauté bouddhiste qui leur rappelait l'importance et les raisons de la pratique et leur montrait comment inculquer cette pratique à leurs enfants. Ils se sentent seuls et démunis devant tout ce qu'il faut faire pour assurer la pérennité de leur pratique bouddhiste, laquelle n'en sera pas moins forcément modifiée. Une pratiquante BAT dit s'être réconciliée avec sa pratique bouddhiste après avoir eu un entretien en personne avec le dalaï-lama.

> **Participante :** [...] And the reason why I started going back at it was when I met the dalaï-lama in 2010, [in] summer. I asked him, I go: "I live in a small village where there's no immigrants. I'm the only immigrant, and [nom du fils de la participante] goes to a school where he's the only immigrant, he's the only Asian, I mean, he's the only Tibetan, and it's hard for me to keep up with the language, you know? And, if I talk to him in Tibetan, he doesn't want to respond, he thinks it's embarrassing in front of his friends." So he goes, the dalaï-lama said: "Don't worry about it. If he doesn't want to, he doesn't... you don't have to force him. But your duty as a Tibetan parent is to tell him why we do this and you can tell him stories about our culture and heritage and do that in French, do that in English, you can do it in other languages, you don't necessarily have to do it in Tibetan." So, that's why I started doing it. So, now, whatever I do, I do it in English. (S10; T3; 42)

Également, du fait de leur émigration, les pratiquants BAT ont perdu le soutien que leurs proches leur donnaient dans leur pays natal et qui facilitait la pratique, ils ne disposent plus de l'entraide qui les aidait dans diverses tâches (par exemple, le soin des enfants) pour alléger le fardeau de la vie quotidienne. À cela s'ajoutent les contraintes (horaires et monétaires) qui rendent difficiles les déplacements au centre Manjushri. En fin de compte, en raison de diverses contraintes et des nombreuses responsabilités de la vie adulte dans une société occidentale, les pratiquants BAT doivent se résigner à délaisser certains petits rituels qu'ils avaient appris dans l'enfance et auxquels ils s'adonnent depuis toujours.

Au Québec, la pratique des pratiquants BAT se fait surtout à la maison, tandis que, dans leur pays d'origine, cette activité était beaucoup plus extériorisée.

> **Participante :** The temple, first thing, we are not looking at the people, what we are looking at is the altar and the energy, the glow from there, that's what we are first looking. [...] That's very solace [sic]. And that, I don't think we

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

> can say [the] same because I'm not always before the altar, you see, so it's once in a while you feel you've come before the Buddha, so it's like having an audience, so a special effect. (S9; T2; 509, 511)

Comme les pratiquants BAT viennent plus rarement au centre Manjushri, ils se trouvent moins souvent en présence du Bouddha, plus accessible dans leur pays d'origine. Un autre changement d'envergure rapporté par ces pratiquants a trait à leur difficulté de suivre certaines traditions en public, notamment le port des vêtements traditionnels. Une pratiquante BAT mentionne que la pratique bouddhiste passe par les vêtements, dont la chupa, mais, comme elle ne supporte pas d'être différente et d'avoir à soutenir le regard des autres, elle ne la porte pas. Un autre changement radical concerne les habitudes de pratique. Au centre Manjushri, les fêtes religieuses sont célébrées en tenant compte de l'organisation de la société civile occidentale, c'est-à-dire les soirs et fins de semaine, et non pas selon le jour indiqué dans le calendrier lunaire traditionnel.

L'émigration des pratiquants BAT dans un pays occidental les a conduits à remettre en question leur pratique bouddhiste, ce qu'ils ne faisaient pas quand ils vivaient dans leur pays d'origine. Par ailleurs, leur manque de connaissances sur certains aspects de la foi bouddhiste a entraîné le délaissement de certaines pratiques.

Les pratiquants BAT parlent aussi d'un effet générationnel : leur pratique diffère quelque peu de celle des pratiquants bouddhistes tibétains plus âgés qu'eux. À leur avis, les personnes de la vieille génération s'en tiennent à une pratique qui se veut plus traditionnelle, plus vigoureuse et plus fréquente que la leur.

> **Intervieweuse:** OK. And, when you were telling me about your practice in Quebec, what it resumes to right now. You also mentioned that you do have a place in your house where … It's a…
>
> **Participant:** A shrine. Yes.
>
> **Intervieweuse:** A shrine where you, hum…
>
> **Participant:** Offer my... you know. Offer fresh water to the shrine every morning. And every night, before I go to bed, I do three prostrations, you know. And then I light small things like incense every morning and I recite mantras once in a while, you know. But these are very small things compared to a

traditional, you know, like a Tibetan person who has you know... who are involved heavily in like practicing different rituals and like, you know, who have… And, to be more honest, I can say who have more faith than the younger generation.

Intervieweuse: OK. Because you do see a difference between the older generation and the younger generation.

Participant: Absolutely, yeah. And I think it is true in any other society as well, you know what I mean, therefore, from the older generation to the younger generation, there have been a lot of changes over the years, so in terms of, in all fronts, not in a religious sense, social values and family values, even the language, you know, everything has evolved or changed either in a good way or in a bad way, right? So I think it is very prevalent in our society too.

Intervieweuse: So, when you say that older people might have more significant practice or more in-depth practice, are you speaking of people you know here in Quebec, or more people from your natal…

Participant: No, when I say this, I basically, I see all the older Tibetan people, so including the monks and nuns obviously. But, even here in Canada, even here in any [of the] countries in the West, you know, when older Tibetans have really, you know, endeavored over the years to keep their traditions, culture and religious values alive. Even in the West, you should visit an older Tibetan family, you'll always see that the shrines are bigger and much more decorated per se, you know, even from the member for the family, they always have designated time to do their prayers, even if they go to work, they always sort of pray before work or after, before going to bed, when they return home and they make sure that they visit the temple once a week or every second week or whatever, depending on their time. But if you look at a younger generation and you know their lifestyle is completely different, even if you're born or raised in a family very traditional and religious family, but you do not see the same values that their parents are like keeping up. (S8; T1; 13-20)

Les propos de ce pratiquant BAT sont soutenus par les deux autres pratiquantes BAT, qui disent toutes les deux que leur pratique est simple et minimale, comparativement à celle des pratiquants plus âgés, qui apparaît plus traditionnelle et plus élaborée. Selon elles, les individus plus jeunes subissent davantage l'influence de la modernité. L'une affirme que la jeune génération doit voir pour croire, alors que les enseignements bouddhistes, comme ceux de toutes les autres religions, n'offrent aucune garantie et requièrent un acte de foi. Les pratiquants BAT ont déjà cru que le seul fait d'être Tibétain faisait automatiquement d'eux des bouddhistes. Pour leur part, les jeunes Tibétains pensent

qu'avoir bon cœur et être dans un bon état d'esprit est plus important que la pratique formelle.

Les pratiquants BAT disent que, par l'entremise du centre Manjushri, ils peuvent entrer en contact avec d'autres Tibétains, dont les moines, et que, grâce à leur participation à certaines activités, ils ont un accès direct à l'enseignement bouddhiste. Deux pratiquants BAT affirment que le Centre les aide à préserver leur foi, ils y trouvent paix et bien-être. Pour eux, c'est un lieu où se rendre quand ils en ressentent le besoin, et ils peuvent y discuter avec le moine si c'est leur désir. Une pratiquante BAT dit ressentir les bienfaits du Centre et considère qu'il lui a permis d'accomplir de grands progrès dans sa pratique. De surcroît, comme le pratiquant BAT, elle croit que le Centre leur permet d'entretenir leur pratique. L'autre pratiquante BAT dit que sa pratique a été changée par sa fréquentation du centre Manjushri, qui fonctionne différemment des temples traditionnels qu'elle a connus à Dharamsala. Au demeurant, cette femme voit le Centre plus comme un endroit propice à la socialisation que comme un lieu de prière, même si le moine reste une référence bouddhiste tibétaine authentique.

Les pratiquants BAT reconnaissent la légitimité et l'autorité des moines bouddhistes du centre Manjushri. Une pratiquante BAT laisse entendre que les moines en savent beaucoup plus qu'elle sur le bouddhisme et qu'ils peuvent l'aider à en apprendre davantage sur sa pratique. Selon elle, sa participation au Centre lui permet de faire des progrès parce qu'elle peut toujours s'améliorer (elle-même) et en savoir plus (elle-même face au maître) sur le bouddhisme. Quoi qu'il en soit, on observe chez les pratiquants BAT une diminution de la pratique à cause du problème d'accessibilité au centre Manjushri.

Les pratiquants BAT affirment que les autres pratiquants fréquentant le centre Manjushri prennent le temps d'apprendre le bouddhisme en participant à des activités officielles telles que les enseignements et qu'ils ont une pratique formelle. En règle générale, les pratiquants BAT se montrent peu loquaces sur l'influence que les Vietnamiens peuvent avoir sur leur pratique bouddhiste. Cependant, une pratiquante BAT remarque une différence dans la façon de pratiquer des pratiquants BOQ. Dans son pays

d'origine, elle a appris le bouddhisme oralement, mais elle n'a pas vraiment pris le temps de s'asseoir et de pratiquer. Elle pense que les Québécois sont plus déterminés et disciplinés que les Tibétains, même si les pratiquants BAT conservent toujours une pratique en eux. Cette femme croit que sa pratique s'améliore à voir la façon dont les Québécois apprennent la pratique bouddhiste tibétaine.

4.3.3 Troisième objectif – Les formes d'appartenance culturelle

Identifier les appartenances culturelles que se reconnaissent les pratiquants des divers groupes qui sont présents au centre Manjushri.

Cette troisième partie s'intéressera à la question de l'appartenance culturelle. La présentation des résultats se fera par thème et par groupe de pratiquants. Les thèmes abordés sont les suivants: l'ambiance vécue au Centre, le type de fréquentation des pratiquants au Centre, et le sentiment d'appartenance au Centre du pratiquant. Nous procéderons comme précédemment.

4.3.3.1 Pratiquantes bouddhistes occidentales d'origine québécoise (BOQ)

4.3.3.1.1 Ambiance vécue au Centre

Les pratiquantes BOQ évoquent l'ambiance particulière du centre Manjushri, qu'on ne peut trouver ailleurs. D'abord, une espèce d'énergie est ressentie lors de certaines cérémonies, notamment dans les rituels avec les gurus puja. Selon une pratiquante BOQ, les puja attirent des pratiquants de toutes les origines car ce sont des activités très importantes dans la spiritualité bouddhiste. Une autre pratiquante BOQ affirme que l'énergie qui se dégage des puja peut être qualifiée de puissante. Pour toutes, l'ambiance au Centre est synonyme de quiétude.

> **Participante :** C'était vraiment pour retrouver l'atmosphère de Dharamsala. [Il] y a quelque chose de vraiment reposant là pour moi d'entendre les prières tibétaines avec des gongs puis… C'est ça, pour moi : c'est une coupure avec un monde. (S2; O2; 232)

Le centre Majushri apparaît comme un lieu riche au point de vue culturel, et il n'y a rien d'étonnant à ce que les Tibétains aiment bien venir s'y réunir. On peut y entendre de la musique traditionnelle tibétaine. Le Centre est aussi un endroit où on propose un enseignement structuré et des activités organisées à des personnes partageant un même intérêt pour le bouddhisme tibétain.

Une pratiquante BOQ se rappelle des repas où on goûtait des plats typiquement tibétains et qui servaient de prétexte pour discuter après les enseignements et pour partager un moment ensemble. À l'heure actuelle, cette activité se tient moins fréquemment, bien qu'elle soit toujours aussi appréciée. Habituellement, c'est lors des célébrations, où sont rassemblés en grand nombre les pratiquants BAT, que l'on sert la nourriture traditionnelle tibétaine.

Les pratiquantes BOQ disent que les valeurs fondamentales du bouddhisme cohabitent et s'expriment au centre Manjushri. On se respecte mutuellement et les relations interpersonnelles conflictuelles sont quasiment inexistantes. Une pratiquante BOQ mentionne que les pratiquants BAT agissent en conformité avec les enseignements du Bouddha, qu'ils sont honnêtes et bons et qu'ils se montrent cohérents dans leurs actions de la vie de tous les jours. Toutes les pratiquantes BOQ trouvent que la présence au Centre des pratiquants BAT et des moines tibétains se révèle bénéfique pour leur pratique.

4.3.3.1.2 Type de fréquentation au Centre

Pour les pratiquantes BOQ, la fréquentation du centre Manjushri, en plus de les aider à intégrer les enseignements et les rituels et à approfondir leur pratique, leur permet de développer des liens avec les autres adeptes. Les activités auxquelles elles prennent part leur font côtoyer certains pratiquants plus que d'autres; elles constatent que les pratiquants BAT assistent surtout aux célébrations et que les pratiquants BAV sont presque toujours présents. Une pratiquante BOQ dit que les pratiquants BAV et les pratiquants BAT ont une vision différente du bouddhisme et que cette différence est de nature culturelle.

> **Participante :** Je ne sais pas, je ne sais pas quoi dire. Les Tibétains puis les Vietnamiens ne voient pas la religion de la même façon. Les Tibétains [n']ont

> pas besoin de toujours être ici pour pratiquer, eux autres, puis ils le disent. Je vais te donner un exemple. On a fait une retraite, une fois, c'était une fin de semaine, puis, à un moment donné, j'étais de l'autre côté, puis on parlait, puis [il y a] quelqu'un qui dit : « À quel niveau de méditation est-ce que tu as réussi la méditation qui était… » [rires]. J'ai dit : « J'ai de la misère à rester en place. » [rires]. J'ai dit : « On s'entend que c'est difficile pour moi. » Ça fait que le monsieur, le monsieur vietnamien, a dit : « Tu [ne] te rendras pas loin. » Mais, [il] y avait un monsieur tibétain qui était là, qui [a] dit : « Non, non, non. Prends ton temps, prends ton *basement* [sic]. » C'est la différence entre les deux. [L']un va te dire que tu [ne] vaux pas grand-chose là-dedans, l'autre va te dire : « Non, non, non, c'est correct ce que tu fais, [ne] t'en fais pas avec ça. » [...] C'est représentatif de la culture, je pense. Les Tibétains ne sont pas très, très *fussy*. [...] Oui, ce [n']est pas important pour eux autres, je ne sais pas comment t'expliquer ça; on dirait que, dans un sens, [ils] ont la vraie pratique. Quand un Tibétain fait un don, tu [ne] le sais pas; puis quand un Vietnamien fait un don, tu le sais. [...] Puis nous autres, ils nous enseignent de ne pas le dire. Tu fais un don, tu fais un don, tu [n']as pas besoin d'avoir des *praises* pour ça. (S1; Q1; 194, 196, 200, 202)

Cette pratiquante remarque que, lors des activités régulières du Centre les pratiquants BAV sont très présents, les pratiquants BOQ moins, et les pratiquants BAT presque pas sauf lors des fêtes. Une autre pratiquante BOQ, comme les pratiquants BAT, vient au Centre tant pour son aspect culturel, qui lui apporte une grande satisfaction, que pour sa dimension religieuse, qui a une importance primordiale pour elle. Une troisième pratiquante BOQ évoque la faible fréquentation des pratiquants BAT, qui, selon elle s'expliquerait par leur incompréhension du bouddhisme. Plus précisément, ils comprennent les prières et participent aux cérémonies, mais ils ne sont pas pour autant de véritables étudiants du bouddhisme. Très peu de pratiquants BAT assistent aux enseignements, pour lesquels ils montrent très peu d'intérêt, mais elle ne sait pas pourquoi. Enfin, la quatrième pratiquante BOQ est présente au Centre toutes les semaines, parfois plusieurs fois dans une même semaine. Elle est entourée plus souvent de pratiquants BAV et a adopté certaines de leurs façons, dont le port de la robe de Dharma.

4.3.3.1.3 Sentiment d'appartenance au Centre

Les pratiquantes BOQ ont conscience d'être reconnues par les personnes fréquentant le centre Manjushri, soit par tous les pratiquants, et particulièrement par les pratiquants

BAT et les moines tibétains. Une d'elles dit sentir qu'elle avait obtenu la reconnaissance du moine lorsque celui-ci lui a demandé de gérer l'argent à l'occasion d'une levée de fonds. Une autre pratiquante BOQ parle de la gratitude qu'elle porte aux lamas (moines tibétains) officiant au Centre. Elle évoque une occasion où elle vivait des difficultés personnelles et aurait voulu se tourner vers eux, mais s'en était empêchée parce qu'elle ne parlait pas le tibétain.

Le sentiment d'appartenance au Centre se mesure notamment par l'investissement des pratiquantes BOQ dans ses diverses activités, par exemple en aidant à préparer la salle commune avant une activité ou à faire le ménage après. Une pratiquante BOQ se rappelle du temps, au moment de l'ouverture du Centre, où les pratiquants s'entraidaient afin de rendre les lieux plus convenables pour la pratique et de venir en aide aux moines.

> **Participante :** [...] Tout le ménage se faisait par [...] oui, par nous autres, principalement les Québécois. (S1; Q1; 188, 190)

Une autre pratiquante BOQ, qui s'investit beaucoup dans le bouddhisme tibétain et auprès de la communauté tibétaine, parle des pratiquants qui viennent au Centre pour faire le ménage et cuisiner des repas pour le moine, précisant qu'elle ne se considère pas aussi impliquée qu'eux au quotidien bien qu'elle ait pourtant une pratique bouddhiste de quelques heures par jour.

Une pratiquante BOQ dit apprécier la sollicitude de certains membres de la communauté tibétaine, qui l'appellent régulièrement pour la prévenir d'activités ou de fêtes qui auront lieu au Centre pour qu'elle y participe; la communauté tibétaine étant plutôt fermée, c'est justement pour cette raison que cette femme se sent privilégiée d'avoir un lien très spécial avec les Tibétains, d'autant plus qu'il ne lui viendrait jamais à l'idée de faire des pressions indues sur eux pour faire partie de leur groupe. Par ailleurs, elle peut toujours appeler certains pratiquants BAT afin de s'informer des activités.

Au centre Manjushri, l'on note que la plupart des pratiquantes BOQ se sont vu attribuer par la communauté des pratiquants bouddhistes certains traits particuliers et certains rôles spécifiques qui leur confèrent une place au sein du groupe. L'une d'elles se

fait appeler « mêlée » par certains du fait qu'elle pose beaucoup de questions de clarification. Une autre pratiquante de ce groupe est distinguée par les pratiquants BAT qui la sollicitent pour faire du bénévolat avec eux. Une dernière pratiquante BOQ dit se sentir réclamée par le Centre, qui a besoin d'elle pour ses compétences en traduction.

Toutes les pratiquantes BOQ ont éprouvé la générosité de la communauté. Elles se sont senties les bienvenues et ont reçu de l'assistance quand elles en avaient besoin, formellement ou informellement. Une pratiquante BOQ se considère choyée d'avoir pu recevoir de l'aide des pratiquants BAV et des pratiquants BAT, d'autant plus que ce sont des gens qu'elle juge comme étant parmi les plus avancés et les meilleurs du Centre en ce qui concerne la connaissance de la pratique. Selon elle, le groupe de pratiquants BAT lui a permis de canaliser sa foi et de la diriger dans la bonne direction. Pour les pratiquantes BOQ, le soutien de la communauté bouddhiste fut déterminant et a contribué à ce qu'elles aient envie de revenir au Centre pour y pratiquer. Ces femmes se sentent à l'aise de discuter avec les moines, qui leur apparaissent comme de bons enseignants et de bons guides.

Deux pratiquantes BOQ disent avoir senti un lien plus étroit avec les pratiquants BAT. La première a choisi d'approfondir cette relation en apprenant la langue tibétaine par elle-même et en se familiarisant avec la musique, la danse et la nourriture traditionnelles des Tibétains en les côtyant. La seconde mentionne que, quand elle vient au Centre, elle retrouve un peu à Dharamsala, où elle a connu son ex-mari, et les repères culturels tibétains ; pour elle, le bouddhisme tibétain est une partie de ce qui fait l'identité tibétaine et elle s'intéresse à l'ensemble du fait tibétain. Malgré le sentiment de proximité avec la communauté des pratiquants BAT, l'inclusion presque totale qu'elle a vécue dans le passé à Dharamsala n'est pas offerte d'emblée par les membres de la communauté tibétaine fréquentant le Centre. Même si elle jouit d'une certaine reconnaissance de la part des Tibétains, qui la convient personnellement à participer aux activités organisées par le Centre et la reconnaissent comme faisant partie de la communauté notamment parce qu'elle a eu un enfant avec un Tibétain, cette pratiquante n'est pas encore complètement intégrée à la communauté tibétaine de Montréal.

Rapport-Gratuit.com

Les pratiquantes BOQ se considèrent comme des bouddhistes tibétaines et expriment leur foi en cette religion. Elles croient que la pratique que l'on peut observer au centre Manjushri s'avère représentative du bouddhisme tibétain en général. La conformité du bouddhisme pratiqué au Centre aux enseignements traditionnels explique en bonne partie qu'elles se sentent interpelées par la pratique et s'y investissent pleinement. Elles ont décrit plusieurs facteurs favorisant la pratique au centre Manjushri et l'intégration à la communauté du lieu.

4.3.3.2 Pratiquants bouddhistes asiatiques d'origine vietnamienne (BAV)

4.3.3.2.1 Ambiance vécue au Centre

Les pratiquants BAV évoquent dans leur témoignage l'ambiance régnant au centre Manjushri. À leur avis, les échanges y sont respectueux et les contacts sont conviviaux puisque tous sont là pour le Dharma. Pour sa part, la pratiquante BAV ne voit aucune différence entre elle et les autres.

Deux pratiquants BAV reconnaissent que des malentendus peuvent parfois survenir, mais ils ajoutent que le respect prévaut immanquablement. L'un d'eux explique que certains conflits sont causés par des divergences d'opinion, mais il s'empresse de préciser que ces différends ne sont pas importants et qu'on finit toujours par passer par-dessus. Par ailleurs, d'après l'un des pratiquants BAV, les pratiquants BAV acceptent plus facilement les pratiquants BAT que les pratiquants BOQ.

Participant : Les Vietnamiens acceptent les Tibétains plus facilement.

Intervieweuse : Les Vietnamiens acceptent les Tibétains plus facilement que?

Participant : Que les Tibétains et les *Whities*.

Intervieweuse : Il y a déjà une ouverture de la part des Vietnamiens auprès des Tibétains qui n'est pas nécessairement donnée à l'avance…

Participant : Moi, je trouve personnellement que les *Whities* ont trop peur de choquer les gens, puis ils n'osent rien faire et demandent toujours des questions bizarres [rires].

Intervieweuse : [Rires]. Et vous, si vous aviez à donner une raison pour ça, qu'est-ce que vous diriez?

Participant : Il y a trop de divergences entre la culture *whitie* et la culture vietnamienne.

Intervieweuse : Vietnamienne…

Participant : On est trop... C'est mon avis personnel, mais ils sont trop pris dans des petites choses.

Intervieweuse : Les Vietnamiens sont trop pris dans des petites choses?

Participant : Oui. Je trouve qu'ils sont mesquins.

Intervieweuse : Les Vietnamiens, plus?

Participant : Ah oui! Surtout les vieilles vietnamiennes, parce qu'elles disent : « Dans mon temps, on faisait comme ça. » On a évolué. (S5; V1; 462-474)

Enfin, selon ce même adepte, il y a plus de similarités au plan culturel entre les pratiquants BAV et BAT qu'entre les pratiquants BAV et BAT et les pratiquants BOQ.

4.3.3.2.2 Type de fréquentation du Centre

Pour les pratiquants BAV, on va au centre Manjushri d'abord et avant tout dans le but d'approfondir sa pratique. Pour deux d'entre eux, il s'agit d'un lieu privilégié, et c'est pourquoi ils y passent la plus grande partie de leur temps. Ils participent à toutes les activités et, surtout, ils aident les moines. Ces deux pratiquants restent disponibles en permanence pour les moines. Comme le mentionne la participante BAV :

Participante : Je me sens attachée, attachée plus au temple, aux prières et au service à donner au temple. [...] Oui. Tout mon temps.

Intervieweuse : Au temple, au bouddhisme…

Participante : Et pour tous mes collègues, les amis, ils sont ici. (S6; V2; 286, 288-290)

Ces deux pratiquants BAV ont renoncé au genre de vie qu'ils menaient auparavant puisqu'ils ont une disponibilité de 24 heures sur 24 et de sept jours sur sept pour le service au centre Manjushri. Un des deux a même hébergé le moine chez lui pendant cinq ans

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

avant la fondation du Centre, et il sent avoir reçu la reconnaissance du moine pour cette généreuse action. En somme, la vie et la pratique de ces pratiquants BAV sont intimement liées à leur fréquentation du Centre.

4.3.3.2.3 Sentiment d'appartenance au Centre

Les pratiquants BAV ont l'impression d'être les bienvenus et ils se sentent bien intégrés à la vie du centre Manjushri, qui répond bien à leur besoin de pratique. Un pratiquant BAV, qui se compare à d'autres beaucoup plus assidus que lui, reconnaît leur capacité à se donner à 100% dans la pratique, ce qu'il souhaiterait faire lui-même. Un autre pratiquant BAV mentionne que les adeptes ont développé un sentiment d'appartenance au Centre, ce qui lui apparaît tout à fait naturel puisqu'ils s'y sont investis pleinement et qu'ils ne cherchent pas à aller voir ailleurs.

Dans l'ensemble, les pratiquants BAV ont peu à dire sur leur sentiment d'appartenance à la société québécoise. Deux consacrent leur quotidien à la pratique bouddhiste (pratique commune au centre Manjushri, pratique privée à la maison). Le dernier, à l'instar des deux autres, vit entouré des membres de sa famille, qui sont nés au Vietnam, avec qui il partage les traditions et les valeurs de son pays d'origine. Il apprécie la société québécoise et l'éducation québécoise et il entretient des liens d'amitiés avec des personnes ou des collègues de travail qui sont québécois, dont il aime la manière de penser et les façons d'interagir avec lui.

Un pratiquant BAV dit qu'il fait office de référence en matière de pratique bouddhiste pour certains pratiquants venant au centre Manjushri. Il arrive même que des pratiquants BAT viennent le voir pour qu'il les aide.

> **Participant :** C'est drôle, en fait, c'est les Tibétains qui m'ont demandé comment pratiquer. [...] Parce que j'étais beaucoup plus tard qu'eux autres. Parce que j'étais plus près du maître qu'eux autres. [...] Bien, c'est comme des rituels et des méditations à faire. [...] C'est tellement personnel ça fait que... Il faut donner des conseils aux autres, s'ils vous le demandent, puis leur... Changer leur pratique ou non, juste améliorer la pratique s'ils ont besoin d'aide. [...] Parce que je suis... c'est prétentieux à dire, mais je suis plus avancé

qu'eux autres. [...] On s'arrête là, on ne devrait pas en dire plus. (S5; V1; 580, 582, 590, 592, 596, 598)

Ce pratiquant a adopté une pratique vraiment personnelle, mais il croit en l'entraide et il sera la première personne à aider autrui si nécessaire. Il prétend être très avancé dans le bouddhisme et être plus près du maître en raison de sa pratique tantrique. La pratiquante BAV représente elle aussi une référence pour les pratiquants qui cherchent à en savoir davantage sur la pratique bouddhiste. Lorsqu'elle en a l'occasion, elle parle avec les pratiquants du Centre pour partager son savoir, mais elle le fait seulement si on lui en fait la demande et si l'échange est de nature positive. Cette pratiquante sent qu'elle a sa place au Centre parmi tous les groupes de pratiquants, peu importe qu'ils soient BOQ, BAV ou BAT.

Les pratiquants BAV croient que le bouddhisme tibétain enseigné au centre Manjushri est pur et provient en droite ligne du Bouddha. Le moine n'invente pas les leçons qu'il dispense aux pratiquants, mais il se réfère directement aux enseignements du Bouddha. Le pratiquant BAV qui a décidé de s'engager sur la voie du bouddhisme tantrique accorde une confiance aveugle au maître, avec qui il passe beaucoup de temps sur sa pratique, qui doit le mener plus rapidement à l'éveil. La croyance bouddhiste des pratiquants BAV repose sur la foi en le Dharma, la Sangha et le Bouddha. Selon les pratiquants BAV, le centre Manjushri leur permet de vénérer et de faire leurs dévotions à ces trois piliers de la philosophie bouddhiste, qui forment un tout. Les enseignements de Bouddha sont dispensés par le moine rattaché au temple, d'où la grande importance que revêt ce personnage. Pour la pratiquante BAV, être membre du Centre implique d'écouter et de réfléchir, mettre en pratique les enseignements du Bouddha et obéir aux paroles du maître.

4.3.3.3 Pratiquants bouddhistes asiatiques d'origine tibétaine (BAT)

4.3.3.3.1 Ambiance vécue au Centre

Pour les pratiquants BAT, le centre Manjushri est d'abord et avant tout l'endroit où on se retrouve entre Tibétains. Les pratiquants BAT évoquent l'ambiance festive et joyeuse

du lieu, où ils reprennent contact avec divers éléments ayant fait partie de leur passé dans leur communauté d'origine. Les liens entre Tibétains sont harmonieux. Le Centre est l'endroit où les Tibétains se réunissent en famille et partagent certaines traditions (par exemple, la dégustation du thé). Il est également un important lieu de culte du bouddhisme tibétain, avec ses rituels et ses cérémonies et la présence des moines. Par ailleurs, le fait que le moine soit tibétain et qu'il parle le tibétain constitue un élément déterminant dans l'unification des générations de Tibétains, la langue jouant un rôle crucial à cet égard. Pour une pratiquante BAT, le Centre renferme beaucoup d'énergie parce que plusieurs personnes y pratiquent ensemble.

> **Participante :** Yes, yes. And also, now, going back to when you said about the temple practices, when you go to the temple and we practice, it's in a group, so there's much more energy. It's like a broom when you're cleaning. These are examples in the text; in fact, it's not my example [rire]. When the teachers teach, they give examples. And, when these examples come, the points are more in the mind, you know. (S9; T2; 182)

Dit autrement, ce que cette pratiquante BAT a retenu des écrits bouddhiques enseignés par son maître, c'est que, quand plusieurs se réunissent pour pratiquer ou pour prier, il se produit un effet de groupe qui fait que l'énergie se dégageant de cette assemblée se révèle très puissante. Elle affirme que le respect entre adeptes est omniprésent au Centre, mais elle ajoute qu'un trop grand respect peut avoir comme conséquence de créer une distance entre les gens. À son avis, les Tibétains savent se montrer respectueux tout en ayant une nature accueillante, sociable et ouverte à l'endroit des autres pratiquants.

4.3.3.3.2 Type de fréquentation du Centre

Le centre Manjushri était déjà ouvert quand les pratiquants BAT sont arrivés au Québec. Tous apprécient grandement l'endroit, notamment parce qu'ils peuvent y retrouver un peu de leurs origines. Le Centre constitue une partie intégrante de la pratique des pratiquants BAT. Deux d'entre eux ont besoin du Centre pour sentir que leur pratique est soutenue. Une doit se rendre au Centre de temps à autre pour pratiquer car elle n'a pas la discipline personnelle pour entretenir sa pratique. Pour un autre, le Centre l'a aidé à préserver sa foi bouddhiste et c'est également l'endroit où il trouve sérénité et bien-être. Il

s'y rend pour discuter avec Geshe-la, un des moines résidant au Centre, ou pour d'autres raisons lorsqu'il en ressent le besoin.

> **Participant :** The temple has helped me [rires] to keep my Buddhist values alive in a way. The temple is also a place where you can seek refuge or solace, like when you feel distraught or when you feel like something is missing. You can always come here and talk to Geshe-la or just come to the temple, and it makes you feel good. So, without the temple, I would… Right now, I don't know because the temple is always there since I came here. If the temple is not here, then only then I would know, OK, I'm missing a part of my life. You know what I mean? (S8; T1; 86)

Le Centre représente l'endroit où les pratiquants BAT se rendent afin d'échanger et de pratiquer puisque, pour eux, tous ces éléments font partie de leur pratique bouddhiste.

4.3.3.3.3 Sentiment d'appartenance au Centre

Chez les pratiquants BAT, le sentiment d'appartenance au centre Manjushri est tangible, et ils s'y rendent en grand nombre à l'occasion de certains événements. Point à noter, ils sont souvent invités personnellement à prendre part à ces activités parce qu'il y a un bon réseau de communication dans la communauté tibétaine. Par ailleurs, une pratiquante BAT dit que les rites ne sont pas tout à fait les mêmes, ce qui la rend parfois mal à l'aise.

> **Participante :** [...] It's more like a meeting point than just to go and say the prayers, you know? It's just like sitting there… Right in the front, older people who are saying the prayers, wonderful, and, at the back, it's all of us, and we are just chatting about the movies we saw and gossiping and all sort of, it's just too much. And, if I were to talk about the differences about the Vietnamese and the Tibetans, Vietnamese people, they seem more... they sing it differently, the prayers. It's the same prayers, but they sing it differently [rires] and I'm not used to the tone, so it's just… [...] And also, during some prayers we have, during specific stances, we clap our hands, we do our, you know, the mudras and all that stuff, and they don't do it. (S10; T3; 138,142)

Cela dit, malgré certains changements entre ce qu'ils ont connu dans leur pays d'origine et la pratique au Centre, les pratiquants BAT considèrent tout de même que les enseignements du moine sont authentiques. Le sentiment d'appartenance est renforcé par le fait que le moine est tibétain et que les échanges s'effectuent souvent dans la langue

tibétaine. Pour les pratiquants BAT, il est indéniable que le Centre joue un rôle important en les réunissant. Par ailleurs, pour les deux pratiquantes BAT qui ont des conjoints occidentaux et qui souhaitent exposer leurs fils à la pratique bouddhiste tibétaine et les mettre en contact avec d'autres Tibétains, la fréquentation du Centre constitue un excellent moyen d'y parvenir.

Les pratiquants BAT sont bouddhistes tibétains depuis la naissance et ils professent leur foi en le bouddhisme. Dans leur pays d'origine, ils croyaient que le bouddhisme tibétain ne pouvait être pratiqué que par des Tibétains, mais, depuis qu'ils habitent au Québec, leur opinion a évolué et ils sont unanimes à dire qu'ils apprécient les efforts et le dévouement des pratiquants d'autres origines, allant jusqu'à reconnaître que certains pratiquants non Tibétains possèdent sur cette religion des connaissances qu'ils n'ont pas eux-mêmes. Deux des trois pratiquants BAT mentionnent qu'ils s'en tiennent davantage aux pratiques fondamentales du bouddhisme. Certes, leur pratique a diminué à leur arrivée au Québec, mais ils continuent de pratiquer dans la religion bouddhiste uniquement ce qui leur fait du bien et ce qui a une signification pour eux. Pour une pratiquante BAT, l'arrivée au Québec a eu exactement l'effet contraire puisqu'elle s'est mise à pratiquer le bouddhisme avec une détermination qu'elle n'avait jamais eue auparavant. Cette femme prend des engagements auprès de son maître et obéit à toutes ses demandes (par exemple, la récitation quotidienne de certains mantras ou la participation à une retraite), ce qui l'oblige à entrer de plain-pied dans une pratique plus formelle qui va bien au-delà des rituels de base car tous ses engagements doivent être remplis et respectés avant la fin de cette vie.

4.4 ÉLÉMENTS COMMUNS ET ÉLÉMENTS DISTINCTIFS DE LA PRATIQUE, DES TRANSFORMATIONS ET DE L'APPARTENANCE CULTURELLE

Ayant complété l'analyse du discours portant sur les pratiques individuelles, celles de chacun des trois sous-groupes et celles du groupe dans son ensemble, sur les transformations survenues dans leur vie en relation avec leur pratique du bouddhisme tibétain au Québec et sur l'appartenance culturelle que se reconnaissent les pratiquants des

trois groupes fréquentant le centre Manjushri, nous sommes maintenant en mesure de nous pencher sur les éléments communs et les éléments distinctifs. De manière plus spécifique, ces éléments se révèlent représentatifs de tous les groupes, mais ne sont pas pour autant rapportés par chacun des pratiquants. Au demeurant, dans une étude comme celle que nous menons, comprenant trois groupes de pratiquants, un faible nombre de participants par groupe, bien que ce nombre soit acceptable en étude qualitative, et poursuivant une visée exploratoire, nous ne pouvons prétendre à une généralisation des résultats.

4.4.1 Éléments communs et éléments distinctifs de la pratique

4.4.1.1 Éléments communs de la pratique

Tous les adeptes du bouddhisme tibétain de notre étude éprouvent un sentiment de bien-être à mettre en pratique les enseignements du Bouddha, ce qu'ils font d'abord et avant tout pour conserver ou développer leur foi dans le bouddhisme, et il s'agit en fait de leur principale motivation. Ils sont motivés aussi par la dimension familiale de leur pratique, en ce sens qu'il est plaisant pour eux de voir que des membres de leur famille s'intéressent de près ou de loin au bouddhisme et que certains suivent leurs pas.

Tous les pratiquants sont d'accord pour dire que le bouddhisme tibétain comporte un côté logique qui s'applique tant dans l'apprentissage des enseignements du Bouddha que dans la transposition de ces enseignements dans la pratique. Au lieu de se contenter de la facilité et de s'en tenir à une foi aveugle, les pratiquants aiment comprendre ce qu'ils apprennent, ce à quoi la tradition Gelug, enseignée au centre Manjushri, les encourage. L'application du raisonnement logique dans la démarche d'apprentissage de la foi bouddhiste constitue une expérience à laquelle ils attribuent une grande signification. Nous avons ici une autre source de motivation importante pour les pratiquants. De même, l'aspect « étude » caractérisant le bouddhisme tibétain, c'est-à-dire que l'apprentissage des enseignements du Bouddha requiert énormément d'implication et beaucoup d'application, constitue un autre facteur de motivation mentionné par des pratiquants de chaque groupe. Il n'en reste pas moins que, même si la mise en œuvre de la pratique se fait d'une manière

unique à chacun, les fondements demeurent les mêmes : pour ses dévotions, le pratiquant ne conservera que ce qui lui sied bien et mettra de côté ce qui ne lui convient pas.

L'importance de préserver la pureté et l'authenticité des enseignements du Bouddha dans la pratique constitue un autre élément majeur soulevé par des pratiquants des trois groupes. Ils mentionnent certains concepts fondamentaux de la philosophie bouddhiste qui leur sont communs et qu'ils intègrent à leur pratique, soit la notion de karma, l'atteinte de l'éveil, le développement de la compassion envers tous les êtres vivants, l'attention portée aux perturbations mentales et l'importance accordée au moment du passage de la vie à la mort où l'esprit quitte vers une autre vie. Chez tous les pratiquants le désir de rendre service à autrui est omniprésent, que ce soit aux moines, aux autres pratiquants ou à des personnes extérieures au Centre. Les pratiquants disent qu'ils se sentent bien lorsqu'ils sont au Centre et ils sont motivés par la pratique du bouddhisme tibétain.

Les adeptes s'adonnent à la pratique à des degrés variables, c'est-à-dire selon leur niveau de compréhension, le temps dont ils disposent et leurs objectifs de pratique personnels. Parmi les pratiquants BOQ et BAV, une pratiquante BOQ se distingue parce qu'elle est allée plus loin que les autres : elle a appris à parler la langue tibétaine quand elle a choisi d'adhérer au bouddhisme tibétain. À ce propos, quelques pratiquants BOQ et BAV reconnaissent que l'apprentissage du tibétain faciliterait leur pratique, notamment en les aidant à mieux comprendre les sadhanas et les puja, lesquelles se font en tibétain. Surtout, le centre Manjushri remplit une fonction cruciale en nourrissant la motivation des participants de différentes façons, que ce soit par les enseignements qui y sont dispensés, les contacts des pratiquants avec les moines (par l'intermédiaire des leçons que ceux-ci dispensent et grâce à leur personnalité attachante) ou par l'énergie vraiment spéciale qu'on y trouve. Les adeptes apprennent à intégrer leur pratique à leur vie de tous les jours, ou tout au moins à l'adapter. Ainsi, ils se résignent à ce qu'elle doive à l'occasion être reléguée à l'arrière-plan, soit parce qu'ils ne peuvent pas toujours la révéler publiquement, soit parce qu'ils acceptent que des insectes ou d'autres êtres vivants puissent être tués inutilement par des humains, soit parce qu'ils doivent vivre sans cesse avec des conflits d'horaire. Certains pratiquants évoquent tout le problème de la distance à parcourir pour se rendre au

Centre, un facteur qui contribue d'une certaine façon à y limiter leur présence. L'investissement dans la pratique varie en fonction du temps disponible, et la fréquentation du lieu de culte dépend en bonne partie de sa proximité avec le domicile (par exemple, le fait qu'une personne habite sur la Rive Sud ou sur l'Île de Montréal entre en ligne de compte).

Tous les pratiquants possèdent un autel à la maison ; il peut s'agir d'une pièce entière ou d'un simple meuble qui est consacré aux dévotions. La pratique à la maison inclut certains rites, notamment la méditation, les prières, la récitation de mantras et le don d'offrandes. Elle comprend également de la lecture et la réflexion portant sur les enseignements proprement dits et sur le rapport à autrui (l'importance d'aider son prochain). Pour plusieurs, la pratique quotidienne à la maison se fait le matin et le soir. Quoi qu'il en soit, on parle d'une pratique personnelle puisque, d'une part, elle est pratiquée en toute intimité à l'abri du regard d'autrui dans un endroit privé prévu à cette fin, et que, d'autre part, la forme qu'elle adopte dépend des choix de pratique de chacun.

Le centre Manjushri fait indubitablement partie intégrante de la pratique de l'ensemble des pratiquants de notre étude, qui participent à certaines ou à toutes les activités qui s'y tiennent. Mais, au-delà des activités structurées qui s'y déroulent régulièrement, le Centre apparaît comme un endroit de rencontre ou comme un lieu de recueillement intérieur, où règne une ambiance singulière (l'énergie du Bouddha). L'endroit offre aux adeptes un accès direct aux moines tibétains, dont la présence se révèle indispensable à la pratique du bouddhisme. En fait, les moines soutiennent la pratique, soit en faisant office d'enseignants et de maîtres, soit en agissant à titre de confidents.

Les pratiquants bouddhistes ayant participé à notre étude considèrent que le bouddhisme est une religion. Dans chacun des trois groupes, ils nous parlent de l'importance en tant que bouddhiste de « prendre refuge » dans le Bouddha, le Dharma et la Sangha. Mais, outre cette dimension religieuse, ce qui revient dans leur discours, c'est l'aspect intellectuel du bouddhisme. Les pratiquants aiment réfléchir aux enseignements bouddhistes et exercer leur jugement sur la façon de les appliquer dans leur vie. Dans le

Rapport-Gratuit.com

même ordre d'idées, des adeptes des trois groupes évoquent la dimension philosophique du bouddhisme tibétain, qui leur apparaît comme une philosophie de vie.

De même, en tant que pratiquants bouddhistes, leur pratique consiste à développer une sensibilité et à faire montre de compassion à l'égard de tous les êtres vivants. Les adeptes parlent de l'importance pour eux d'être une bonne personne, d'être constamment à l'écoute de l'autre et de lui venir en aide en cas de besoin, une attitude que nous avons été en mesure d'observer à maintes reprises chez les personnes fréquentant le centre Manjushri. Pour eux, la pratique représente une manière d'être et de vivre au quotidien et ce, tant formellement qu'informellement. Tous font preuve d'une grande ouverture d'esprit vis-à-vis des adeptes de toutes origines ou de ceux qui sont moins avancés sur le plan spirituel ou encore face à l'adoption et à l'incorporation de nouvelles façons de faire dans leur pratique.

Dans chacun des groupes, on trouve des pratiquants qui disent s'intéresser à la relation de cause à effet qui est consubstantielle à l'enseignement du bouddhisme tibétain et à la mise en œuvre de cette relation dans leur vie quotidienne, relation qui les porte à réfléchir sur leurs propres actions, sur leur réaction face aux agissements des autres, et sur les conséquences que leurs actes bons ou mauvais peuvent avoir dans leur existence présente et sur leur vie suivante. Tous les pratiquants croient aux effets positifs ou négatifs des vies antérieures sur leur existence actuelle. Plus particulièrement, les pratiquants bouddhistes s'identifient à la notion de karma, qu'ils s'efforcent d'incorporer dans leur vie ; il s'agit pour eux de préserver ou de développer un bon karma.

Les pratiquants considèrent qu'il est primordial de croire en les capacités du maître bouddhiste qui est rattaché au centre Manjushri, de le respecter et de tenter de mettre en œuvre ce qu'il demande, que ce soit dans le cadre des activités régulières s'adressant à tous les participants ou par le biais d'engagements plus personnels. Le maître permet aux participants de mener à bien leur pratique en leur apportant son soutien dans leur apprentissage de la foi bouddhiste. En somme, le maître représente l'élément facilitateur numéro un pour les pratiquants.

Toutefois, la pratique pose un certain nombre de défis. Plus particulièrement, la difficile conciliation des responsabilités familiales et sociales, des obligations professionnelles et des exigences de la pratique bouddhiste oblige les pratiquants à se positionner face aux pressions exercées sur eux par la société, à établir leurs priorités et leurs motivations à maintenir et à persévérer dans leur pratique bouddhiste, et c'est même leur principal défi. De même, certains défis sont plus spécifiques au bouddhisme tibétain, notamment le fait qu'il s'agit d'une forme de pratique particulièrement dense et complexe à comprendre.

Les pratiquants ayant pris part à notre étude sont unanimes à se considérer bouddhistes. Tous les pratiquants sont ouverts à parler de leur pratique avec leurs proches, à répondre aux questions concernant leurs convictions religieuses et à transmettre leur foi bouddhiste. Plusieurs d'entre eux partagent activement une pratique avec leur conjoint(e)s ou leur(s) enfant(s). Enfin, tous les pratiquants embrassent la même croyance concernant une éventuelle vie future, notamment le rituel à suivre au moment du décès.

4.4.1.2 Éléments distinctifs de la pratique

D'entrée de jeu, il importe de préciser que les pratiquants ayant participé à notre étude ont connu des passés différents et que les raisons qui les ont poussés à embrasser le bouddhisme tibétain varient grandement d'un groupe à l'autre. Ainsi, pour les pratiquants BAT, la pratique bouddhiste tibétaine s'inscrit dans une perspective de continuité, en ce sens qu'ils perpétuent dans leur pays d'accueil la pratique qu'ils ont apprise dans leur pays d'origine. Pour leur part, les pratiquants BAV parlent d'un ajout à leur pratique bouddhiste découlant de leur passage du bouddhisme vietnamien au bouddhisme tibétain. Enfin, chez les pratiquantes BOQ, la pratique bouddhiste correspond évidemment à l'adoption d'une nouvelle religion.

Les pratiquants BOQ et BAV s'intéressent à l'étude du bouddhisme tibétain et se placent davantage dans une position d'élève du Dharma. Par contre, les pratiquants BAT s'en tiennent à une pratique qu'ils décrivent comme fondamentale, qui est à la fois formelle, dans des rituels de base auxquels ils s'adonnent le matin et le soir ou l'un ou

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

l'autre, et informelle, dans leur attitude de bienveillance et de compassion envers autrui. Les pratiquants BAT reconnaissent les efforts des pratiquants d'autres origines pour apprendre le bouddhisme tibétain.

Lorsque les pratiquantes BOQ parlent de leur pratique, elles font souvent référence au Tibet, ou au nouveau Tibet où habite à présent le dalaï-lama, Dharamsala. Lors de la collecte de données, certains pratiquants BOQ du Centre se trouvent dans un monastère bouddhiste tibétain situé à Sera Mey, dans la partie méridionale de l'Inde, où ils étudient en vue de devenir des moines tibétains. Ces références apparaissent également dans le discours des pratiquants BAT car ils ont habité dans ces régions dont ils sont originaires et ils y ont encore de la famille et des amis. À l'opposé, rien de ce qui concerne le Tibet, Dharamsala ou les communautés tibétaines comme celles que l'on retrouve au Népal ou dans le sud de l'Inde n'apparaît dans le discours des pratiquants BAV, dont la motivation à pratiquer le bouddhisme tibétain semble résider davantage dans une attirance pour cette religion que dans un intérêt pour le fait tibétain (langue, culture, traditions, politique, etc.).

On trouve le bouddhisme tantrique dans le discours d'un seul pratiquant BAV, qui fait reposer l'essence même de sa pratique bouddhiste tibétaine sur cet aspect. Certes, une pratiquante BAT évoque brièvement ce sujet elle aussi, mais il semble que ce soit surtout pour nous donner des informations sur le bouddhisme tibétain. En résumé, même si un seul pratiquant de notre étude mentionne cette pratique particulière, cette dernière reste un élément distinctif ayant une forte signification pour lui. Le tantrisme consiste en une démarche spirituelle exceptionnelle qui vise à conduire le pratiquant à atteindre rapidement l'éveil. La pratique du tantrisme s'effectue à deux, en compagnie du maître, qui est un moine tibétain. Ce dernier doit consacrer beaucoup de temps à cette démarche, qui ne concerne qu'une seule personne, en plus de devoir assumer ses nombreuses autres obligations envers les pratiquants venant participer aux activités du Centre. Le pratiquant BAV insiste sur le fait que, à l'image du maître, il doit posséder un bon karma s'il veut s'adonner à la pratique tantrique, c'est un préalable incontournable. Le tantrisme n'est donc pas accessible à tous. Sur ce point, il est intéressant de constater que c'est un pratiquant BAV ayant adopté le bouddhisme tibétain à l'âge adulte, qui accède à cette

pratique très spéciale, puisque, selon lui, elle est réservée aux pratiquants qui sont très avancés dans la pratique bouddhiste et qui possèdent un bon karma.

Concernant la mise en œuvre de la pratique, ce sont uniquement les membres de deux des trois groupes de pratiquants (BOQ et BAV) qui viennent assister aux enseignements bouddhistes dispensés au centre Manjushri. Un élément revenant constamment dans le récit de ces pratiquants réside dans la nécessité, voire l'obligation, de conserver les enseignements du Bouddha aussi purs que possible afin de mieux les comprendre et de les intégrer dans la pratique quotidienne. Pour les pratiquants BOQ et BAV, ces enseignements contribuent fortement à nourrir leur motivation. De leur côté, les pratiquants BAT se situent davantage dans une dynamique de délaissement de certaines pratiques, ce qu'on peut attribuer au fait qu'ils ne comprennent pas certaines pratiques et certains rites, et que, en l'absence de soutien au quotidien d'une communauté tibétaine comme celui dont ils bénéficiaient dans leur pays d'origine, ils se trouvent confrontés à une perte de repères. Par ailleurs, nous observons une différence prononcée entre les trois groupes en ce qui concerne leur assiduité au centre Manjushri : la fréquentation s'avère particulièrement forte chez les pratiquants BAV et particulièrement faible parmi les pratiquants BAT, les pratiquantes BOQ se situant entre les deux.

En règle générale, l'authenticité de la pratique au centre Manjusrhi est attestée par les pratiquants des trois groupes à l'exception d'une pratiquante BAT, qui la remet en cause. En fait, même si c'est seulement une pratiquante qui mentionne des différences qu'elle a notées entre la façon de suivre les rites au centre Manjushri et ce qu'elle a appris à Dharamsala lorsqu'elle était pensionnaire et qu'elle suivait scrupuleusement une fois rendue à l'âge adulte dans une communauté dont tous les membres étaient des bouddhistes tibétains, ses constatations nous apparaissent fort significatives et dignes d'être prises en considération. Plus spécifiquement, cette pratiquante dit avoir remarqué suffisamment de dissemblances pour ne pas se sentir à l'aise dans les séances de prières, estimant que celles-ci ont été dénaturées à un point tel qu'elle ne peut plus voir le Centre comme un véritable temple ou une institution religieuse authentique, mais plutôt comme un lieu de socialisation, un endroit où on se retrouve entre compatriotes tibétains pour fraterniser.

La représentation que les pratiquants BAV et BAT se font de la pratique bouddhiste apparaît indissociable de l'acceptation d'un maître, qui offre sa guidance spirituelle et les aide à prendre des engagements afin d'atteindre les buts qu'ils se sont fixés dans leur quête spirituelle. Cependant, nous voyons que cet aspect ne semble pas ressortir explicitement dans les propos des pratiquantes BOQ, qui font référence aux moines surtout pour évoquer leur rôle d'enseignant tout en leur accordant une influence déterminante dans leur cheminement spirituel. Ces femmes ne mentionnent pas d'engagements particuliers qu'elles auraient pris avec les moines ni qu'elles les considèrent comme des confidents.

Les pratiquants BAT se représentent la pratique à travers les divers apprentissages que, tout au long de leur socialisation de l'enfance à l'âge adulte, ils ont faits au sein de leur famille, à l'école et dans la communauté. Les pratiquants BAV disent qu'ils furent bouddhistes vietnamiens car ils ont vu le jour dans une famille vietnamienne typique et qu'ils ont choisi d'étudier le bouddhisme tibétain quand ils sont parvenus à l'âge adulte, ce qui leur donne la possibilité de comparer ces deux formes de bouddhisme. Les pratiquantes BOQ comparent le bouddhisme avec la religion dans laquelle elles sont nées, à savoir le catholicisme. Par ailleurs, les connaissances sur le bouddhisme en général et sur le bouddhisme tibétain en particulier varient grandement d'un individu à l'autre. Les pratiquants BAV possèdent des connaissances sur le bouddhisme qui sont probablement plus vastes puisqu'ils en ont expérimenté deux formes et ont fait le choix d'apprendre le bouddhisme tibétain. Une pratiquante BOQ, qui s'est adonnée pendant longtemps au bouddhisme zen avant de se tourner vers le bouddhisme tibétain, peut elle aussi comparer deux variantes du bouddhisme, mais, pour ses consœurs, il s'agit plus de la connaissance de deux religions distinctes. Pour les pratiquants BAT, c'est la connaissance d'une seule forme de bouddhisme, en l'occurrence le bouddhisme tibétain, mais dans deux contextes différents, dans des sociétés très dissemblables.

4.4.2 Éléments communs et éléments distinctifs des transformations

4.4.2.1 Éléments communs des transformations

La pratique de la religion d'origine de tous les pratiquants requérait moins d'efforts que celle du bouddhisme tibétain à laquelle ils s'adonnent actuellement. Ce n'est pas parce qu'ils sont nés dans le catholicisme ou le bouddhisme qu'ils se voyaient comme des catholiques ou des bouddhistes ou qu'ils pratiquaient leur religion. Plusieurs disent que, quand ils étaient des enfants, ils n'étaient pas en mesure de choisir une religion et de la pratiquer convenablement parce qu'ils ne pouvaient pas comprendre le pourquoi et le comment de ce qu'on leur apprenait ni juger de façon éclairée les actes religieux qu'ils accomplissaient (rituels, prières et autres). Aujourd'hui, ils sont capables d'exprimer les motifs qui les ont conduits vers le bouddhisme tibétain (au premier rang desquels la quête de sens), ou qui, dans le cas des pratiquants BAT, ont contribué à les maintenir dans cette religion.

Plusieurs pratiquants mentionnent que leur attirance pour le bouddhisme tibétain tient au fait que cette religion leur procure l'opportunité d'expérimenter la pratique par eux-mêmes en se servant de leur faculté de raisonnement et en utilisant le principe de cause à effet, sans lesquels il n'est pas possible de vraiment comprendre les enseignements. Des adeptes appartenant aux trois groupes évoquent les valeurs qui sont véhiculées par le bouddhisme tibétain et auxquelles ils s'identifient pleinement, notamment la tolérance, le pardon, la compassion et l'ouverture aux autres. Le bouddhisme tibétain leur donne une approche différente de la vie dans une société occidentale. Les pratiquants bouddhistes travaillent sur la maîtrise de soi et prennent conscience de l'impact que leurs actes, bons ou mauvais, ont sur leur prochain. Ils ont tendance à prendre leur distance du « mondain », comme ils l'appellent, et à s'investir dans leur pratique bouddhiste, la seconde compensant le premier.

La pratique bouddhiste a des impacts majeurs sur la vie des pratiquants des trois groupes. Elle a conduit plusieurs d'entre eux à questionner les raisons qui motivent leur pratique afin de mieux l'intégrer à leur vie. Une chose est sûre, c'est que la pratique

bouddhiste a modifié la vie quotidienne de toutes ces personnes. Chez certains adeptes, l'adoption du bouddhisme a entraîné un abandon presque complet d'activités auxquelles ils avaient l'habitude de s'adonner auparavant. Pour d'autres, les dévotions bouddhistes sont une activité supplémentaire dont il faut déterminer la pondération et négocier la place parmi les responsabilités familiales, sociales et les obligations professionnelles de la vie de tous les jours. Enfin, d'autres ont remis en question leur foi, dans un nouveau cadre de vie nord-américaine.

La vie des pratiquants a également été changée par la perte de certaines relations et, inversement, par la création de nouveaux liens au contact des adeptes du bouddhisme. Le rapport à l'autre fut bouleversé par la confrontation entre les croyances et les valeurs du bouddhisme et les croyances et les valeurs du monde occidental : compassion pour autrui/individualisme égoïste, pratique de la religion bouddhiste/participation aux activités mondaines, tuer des êtres vivants pour répondre à des besoins de base (à des fins strictement alimentaires) / le faire pour le plaisir (dans un but purement récréatif), et ainsi de suite.

Le centre Manjushri a aussi apporté maints changements à la vie de plusieurs pratiquants en ajoutant des membres à ce qu'ils considèrent comme leur grande famille. Le Centre leur a permis de changer intérieurement grâce à l'apprentissage des valeurs et des enseignements qui sont véhiculés par le bouddhisme et par le contact avec d'autres cultures. Le Centre est un lieu de culte qui fait partie intégrante de la pratique bouddhiste et qui exerce une grande influence sur divers aspects de la vie des adeptes du bouddhisme. Par ailleurs, quand on analyse le discours des pratiquants, il apparaît clairement que leur vie fut transformée en profondeur par leur contact avec les moines tibétains desservant le centre Manjushri.

Plusieurs adeptes des trois groupes parlent de la barrière de la langue comme d'un élément qui les empêche de bien comprendre leurs interlocuteurs et de développer des liens avec eux, et ce, tant pour les pratiquants BOQ et BAV qui n'ont aucune notion de tibétain, que pour les pratiquants BAT qui ne comprennent pas le vietnamien. Plusieurs pratiquants

ne peuvent pas tenir une conversation dans leur langue maternelle avec ceux des autres groupes. Des pratiquants BAT et BOQ disent avoir changé positivement au contact de l'autre groupe; ils trouvent en revanche plus difficile celui avec les pratiquants BAV. Toutefois, chaque groupe considère être disponible pour les autres pratiquants et ouvert à parler de sa pratique s'il est sollicité.

La pratique est modulée par les événements de la vie de tous les jours, dont les obligations familiales, sociales et professionnelles habituelles et, bien entendu, les événements imprévus. Elle est également conçue en fonction de l'impératif de ne pas importuner son prochain. Un effort supplémentaire est exigé des pratiquants afin de repousser certains aspects négatifs de la vie occidentale, par exemple le pouvoir d'achat, la tentation de renouveler continuellement le plaisir, l'attrait pour les activités culturelles et sociales (théâtre, cinéma, spectacles, etc.), et ainsi de suite. Lorsqu'ils se rapportent à leur expérience antérieure, avant qu'ils fréquentent le centre Manjushri, les adeptes remarquent que la vie occidentale et l'absence de soutien d'une société bouddhiste ont eu un impact considérable sur leur façon de pratiquer. Au quotidien, plusieurs vivent seuls avec leur foi bouddhiste et n'ont personne à qui en parler, à l'exception des pratiquants du centre Manjushri. Plusieurs d'entre eux mentionnent que, sans le soutien d'une communauté bouddhiste au quotidien, leur pratique fluctue quelque peu.

Le centre Manjushri permet aux adeptes de s'adonner à une pratique plus concrète tout en gardant celle-ci bien vivante et en constante évolution. C'est l'endroit qui aide à l'élargir en permettant à ceux qui le fréquentent d'en connaître davantage sur le bouddhisme tibétain. La pratique personnelle s'intensifie aussi grâce au Centre. Elle change également au contact des autres pratiquants. Les adeptes reconnaissent également une ouverture à ceux d'autres origines du fait de se réunir sous un même toit pour la pratique du bouddhisme tibétain.

4.4.2.2 Éléments distinctifs des transformations

Les pratiquantes BOQ rapportent davantage de déceptions face à la religion catholique que les pratiquants BAV et BAT envers leur religion d'origine respective. Ces femmes soulignent que le catholicisme qu'elles ont connu présentait plusieurs failles importantes : manque de signification, peu d'échanges entre les prêtres et les fidèles, plusieurs rituels vides de sens et certaines aberrations. Ce qui distingue les pratiquants BAT des autres dans leur discours est davantage leur manque de connaissances de leur religion et leurs efforts à pallier cette lacune. De leur côté, les pratiquants BAV voulaient surtout dépasser les limites de la religion dans laquelle ils sont nés et qu'ils n'avaient pas nécessairement mise de côté.

Au centre Manjushri, les contacts sociaux furent particulièrement enrichissants pour les pratiquants BOQ, et ce, tant auprès des pratiquants BAT que des pratiquants BAV. La réciproque n'est pas vraie pour les pratiquants BAV et BAT, qui parlent plutôt du désir de s'entourer de leurs proches ou de la volonté d'aller à la rencontre du bouddhisme tibétain. Les pratiquantes BOQ signalent leurs efforts pour ne pas parler de leur foi bouddhiste à tout venant à l'extérieur du Centre, alors que cette préoccupation n'est pas évoquée par les autres. Par ailleurs, certains changements ont été notés au plan des relations sociales à l'extérieur du Centre. Ainsi, les pratiquantes BOQ affirment que leur adhésion au bouddhisme suscite une plus forte tension et entraîne un plus grand nombre de conséquences sur leur entourage (parents, fratrie, amis), telles qu'une incompréhension de leurs croyances, mais ces difficultés ne semblent être le lot ni des pratiquants BAT, ni des pratiquants BAV.

Les pratiquants BOQ et BAT cherchent davantage à parvenir à un équilibre entre la pratique du bouddhisme tibétain et les obligations et les responsabilités de la vie de tous les jours, chacun cherchant la meilleure manière d'intégrer leur celle-ci aux contraintes de la vie occidentale. De leur côté, les pratiquants BAV sont moins en quête d'une harmonisation de toutes ces exigences contradictoires que d'une immersion complète dans le bouddhisme tibétain.

Les pratiquantes BOQ rapportent avoir été profondément changées par leurs contacts avec les gens des deux autres groupes de pratiquants qui fréquentent le centre Manjushri. En effet, les relations qu'elles ont développées avec les pratiquants BAT ont amené des changements dans leur façon de concevoir la vie (par exemple, le rapport au temps ou à la performance) qui ont eu un impact déterminant sur elles. Par contre, les pratiquants BAV affirment que leur vie n'a été influencée par aucun des pratiquants des autres groupes. Au contact des pratiquants BOQ et BAV, les pratiquants BAT se sont ouverts un peu plus à la différence, mais ils précisent que ce sont surtout les pratiquantes BOQ qui ont contribué à les faire évoluer en ce sens.

Les récits des participants permettent de distinguer le rapport qu'ils entretiennent avec la pratique bouddhiste en particulier et avec la vie en général. Ainsi, la pratique s'insère dans la vie des pratiquantes BOQ tandis que, chez les pratiquants BAV, on assiste au phénomène contraire puisque tout élément extérieur à la pratique peine à exister. Chez les pratiquants BAT, la pratique bouddhiste s'ajuste à la vie de tous les jours dans la société québécoise. En définitive, la pratique bouddhiste est modulée selon l'engagement des pratiquants dans chacune des sphères de leur existence.

La façon d'entrevoir la pratique au centre Manjushri diffère selon le groupe considéré. Les pratiquants BOQ et BAV s'y rendent pour assister aux enseignements, ce qui n'est pas le cas des pratiquants BAT. Pour eux, le Québec, où la vie se déroule en dehors d'une communauté tibétaine, a changé leur pratique.

La pratique des pratiquantes BOQ a été transformée de façon importante par les contacts qu'elles ont eus avec les pratiquants BAT et BAV. De leur côté, les pratiquants BAV n'ont évoqué aucun changement de cette nature, tandis qu'une pratiquante BAT rapporte un fait marquant, à savoir qu'elle a appris certaines notions du bouddhisme tibétain tant des pratiquants BOQ que des pratiquants BAV.

Rapport-Gratuit.com

4.4.3 Éléments communs et éléments distinctifs de l'appartenance culturelle

4.4.3.1 Éléments communs de l'appartenance culturelle

Toutes les personnes interrogées mentionnent que la fréquentation du centre Manjushri comporte des bienfaits certains pour leur pratique, et c'est pourquoi elles ressentent le besoin de s'y rendre souvent, souhaitant retrouver d'autres adeptes dans le but de stimuler leur pratique et rencontrer des Tibétains qui peuvent étancher leur soif d'en savoir plus sur le bouddhisme et la culture tibétaine. Ils se sentent les bienvenus au centre Manjushri, dont la fonction principale consiste à servir de lieu de pratique du bouddhisme tibétain. En même temps, au Centre s'exprime l'appartenance culturelle des pratiquants, il se situe à l'origine de toutes les rencontres entre pratiquants. Au centre Manjushri, les pratiquants se réunissent autour d'une même foi, et, entre eux, ils se reconnaissent comme étant bouddhistes tibétains.

L'obligation d'avoir recours à la traduction dans la pratique bouddhiste tibétaine au Centre est un élément qui revient dans le discours de tous les pratiquants. Le fait que le maître enseigne dans sa langue natale, en l'occurrence le tibétain, n'est pas banal, notamment en regard de la façon dont ils perçoivent l'authenticité des enseignements provenant du canon bouddhique. De surcroît, la traduction, qui est faite sur-le-champ – d'abord en anglais, ensuite en français, et parfois en vietnamien – rejoint les pratiquants et rend plus accessibles les enseignements du maître; aucun des adeptes n'a mentionné que cet aspect de la pratique lui déplaisait. Pour les non Tibétains, là où le bât blesse, c'est que les puja ne sont pas traduites dans leur langue, ce qui les empêche de comprendre la signification profonde de ces cérémonies auxquelles ils prennent part. La traduction a aussi une grande importance pour les deux pratiquantes qui se sont portées volontaire pour traduire les enseignements conjointement avec le moine puisque cette activité a contribué à renforcer leur sentiment d'appartenir au Centre et d'être au service du maître, auprès duquel elles sont appelées à travailler très étroitement lors des traductions. Ces femmes offrent leur temps généreusement et bénévolement pour assurer le bon fonctionnement du temple et prêter assistance au moine, mais, en échange, elles y trouvent une communauté

accueillante et la possibilité d'accéder sous la direction du maître à certaines pratiques plus avancées de la religion bouddhiste.

Les participants, de toutes sortes de façons, se sentent reconnus en tant que personnes et en tant que pratiquant par les moines. Ils parlent des divers rôles qu'ils occupent au Centre, du soutien qu'ils offrent aux moines et aux autres adeptes et du sentiment de solidarité existant au sein de la communauté bouddhiste. Avec la reconnaissance des pratiquants par le moine vient celle du moine par les pratiquants. Leur foi découle de leur croyance en le moine et en ses paroles, permettant ainsi de mettre en pratique ce qui leur est demandé. Tous les participants croient que le bouddhisme tibétain enseigné au Centre est le vrai, même si certains questionnent le format dans lequel il est présenté.

Les vêtements représentent aussi un aspect fondamental de l'appartenance culturelle des adeptes. Une pratiquante BAT évoque l'importance que les vêtements traditionnels tibétains ont pour elle et le fait qu'elle ne se sent pas à l'aise de les porter dans ses activités de tous les jours au Québec, mais elle dit apprécier pouvoir le faire dans un environnement typiquement tibétain comme celui qu'on retrouve au centre Manjushri. De même, pour des pratiquants BAV ou BOQ, la robe de Dharma est un vêtement directement en rapport avec le Centre et le bouddhisme tibétain. Ce vêtement est quand même connu par tous, et, pour ceux qui le portent, il signifie qu'ils endossent le rôle d'élève du Dharma.

L'ambiance au centre Manjushri se révèle bénéfique pour les pratiquants car on constate non seulement que ces derniers reviennent souvent à cet endroit, mais encore que certains d'entre eux affirment ressentir un manque quand ils sont trop longtemps sans y venir. Les pratiquants évoquent l'énergie émanant de ce lieu, qui se multiplie grâce à la présence d'un grand nombre de pratiquants unis dans une même dévotion. Les symboles bouddhistes et les aspects de la culture tibétaine qu'on retrouve au Centre en interpellent plusieurs d'entre eux.

Les pratiquants disent constater l'existence d'une certaine harmonie dans les relations entre les gens fréquentant le centre Manjushri. Certains remplissent auprès du maître des rôles spécifiques qu'ils souhaitent conserver et chaque participant trouve ce qui

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

lui convient et a la possibilité de se faire une place. Dans chacun des trois groupes, les adeptes rapportent que, au centre Manjushri, le respect est très important. Il permet notamment une résolution plus satisfaisante des différends.

Tous les participants à la présente étude se retrouvent au centre Manjushri afin de participer aux cérémonies et aux fêtes anniversaires qui s'y déroulent, et ils considèrent qu'il est important d'assister à ces célébrations. Dans ce contexte, tous les groupes de pratiquants se rassemblent au Centre en même temps. Les pratiquants, en tant que bouddhistes tibétains, vont donner priorité à ces activités selon l'importance de l'événement à célébrer et ils y participent d'abord et avant tout pour se remémorer et garder vivants les rites bouddhistes tibétains.

4.4.3.2 Éléments distinctifs de l'appartenance culturelle

Si nous nous rapportons aux propos tenus par les participants, les pratiquants BAV et BAT mentionnent que la présence du maître au Centre est un élément d'attraction très fort qui les amène à fréquenter ce lieu. Pour les pratiquants BAV, le moine est vu comme un maître, un guide dans leur pratique, tandis que, pour les pratiquants BAT, c'est un ami ou un conseiller. Pour les pratiquantes BOQ, le grand intérêt du Centre, c'est le bouddhisme tibétain. Plus précisément, ceci signifie pour ces femmes de rencontrer non seulement le moine tibétain, qu'elles considèrent comme un enseignant, mais aussi d'autres pratiquants bouddhistes, et de s'adonner à la pratique du bouddhisme.

La perception de la nature de la pratique bouddhiste au centre Manjushri diffère d'un groupe d'adeptes à l'autre, les pratiquants BAT la voyant davantage comme informelle et conviviale et les pratiquants BAV la décrivant comme formelle et rigoureuse. Ces deux visions quelque peu antinomiques sont exprimées dans le discours de deux pratiquantes. Ainsi, une pratiquante BAT croit que, par souci de respect, les pratiquants BAV créent une trop grande distance entre eux. De même, une pratiquante BAV trouve que des pratiquants BAT ont un comportement quelque peu dérangeant lors de certaines activités du Centre lorsqu'ils parlent et discutent sans cesse.

Une pratiquante BAT affirme qu'il est difficile pour elle de considérer le centre Manjushri comme un authentique temple bouddhiste tibétain à l'image de ceux qu'elle a connus auparavant en Inde; certains éléments, par exemple les changements apportés aux rites, les différences dans les vêtements autorisés pour la pratique et le fait que l'endroit abritait autrefois un restaurant chinois la poussent à voir ce lieu comme un centre communautaire tibétain et bouddhiste, possédant une vocation plus sociale que religieuse.

La question de la langue est un autre élément qui ressort dans les discours. Les pratiquants BAT disent clairement qu'il est important pour eux que le moine desservant le centre Manjushri s'exprime dans leur langue et qu'ils y retrouvent d'autres pratiquants qui parlent le tibétain. Cependant, les pratiquants BAV et BOQ voient cette situation comme une épreuve dans leur démarche d'apprentissage du bouddhisme. Encore ici, on remarque l'importance que revêt le côté social chez les pratiquants BAT et la dimension religieuse (bouddhisme tibétain) parmi les pratiquants BAV et BOQ.

Au-delà du bouddhisme et de son aspect religieux, les pratiquants BOQ et BAT disent se réjouir d'être en contact avec la culture tibétaine, mais ce point ne ressort pas dans le discours des pratiquants BAV. Ainsi, une pratiquante BOQ insiste sur le fait que les pratiquants BAV ont fait pression pour qu'on arrête de servir des goûters traditionnels tibétains après les enseignements. Maintenant, ces repas sont servis seulement lorsque les pratiquants BAT se réunissent en grand nombre à l'occasion des célébrations. Par ailleurs, peu de membres de ce groupe se déplacent pour aller au temple assister aux enseignements du maître, où on observe une forte proportion de pratiquants BAV et quelques pratiquants BOQ. Au demeurant, on remarque une différence majeure entre les pratiquants BAT et les pratiquants BAV en ce qui a trait à la quantité et à la qualité de leur présence au centre Manjushri: les premiers s'y rendent moins souvent, mais ils y vont à des fins de socialisation et ils en retirent du plaisir, tandis que les seconds viennent quotidiennement, bien que ce soit strictement pour des raisons liées à leur pratique religieuse.

4.5 RÉSUMÉ DES TROIS OBJECTIFS PORTANT SUR LA PRATIQUE, LES TRANSFORMATIONS ET L'APPARTENANCE CULTURELLE

Sous forme de tableau, nous présentons un résumé des résultats pour les trois groupes de pratiquants BOQ, BAV et BAT en fonction des trois objectifs à l'étude.

TABLEAU 4 – LE RÉSUMÉ DES RÉSULTATS DES TROIS OBJECTIFS POUR LES TROIS GROUPES DE PRATIQUANTS

Objectifs	BOQ	BAV	BAT
Motivations	Se nourir intérieurement.	Se préparer pour la prochaine vie.	Se réunir en communauté tibétaine.
Mise en oeuvre	Une pratique bouddhiste réflexive.	Une pratique bouddhiste spirituelle.	Une pratique bouddhiste socioculturelle.
Représentations	Une démarche active et participative.	Un travail guidé et intentionnel.	Une activité culturelle et collective.
Facilitateurs	Les adaptations des enseignements.	L'accompagnement et l'acceptation par le maître.	La conservation des rites et se réunir entre eux.
Défis	Intégrer leur pratique à leur vie.	Adapter leur vie à la pratique.	Adapter la pratique à un nouveau mode de vie.
Transformations	L'enrichissement des activités religieuse et des relations personnelles et sociales.	Le renforcement des croyances en les principes bouddhistes et le dévouement au maître.	L'allègement de la pratique, la responsabilité de transmission et le partage de la religion avec des non tibétain.
Appartenance culturelle	La reconnaissance par les membres de la communauté.	La reconnaissance du maître.	Le fait tibétain.

4.6 INTERPRÉTATION DES RÉSULTATS

Notre recherche aspire à comprendre, ultimement, la culture de la pratique au centre Manjushri. L'inclusion de groupes de pratiquants d'origines et de passés bouddhistes

différents est à la fois une force et une limite. La force se trouve dans la comparaison de trois groupes (il est inattendu de retrouver trois groupes distincts au même centre) en ce qui a trait à leur pratique, leurs transformations et leur sentiment d'appartenance culturelle. Certes, en comparant ce qu'ils ont en commun et ce qui les distingue, il est possible d'appréhender notamment des contributions de chacun des groupes de pratiquants à la culture de la pratique du Centre. Toutefois, l'inclusion de groupes de pratiquants différents présents au Centre en assez grand nombre ne permet pas de connaître chacun des groupes en profondeur. Également, il est impossible de penser que nous avons pu identifier tous les éléments qui contribuent à la culture de la pratique, mais nous croyons avoir fait ressortir les éléments significatifs aux pratiquants. L'étude d'un seul lieu de culte limite la comparabilité à d'autres milieux de pratiques, mais limite les influences en provenance de différents milieux de pratique (par exemple, des moines différents, des pratiquants différents, etc.) et permet de mieux capter l'objet à l'étude, en l'occurrence la culture de la pratique des pratiquants bouddhistes.

Les résultats de cette étude, bien que les pratiquants partagent une pratique commune au centre Manjushri, viennent jeter un nouveau regard sur le dialogue conjectural entre les différents groupes de pratiquants provenant de leur discours. D'une part, très peu d'études ont porté sur la pratique commune de pratiquants avec des passés bouddhistes différents et aucune, à notre connaissance, ne les a conduits à dialoguer en les interrogeant individuellement sur leur pratique.

Nous sommes à même de constater que tous les groupes considèrent le Centre comme un lieu inclusif où il est possible pour tous de pratiquer le bouddhisme tibétain à son rythme; certains plus rapidement en dyade avec le moine et d'autres plus lentement dissimulés dans le groupe. Pour tous, il y a un équilibre à atteindre entre la vie quotidienne et la pratique : entre les obligations et les ambitions de pratique. Enfin, chacun porte un regard sur autrui et parfois se laisse influencer.

À présent, nous sommes en mesure d'interpréter les résultats que nous avons présentés. La technique d'analyse retenue pour l'interprétation des résultats de cette étude

de cas est celle du modèle logique de type organisationnel de Yin[43]. Selon Yin, les événements d'un modèle logique ont une relation de cause à effet dans lequel les séquences d'événements sont reliées entre elles et se produisent sur une certaine période de temps. Cette technique permet de mieux définir la séquence pour en arriver à l'objectif, en ce qui nous concerne, la culture de la pratique.

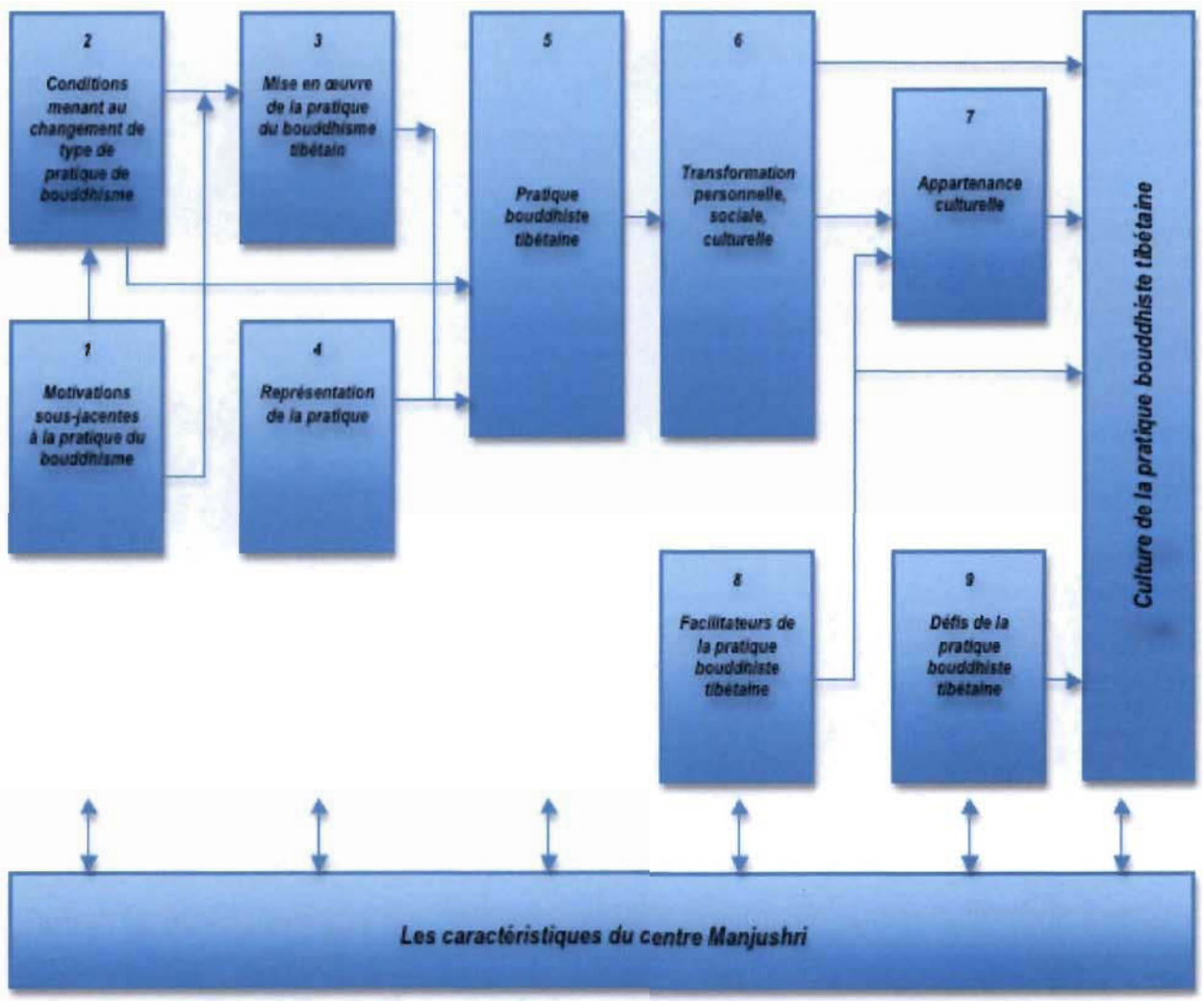
La section des résultats a révélé l'analyse de contenu et a fait ressortir sous les grands thèmes de départs ; la pratique, la transformation et l'appartenance culturelle, des sous thèmes communs aux trois groupes de pratiquants. À présent, nous allons procéder à l'interprétation des tendances observées dans les discours des pratiquants pour ce qu'elles peuvent nous révéler sur la culture de la pratique dans le contexte du cas à l'étude, c'est-à-dire le centre Manjushri. La collecte et l'analyse de données ont permis de comprendre les liens qui unissent les thèmes dans la pratique réelle des pratiquants du Centre, ainsi que l'ordre dans lequel les événements se sont produits, ce qui permet de tracer leur séquence chronologique.

Dans la prochaine partie, nous présenterons le modèle logique qui découle de l'analyse des résultats. Ensuite, nous expliquerons les différentes composantes du modèle logique présenté. Enfin, nous décrirons la culture de la pratique bouddhiste tibétaine au centre Manjushri telle que révélée par les discours des groupes de pratiquants.

---

[43] R. K. Yin, « Designing case studies», dans R. K. Yin (dir.), *Case Study Research. Design and Methods*, 2003, p. 130-131.

FIGURE 5 - LE PROCESSUS MENANT À UNE CULTURE DE LA PRATIQUE BOUDDHISTE TIBÉTAINE PAR LA PRATIQUE DES PRATIQUANTS BOQ, BAV ET BAT AU CENTRE MANJUSHRI



Le modèle que nous présentons ici décrit comment les pratiquants bouddhistes du centre Manjushri ont développé une culture de la pratique commune. Il permet d'appuyer notre hypothèse à l'effet qu'il existe un processus sous-jacent à la culture de la pratique au Centre. Tout d'abord, en amont, nous avons constaté que des changements initiaux sont nécessaires pour qu'une personne en arrive à pratiquer au centre Manjushri (boîtes 1 et 2). La première boîte représente les conditions (motivations) menant à la pratique du bouddhisme. La deuxième boîte, qui renvoie aux conditions ayant amené les pratiquants à effectuer un changement dans le type de bouddhisme qu'ils pratiquent, est unique à notre groupe de pratiquants et représente une étape supplémentaire pour eux, surtout pour ceux qui sont d'origine asiatique. Ainsi, les pratiquants BAV ont délaissé le bouddhisme vietnamien et adopté le bouddhisme tibétain. Une pratiquante BOQ a elle aussi franchi cette étape en abandonnant le bouddhisme zen au profit du bouddhisme tibétain. De même, les pratiquants BAT ont vécu un changement dans leur type de pratique puisqu'ils sont passés d'une pratique bouddhiste traditionnelle au sein d'une communauté tibétaine à une pratique bouddhiste tibétaine dans une société occidentale laïque.

La mise en œuvre de la pratique bouddhiste tibétaine (boîte 3), c'est-à-dire le début d'une pratique du bouddhisme tibétain, ne constitue pas une étape qui sera franchie par tous les groupes de pratiquants. En fait, les pratiquantes BOQ n'emprunteront pas la voie du changement de type de pratique (boîte 2) et elles commenceront leur pratique bouddhiste. Pour leur part, les pratiquants BAV passeront du changement de type de pratique à la mise en œuvre du bouddhisme tibétain. Du côté des pratiquants BAT, étant donné que la pratique bouddhiste tibétaine est déjà à l'œuvre chez eux, ils ne transigeront pas par la mise en œuvre de la pratique bouddhiste tibétaine.

Ainsi, la pratique bouddhiste est précédée par les motivations sous-jacentes à la pratique et par une mise en œuvre de cette pratique. La pratique est également influencée par les représentations (boîte 4) que les pratiquants se font de leur pratique. Ce sont là trois éléments majeurs qui apparaissent dans le discours des trois groupes de pratiquants et qui semblent sous-tendre la pratique bouddhiste au centre Manjushri.

Rapport-Gratuit.com

La pratique (boîte 5) fait référence aux capacités de changement des pratiquants en fonction de leur niveau de pratique et de leur volonté d'approfondir cette pratique, ce qui se traduira dans le type et la fréquence de pratique au Centre. Ainsi, les pratiquants BAV insistent beaucoup sur leur désir d'atteindre le niveau le plus élevé de la pratique bouddhiste et, par conséquent, ils fréquentent le Centre sur une base quotidienne et ils participent à toutes les activités qui s'y déroulent. Pour leur part, les pratiquants BAT sont moins souvent présents au Centre et prennent part à des activités ciblées, mais ils n'aspirent pas à approfondir leur connaissance du bouddhisme, notamment par la voie des enseignements. Selon les capacités de changements du pratiquant, suivant le désir de changer et de tester la pratique en dehors du Centre, on peut s'attendre à des changements dans la pratique. La pratique telle qu'elle est faite au Centre aura une influence sur le changement dans la pratique, dans les transformations personnelle, sociale et culturelle (boîte 6), puisque c'est dans ce lieu que se réunissent les trois groupes de pratiquants en présence du moine. Nous avons constaté que les trois groupes de pratiquants ont vécu des transformations aux plans personnel, social ou culturel, certains sur un plan seulement, d'autres sur plusieurs plans. Pour chacun des groupes, la motivation initiale à pratiquer le bouddhisme tibétain, combinée à la représentation qu'ils se font de la pratique, explique le type et l'intensité de la pratique et leur ouverture au changement. Par exemple, les pratiquants BAV ont l'ultime conviction que leur pratique au Centre auprès du moine constitue le moyen d'atteindre leur objectif de pratique, mais il s'agit d'un groupe de pratiquants qui ne montre aucune transformation aux plans social ou culturel. Pour les pratiquants BAT et BOQ, l'on a affaire à une pratique qui est davantage motivée par le bouddhisme et par le fait tibétain, et ils se représentent la pratique d'une façon plus large que sa simple dimension religieuse. En conséquence, ces deux groupes de pratiquants se laissent influencer par autrui et par le bouddhisme et ils estiment avoir connu des transformations sur plusieurs plans.

L'appartenance culturelle (boîte 8) est influencée par les éléments précédents, dont les transformations, et par les facilitateurs de la pratique (boîte 7), qui viennent entériner et valider les changements vécus par les pratiquants. À cette étape du processus, la cohésion commence à apparaître entre les acteurs en relation, une reconnaissance de part

et d'autre en tant que pratiquants du bouddhisme. Les défis (boîte 9) apparaissent comme une contribution à la culture de la pratique puisqu'ils viennent à la fois renforcer les moyens permettant de parvenir à la pratique bouddhiste telle qu'elle est souhaitée et éprouver le sentiment d'appartenance du pratiquant.

La culture de la pratique du centre Manjushri représente la résultante de toutes ces étapes. Au demeurant, même si les étapes se succèdent dans le modèle logique, rien n'empêche celles-ci de survenir dans le désordre ou de revenir en boucle. Ce processus dynamique, à la rigueur circulaire, est appelé à évoluer. Il importe de préciser que toutes ces étapes sont représentatives et significatives dans le discours des pratiquants pour en arriver à la culture de la pratique du Centre. Une autre contribution à la culture de la pratique du centre Manjushri n'est autre que ce lieu lui-même. Ses caractéristiques, les symboles qu'on y retrouve et les activités qui s'y déroulent, sans oublier les moines, tout cela contribue à soutenir les pratiquants tout au long du processus et à consolider leur adhésion au bouddhiste tibétain.

Le modèle logique met au jour le processus qui, par la rencontre de pratiquants bouddhistes d'origines culturelles différentes, nous permet de décrire la culture de la pratique bouddhiste au centre Manjushri. Cette culture, comme n'importe quelle autre, comporte certaines caractéristiques. Tout d'abord, elle se distingue d'emblée par le lieu, qui est commun aux pratiquants, de même que par le type de bouddhisme et la forme de pratique, qui sont eux aussi communs aux pratiquants. Ensuite, le moine est reconnu comme un maître et un enseignant par tous les pratiquants bouddhistes et, inversement, le moine reconnaît ces pratiquants. Ensuite, les pratiquants partagent un même mode de vie, qui comprend des rôles, des tâches, une manière de s'habiller et parfois une nourriture traditionnelle. En outre, la langue parlée au Centre est celle de tous et certains efforts sont consentis pour que tous les pratiquants comprennent les enseignements. Finalement, les pratiquants partagent un certain nombre de traditions (prise de refuge, fêtes, méditations), de valeurs (ouverture, respect, compassion, équité) et de croyances (karma, Bouddha, éveil). Les pratiquants se considèrent tous égaux en tant que bouddhistes tibétains dans

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

cette culture de la pratique, et le moine est reconnu comme étant le lien hiérarchique supérieur.

La culture de la pratique bouddhiste tibétaine du centre Manjushri est le produit à la fois du processus expérientiel de la pratique bouddhiste des pratiquants, du contexte de pratique et du processus interculturel entre les groupes. Elle présente un caractère unique en ce sens qu'elle est ancrée dans la culture québécoise, qu'elle est tibétaine dans son essence et qu'un groupe de pratiquants d'origine vietnamienne apporte une couleur supplémentaire provenant de sa culture. La culture de la pratique au Centre est possible car les pratiquants s'y identifient. De surcroît, il se peut qu'une personne s'identifie à une culture sans être complètement en accord avec celle-ci ou sans y adhérer exclusivement.

Une pincée de sel suffit à imprégner de son goût un verre d'eau,
mais ne saurait changer le goût d'un grand fleuve comme le Gange.
De même, une action négative, même infime, affectera celui dont les mérites
sont faibles mais aura peu d'effet sur celui qui fait souvent le bien.
Efforce-toi donc de faire beaucoup de bien (Kangyour Rinpotché)[1].

CHAPITRE 5 – DISCUSSION

5.1 INTRODUCTION

L'analyse de la pratique bouddhiste des pratiquants BOQ, BAV et BAT nous a permis de saisir les contours d'une culture de la pratique au centre Manjushri. Certains éléments font partie de la pratique de tous les groupes, d'autres appartiennent à deux ou même à un seul groupe mais sont considérés comme étant significatifs dans la culture de la pratique. La culture de la pratique du centre Manjushri repose sur une dimension relationnelle. Elle est l'ensemble des savoirs, des savoir-faire, des traditions et des coutumes qui sont propres aux pratiquants du Centre. Elle comprend aussi des aspects plus larges tels que certaines valeurs, certaines mœurs et une compréhension commune d'une philosophie de vie. Également, comme nous l'avons fait valoir précédemment, les pratiquants sont en quête de sens spirituel. La pratique se fait au Centre ainsi que devant un autel à la maison. Les pratiquants partagent des rituels et des célébrations, s'identifient

---

[1] M. Ricard, *Chemins spirituels. Petite anthologie des plus beaux textes tibétains*, 2010, p. 63.

au Bouddha, au Dharma et à la Sangha, ont en commun un sentiment d'appartenance au Centre, sont ouverts les uns envers les autres et désirent tous s'entendre entre eux.

La littérature savante permet de distinguer entre les différents types de pratiquants bouddhistes. D'abord, les participants à cette étude, qu'ils soient d'origine asiatique ou occidentale, se situent dans la catégorie des « pratiquants », selon la typologie, conçue surtout à l'intention des pratiquants d'origine occidentale, qui regroupe les adeptes du bouddhisme en « sympathisants », « proches » et « pratiquants »[2]. On remarque que les pratiquantes BOQ fréquentent le Centre sur une base régulière et continue; elles ne s'investissent pas seulement intellectuellement ou de façon parcimonieuse, et elles sont impliquées dans l'apprentissage de la pratique bouddhiste et dans sa mise en œuvre. Les pratiquants d'origine asiatique, et en particulier les pratiquants BAV, sont évidemment des « pratiquants » selon la même typologie. De plus, notons que les pratiquants d'origine asiatique sont nés bouddhistes (*« cradle Buddhists »*) et que les pratiquantes d'origine occidentale se sont converties au bouddhisme (*« convert Buddhists »*)[3] et que ces deux groupes sont différenciés dans la littérature[4]. S'agissant des pratiquants BAV, ceux-ci sont à la fois des bouddhistes nés dans le bouddhisme Mahayana au Vietnam et des « convertis » au bouddhisme tibétain au Québec. Pour cette raison, ils s'insèrent plus ou moins dans les catégories répertoriées dans la littérature, comme l'avait constaté Rick Fields[5], rendant

---

[2] F. Lenoir, *Le bouddhisme en France*, 1999, p. 34-80.

[3] T. A. Tweed, « Night-stand Buddhists and other creatures: Sympathizers, adherents, and the study of religion », dans D. R. Williams et C. S. Queen (dir.), *American Buddhism. Methods and Findings in Recent Scholarship*, 1999, p. 84.

[4] J. McLellan, *Many Petals of the Lotus. Five Asian Buddhist Communities in Toronto*, 1999, p. 23-30.

[5] Fields reconnaît alors que la tâche de classification des bouddhismes aux États-Unis se révèle beaucoup plus complexe que ce qu'il prétendait quelques années auparavant. Il constate qu'on n'est pas encore parvenu à définir des catégories suffisamment inclusives pour englober tous, ou au moins la plupart des pratiquants du bouddhisme; si bien que certains bouddhistes ne cadrent pas dans celles qui ont été conçues, par exemple, une personne d'origine africaine ou un caucasien dans un groupe de pratiquants japonais. (R. Fields, « Divided Dharma : White Buddhists, Ethnic Buddhists, and Racism », dans C. S. Prebish et K. K. Tanaka (dir.), *The Faces of Buddhism in America*, 1998, p. 197).

plutôt limitatif son usage bien qu'il « s'est finalement installé car il autorise un certain confort théorique »[6] et même après sa constatation, Fields avait néanmoins conservé le terme « *White Buddhist* » puisqu'il recouvrait la plupart des pratiquants et qu'ils se reconnaissaient dans cette appellation.

La littérature a montré qu'au fil des années, les pratiquants d'origine asiatique et d'origine occidentale exercent de plus en plus une pratique collaborative et partagent des points communs (par exemple, les mêmes lieux mais pas les mêmes temps de pratique)[7]. Ces deux groupes sont en dialogue mais ils ont une pratique parallèle[8]. Considérant les données rapportées dans la littérature, nous aurions pu croire que la pratique au centre Manjushri est mutuellement exclusive et que les groupes d'origine asiatique et le groupe d'origine occidentale n'ont pas de pratique bouddhiste commune. Toutefois, nos résultats révèlent non seulement une pratique commune des trois groupes, mais également une entraide dans la pratique. Par exemple, nous avons vu que les pratiquants BAV aident les pratiquantes BOQ et que les pratiquants BAT reconnaissent les connaissances bouddhistes des pratiquants BOQ, vers qui ils se tournent au besoin. De plus, les distinctions entre les pratiquants sont liées non seulement à leur religion d'origine, mais aussi à leurs cultures québécoise, vietnamienne ou tibétaine. Eux-mêmes du reste se différencient entre eux de cette manière autant qu'en faisant référence à leur origine religieuse. Ces deux facteurs (religion, culture d'origine) semblent avoir une influence sur les types d'activités qui sont pratiqués au Centre (par exemple, les enseignements pour les pratiquants BOQ et BAV).

---

[6] L. Obadia, « Paradoxes, utopies et cécités du modernisme en religion », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 167 (juillet-septembre 2014), p. 295.

[7] J. McLellan, *op. cit.*, p. 28.

[8] M. Baumann, «The transplantation of Buddhism to Germany: Processive modes and strategies of adaptation », *Method and Theory in the Study of Religion*, vol. 6, n° 1, 1994, p. 58.

TABLEAU 5 - L'ÉVOLUTION DE LA PERCEPTION DU BOUDDHISME EN OCCIDENT

Charles Prebish (1979)	Jan Nattier (1998)	Lionel Obadia (résumé d'autres auteurs 1998-1999)	Janet McLellan (1999)	Paul David Numrich (2003)	Nancy Leclerc (2011)
Asiatiques	Transport Exportation	-Nouvelles lignées -Autonomie → **Œcuménisme**	Mobilisation entre Asiatiques et Occidentaux	Coopération entre deux types de bouddhismes	Pratique commune de trois groupes de pratiquants (Asiatiques et Occidentaux) d'un même bouddhisme
Occidentaux	Importation				

Rigidité → Flexibilité

*Tablau créé par Nancy Leclerc à partir de la recension des écrits et ajout des résultats provenant de la collecte de données de 2011.

Ce chapitre se subdivise en trois sections. Dans la première partie, nous exposons les explications selon les trois hypothèses que nous avons énoncées au départ. Les hypothèses étaient intimement liées aux trois premiers objectifs de recherche qui, rappelons le,

provenait de l'état des recherches sur le bouddhisme en Occident. La deuxième partie est consacrée à un exposé détaillé de l'acculturation de la pratique du bouddhisme dont nous souhaitions ultimement réussir à en faire état. Enfin, la troisième partie portera sur la portée et les limites de cette étude.

5.2 HYPOTHÈSE I –

Les groupes asiatiques se ressembleront davantage dans leurs besoins spirituels, culturels et sociaux qu'ils ressembleront aux pratiquants occidentaux.

Nous avons cherché à repérer les similarités et les distinctions entre les groupes à l'étude en les comparant en fonction de leur passé, bouddhiste ou non. Dans la littérature, l'ethnicité fait référence aux similarités entre membres bouddhistes asiatiques : le Centre viendrait répondre autant à leurs besoins proprement spirituels qu'à leurs besoins culturels et sociaux ; au contraire, les pratiquants d'origine occidentale auraient plutôt tendance à se rendre au Centre pour des raisons purement spirituelles. Nos résultats concordent partiellement avec cette hypothèse, et, de surcroît, ils proposent un regard novateur sur celle-ci. D'une part, les deux groupes asiatiques n'ont pas les mêmes besoins lorsqu'ils se présentent au centre Manjusri. Les pratiquants BAV cherchent surtout et presque exclusivement à combler des besoins spirituels et ont peu d'intérêt pour les sphères sociales et culturelles, contrairement à ce qui est affirmé dans l'hypothèse. Ces pratiquants comblent leurs besoins culturels et sociaux auprès de leurs familles d'origine vietnamienne et parfois même en allant au temple vietnamien. À cet égard, ils ressemblent aux pratiquantes BOQ, comme le suggère l'hypothèse pour les pratiquants occidentaux, car celles-ci vivent la plupart de leurs activités sociales et culturelles à l'extérieur du centre (dans leur famille, avec leurs amis ou dans d'autres engagements) et elles se présentent au Centre notamment pour la pratique du bouddhisme tibétain. Pour leur part, les pratiquants BAT comblent les trois sphères en venant au Centre, bien qu'ils le fréquentent moins que les deux autres groupes, et mettent davantage l'emphase sur les aspects sociaux et culturels que sur l'aspect spirituel. Par ailleurs les pratiquantes BOQ ressemblent aussi aux pratiquants BAT en ce qu'elles s'intéressent non seulement au bouddhisme tibétain et à sa

pratique, mais aussi à la culture tibétaine ; en outre, ces pratiquantes entretiennent des relations sociales avec d'autres pratiquants bouddhistes du Centre, toutes origines confondues, et ce, contrairement aux pratiquants BAV.

Il est vrai que deux des pratiquants BAV ont une pratique qui est consacrée presque exclusivement au bouddhisme tibétain ; en fait, il semble que leur vie entière tourne autour de leurs activités et des tâches liées au bouddhisme. Cela pourrait expliquer en partie pourquoi ces pratiquants ne tendent pas à aller dans le sens de l'hypothèse proposée mais présenteraient plutôt un déséquilibre entre les trois sphères (spirituelle, sociale, culturelle) puisque le bouddhisme tibétain et leur relation avec le moine les comble tous. Toutefois, il reste que le troisième pratiquant BAV comble uniquement l'aspect spirituel au centre tibétain et qu'il continue de fréquenter le temple vietnamien pour ses besoins sociaux et culturels. Ce pratiquant semble avoir retranché ses activités spirituelles du temple vietnamien, mais conservé son appartenance culturelle. Par contre, les deux autres pratiquants BAV se sont entièrement investis dans leur pratique religieuse, ils n'entretiennent plus de lien avec le temple vietnamien et ils ne s'investissent qu'au plan spirituel au Centre. Nous sommes portée à croire qu'il s'agit là de trois façons apparemment différentes de combler les besoins spirituels, sociaux et culturels au centre Manjushri, et ce, sans égard à l'origine ethnique, mais plutôt en regard du type de passé bouddhiste et de la culture d'origine.

5.3 HYPOTHÈSE II –

La pratique au Centre sera plus similaire entre les pratiquants BAV et BOQ qu'elle le sera entre les deux groupes de pratiquants asiatiques ou entre les pratiquants avec un passé bouddhiste tibétain et les Occidentaux sans passé bouddhiste.

Selon l'objectif qui vise à dégager les pratiques au centre Manjushri, nous avons posé une deuxième hypothèse. Étant donné qu'il y a un phénomène unique au Centre, à savoir la présence marquée de pratiquants ayant un passé bouddhiste vietnamien, qui sont, tout comme les Occidentaux sans passé bouddhiste, en apprentissage du bouddhisme tibétain, la pratique au Centre serait plus similaire entre ces deux groupes qu'elle le serait

entre les deux groupes de pratiquants asiatiques ou entre les pratiquants avec un passé bouddhiste tibétain et les pratiquants sans passé bouddhiste. En effet, nos résultats abondent en ce sens. Effectivement, les pratiquants BAV et les pratiquantes BOQ sont davantage des élèves de Dharma au Centre que le sont les pratiquants BAT. Ils fréquentent le Centre plus fréquemment et de façon plus régulière que le font les pratiquants BAT, entre autre parce qu'ils assistent aux enseignements, mais aussi parce qu'ils participent à d'autres activités régulières du Centre dont les cours de méditation et les puja. L'idée que les pratiquants BAT ont plus de connaissances sur le bouddhisme tibétain de par leurs origines peut expliquer leur faible présence aux enseignements. Cependant, selon nos résultats, cela ne semble pas être le cas, au contraire, les pratiquants BAT, ainsi que d'autres pratiquants, mentionnent qu'ils en connaissent parfois moins que certains pratiquants du Centre qui s'affairent à apprendre le bouddhisme tibétain. Ils reconnaissent aussi qu'ils pratiquent des rituels sans en connaître la raison d'être. Il serait plus juste de dire que culturellement la théorie du bouddhisme s'apprend à l'école : tous les pratiquants BAT rapportent avoir reçu des enseignements lorsqu'ils étaient enfants mais reconnaissent n'en avoir conservé que de vagues souvenirs. Un point à souligner : selon le moine, les Asiatiques, tant vietnamiens que tibétains, pratiquent davantage la prière[9] et les pratiquants occidentaux s'investissent plutôt dans l'étude du bouddhisme. Le moine estime que les pratiquants BAV se différencient des pratiquants BOQ, même si les deux groupes participent aux enseignements, en ce que les pratiquants BAV se centrent davantage sur la prière. Rappelons-nous les propos de la pratiquante BAV, qui disait méditer quotidiennement sur le contenu des enseignements reçus. Par ailleurs, nous constatons une similarité en tant qu'élèves du Dharma entre les pratiquants BOQ et BAV. Cependant, certaines différences peuvent exister entre ces deux groupes, par exemple les pratiques qui

---

[9] Une étude menée en France semble confirmer l'hypothèse selon laquelle « [...] la culture et le bouddhisme tibétains seraient des moyens de résilience dans la migration pour les exilés tibétains » et « [...] que les Tibétains exilés ont des comportements résilients [dont « les deux « concepts » les plus perçus comme une aide efficace par les sujets [...] sont les rituels et la méditation] car ceux-ci s'enracinent dans leur appartenance à un groupe, une communauté, une culture, voire dans la pratique de leur religion ». (L. Ladiges, « La culture et le bouddhisme tibétains comme moyens de résilience dans la migration? », *La Pensée sauvage*, 3/2012, vol. 13, p. 331-332).

Rapport-Gratuit.com

sont plus personnelles. Sur ce point, les pratiquants BAV et BAT pourraient se ressembler, mais les raisons qui motivent la pratique de la prière en sol occidental restent inconnues : est-ce l'origine asiatique bouddhiste, des comportements de résilience ou les deux ?

5.4 HYPOTHÈSE III –

La réinterprétation du bouddhisme sera faite de trois façons différentes en fonction des trois groupes.

Nous avons posé une dernière hypothèse, selon laquelle le récepteur joue un rôle actif et déterminant dans l'intégration du bouddhisme ce qui implique qu'il réinterprète et transforme celui-ci. On parle ici de communication interculturelle – « les contacts entre groupes culturels » – et de l'efficacité de cette communication. En ce sens, la réinterprétation du bouddhisme se fera de trois façons différentes selon les trois groupes de pratiquants; elle pourra être saisie par le biais des transformations que les participants identifient comme consécutives à leur pratique bouddhiste. Nos résultats concordent avec cette hypothèse, en ce sens où les trois groupes de pratiquants interprètent différemment ce que devrait être la pratique bouddhiste en général et qu'ils ne pratiquent généralement pas de la même façon dans leur vie courante.

Commençons par exposer les deux types de récepteurs au centre Manjushri. D'une part, le moine, qui est également un transmetteur, de plus il est engagé dans une relation avec chacun des pratiquants. Comme il est chargé des enseignements, il a un rôle déterminant dans la forme que prend le bouddhisme au Centre. D'autre part, les pratiquants font également office de récepteurs puisqu'ils reçoivent les enseignements et interprètent ce qui leur est enseigné. Notons que les enseignements sont transmis par traduction à une majorité des pratiquants; cette traduction est, elle aussi, assujettie à l'interprétation de son transmetteur. Les pratiquants BAV, qui n'ont pas toujours la traduction dans leur langue maternelle, sont particulièrement susceptibles d'intégrer les enseignements d'une façon altérée puisque ceux-ci sont traduits par un tiers à deux reprises et, donc, réinterprétés par les traducteurs et les élèves de Dharma. Aussi, il faut rappeler que les pratiquants qui ne

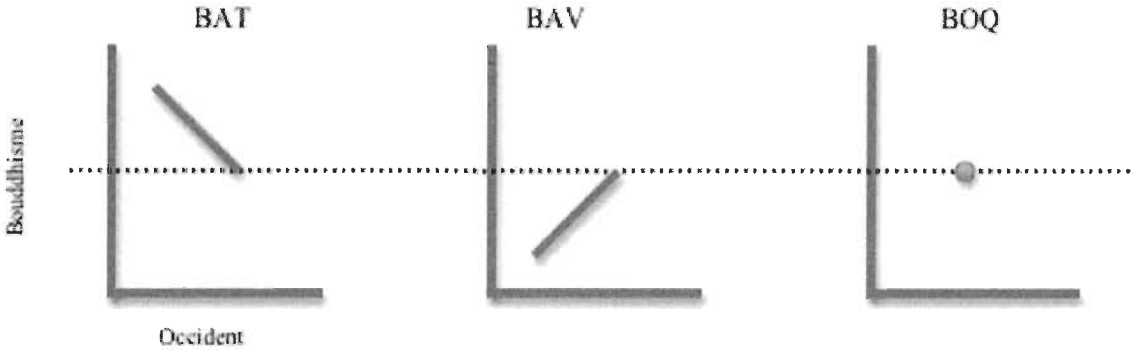
comprennent pas le tibétain ne peuvent accéder au contenu des puja, qui ne sont pas traduites ; cela n'empêche pas les pratiquants BAV et BOQ d'y assister régulièrement.

Les pratiquants des trois groupes n'ont pas tout à fait la même vision de la mise en œuvre de la pratique bouddhiste et n'ont pas non plus une pratique similaire en termes d'intensité et de fréquence. Le discours tenu par les paticipants à l'enquête laisse entrevoir que ces derniers pratiquent avec souplesse, la pratique de certains d'entre eux dominant presque toutes les sphères de leur vie alors que d'autres inscrivent tout bonnement leur pratique dans toutes les sphères de leur vie.

On peut identifier des caractéristiques uniques à chacun des groupes. La première concerne la pratique. La pratique bouddhiste des pratiquants BAT a diminué depuis leur arrivée en Occident (phase de décélération) ; celle des pratiquants BAV s'est intensifiée avec l'adhésion au bouddhisme tibétain (phase d'accélération) ; et celle des pratiquantes BOQ faisant nouvellement partie de leur vie, peut être considérée comme stable (phase d'exploration) puisqu'elles n'ont aucun passé bouddhiste comparativement aux deux autres groupes.

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

TABLEAU 6 - LA PRATIQUE EN OCCIDENT DES GROUPES DE PRATIQUANTS BAT, BAV ET BOQ



Légende : ----- Pratique du bouddhisme tibétain au centre Manjushri

De plus, les groupes de pratiquants ne semblent pas s'approprier le bouddhisme de la même façon. Si nous avions à les définir selon une compétence prédominante, les pratiquants BAT pourraient se situer davantage dans une compétence de savoir être (une attitude bouddhiste tibétaine), les pratiquants BAV dans une compétence de savoir (la connaissance du bouddhisme tibétain) et les pratiquants BOQ dans une compétence de savoir-faire (la pratique du bouddhisme tibétain), malgré qu'ils aient tous à divers degrés l'ensemble de ces compétences. Ces différences sont certainement liées aux cultures propres à chacun des groupes, dont leurs origines et leurs différents passés bouddhistes. Nous remarquons que les pratiquants BAT sont « naturellement » ou plutôt « culturellement » à l'aise dans le bouddhisme tibétain, ils expérimentent la compassion au quotidien de façon « naturelle », ils cherchent à être meilleurs dans cette vie-ci et portent une attention particulière à autrui. Les pratiquants BAT semblent faire la part des choses : ils considèrent leur pratique d'un regard distancié tout en croyant en la « bouddhéité », ils n'ont pas le sentiment d'urgence que l'on peut détecter chez les pratiquants BAV, qui cherchent pour leur part à accroître rapidement leurs connaissances pour avancer dans leur pratique bouddhiste tibétaine. Les pratiquants BAT semblent être en quête d'un certain

équilibre entre la pratique et la vie, comme nous pourrions aussi le penser pour les pratiquantes BOQ, lesquelles semblent chercher davantage à connaître le bouddhisme tibétain pour le pratiquer.

Les résultats de cette étude montrent également plusieurs éléments qui peuvent avoir un effet sur les pratiquants et modifier leur pratique bouddhiste, par exemple l'impact sur eux des autres pratiquants du Centre, les événements de leur vie courante, et même leurs objectifs face à la pratique bouddhiste. Donc, l'on peut dire que les récepteurs (le moine, les pratiquants) ont un rôle actif et déterminant dans la forme que prend la pratique du bouddhisme au centre Manjushri.

On le constate aussi pour ce qui est de la réception particulière à chacun des groupes. Tout d'abord, notons que les pratiquants BAT interprètent le bouddhisme tibétain comme étant un état d'esprit et une bonté envers autrui, une pratique quotidienne à la maison et des rencontres occasionnelles au Centre. Chez les pratiquants BAV, on remarque cette volonté d'être complètement absorbés dans le bouddhisme tibétain tant à la maison qu'au Centre, d'assister à toutes les activités du Centre et de soutenir le moine dans ses moindres besoins. Les pratiquantes BOQ sont pour leur part à la recherche d'un équilibre en inscrivant le bouddhisme tibétain dans leur vie; elles recherchent l'équilibre entre la pratique bouddhiste dite formelle et son inclusion dans leur vie quotidienne.

5.5 ACCULTURATION DE LA PRATIQUE DU BOUDDHISME AU CENTRE

Notre objectif général est de cerner l'acculturation de la pratique du bouddhisme à travers l'étude d'un cas : celui du centre Manjushri, situé à Longueuil. Nous voulons rappeler que lorsque la littérature parle de l'influence occidentale sur le bouddhisme, elle fait souvent mention d'occidentalisation du bouddhisme plutôt que d'acculturation locale. Des grandes lignes ont été dressées pour démontrer cet effet. Notre étude corrobore certaines caractéristiques notées dans la littérature : le bouddhisme implanté en Occident est plus démocratique, plus laïcisé et plus féminisé que dans ses contrées d'origine. Au centre Manjusri, on remarque une distance moins grande entre les pratiquants laïcs et les moines et un nombre plus élevé de pratiquantes que de pratiquants. Cependant, selon la

littérature, les adeptes du bouddhisme en Occident auraient un plus grand intérêt pour la pratique, dont la méditation, que pour la théorie portant sur le bouddhisme ; cela ne concorde pas avec les résultats de notre étude, qui révèlent que les pratiquantes BOQ assistent aux enseignements et s'intéressent beaucoup au bouddhisme tibétain et au fait tibétain.

La culture de la pratique au centre Manjushri partage les valeurs qui sont véhiculées au Québec, dont la liberté d'expression, le respect de la différence et l'ouverture à l'autre. Le bouddhisme tibétain au Centre peut être considéré comme une religion flexible[10] selon les critères qui ont été définis par Baumann. Il s'est introduit au Québec par l'entremise de moines formés dans une communauté tibétaine, qui ont répondu à la demande du dalaï-lama en venant s'installer au Québec avec l'objectif de transporter cette religion dans nos contrées et de la partager avec d'autres. De fait, comme nous l'avons constaté dans cette étude, il y avait une ouverture dans la culture de la pratique du Centre à s'adapter aux formes, contenus et structures de la société d'accueil. Ceci dans un contexte où la culture québécoise se montre généralement très ouverte à l'accueil des différentes cultures, et qu'elle éprouve une curiosité généralement bienveillante envers le bouddhisme.

Afin de bien cerner l'acculturation de la culture de la pratique au centre Manjushri, nous allons l'aborder sous l'angle des cinq modes d'implantation[11] qui ont été proposés

---

[10] « The spectrum of transplanted religions with regard to their willingness to adapt. The spectrum of transplanted religions varies from what I shall call « flexible » at the one end to « inflexible » or « stiff » religious traditions at the other end with respect to their readiness to allow for ambiguities. « Flexible in their attitude » should denote an openness and receptiveness to new forms, contents and structures prevalent in the host culture. [...] The label « inflexible » encompasses an opposition to change and the conservation of one's own traditional forms and contents. » (M. Baumann, «The transplantation of Buddhism to Germany: Processive modes and strategies of adaptation », *Method and Theory in the Study of Religion*, vol. 6, n° 1, 1994, p. 36).

[11] Les cinq modes d'implantation sont: le contact, la confrontation et le conflit, l'ambiguïté et l'adaptation, la récupération et la réorientation, et l'auto-développement innovant.

par Baumann. Des efforts pour faciliter la venue du bouddhisme, tels que la traduction de la doctrine de manière culturellement acceptable et sa mise en œuvre selon la réalité sociale et juridique du pays d'accueil, sont des stratégies permettant l'implantation[12]. Nous allons présenter chacun des modes d'implantation en lui associant les stratégies d'adaptation[13] qui s'y prêtent à partir des données de notre étude.

Le premier mode est le contact. Il suit l'arrivée du bouddhisme tibétain dans la culture québécoise. Les enseignements et la pratique sont transmis par les moines tibétains par l'entremise de textes du canon bouddhique. Ce mode, selon le cas que nous avons étudié, peut être considéré comme étant continuellement renouvelé en fonction de diverses circonstances, par exemple l'arrivée de nouveaux pratiquants, le changement de maître et la pondération des groupes de pratiquants selon l'origine (québécoise, vietnemienne, tibétaine). Or, les processus de sélection et d'évaluation peuvent varier en fonction des acteurs. Voici des exemples de stratégies d'adaptation qui facilitent le contact au Centre : 1) la traduction des enseignements et de certains textes; 2) la réduction de la matière enseignée pour faciliter la compréhension, préconiser l'analyse et favoriser le raisonnement sur les enseignements et l'encadrement de certaines formes de pratiques

---

[12] L. Obadia, *Le bouddhisme en Occident*, 2007, p. 65-69.

[13] Baumann (1994) a défini sept stratégies d'adaptation: (1) Translation: « From the onset the imported religion is faced with the problem of making itself comprehensible within the foreign context. » (p. 50). (2) Reduction : « Adherents and « missionaries » of the foreign religion try to present the new teaching as comprehensively as possible. Ideas or teachings which are unacceptable to the host culture or need a lot of explanation are less emphasized. Teaching elements, however, which have a resemblance within the foreign culture are stressed as helpful links to understanding. » (p. 52). (3) Reinterpretation : « Reinterpretation, as well as reduction, is not restricted to a transplantational process only, nor to a particular mode of it. As an endogenous factor of religious change an adaptation process might, however, emphasize certain reinterpretations and present particular teaching elements in a different light. » (p. 53). (4) Toleration : « Members of the imported religious tradition will encounter various customs and attitudes current in the host culture which are in fundamental opposition to their own religious life. » (p. 53). (5) Assimilation : « [...] the strategy of assimilation is restricted to those cases in which the foreign religion introduces elements of the host culture into its own rituals or meaning-system. [...] Assimilation comprises an « unavoidable compromise » which the transplanted religion takes up for temporary and expedient use. » (p. 54). (6) Absorption : « [...] refers to a foreign feature not present in one's religious tradition which is incorporated into one's own tradition. » (p. 55). (7) Acculturation : « [...] involves the adoption of material and intellectual goods either of objects, institutions, norms, attitudes or concepts. More specifically, here acculturation is defined as the adoption of elements which are valued positively. » (p. 56).

telles que les initiations et le tantrisme; 3) la tolérance des pratiquants BAT pour des changements à certaines pratiques pour mieux correspondre à la culture d'accueil même si elles entrent parfois en opposition fondamentale avec leur pratique religieuse (par exemple, déplacer un événement à la fin de semaine plutôt que de respecter le calendrier lunaire tibétain); et 4) l'intégration et l'absorption des enseignements par un accès privilégié au moine permettant l'approfondissement de la compréhension en fonction des repères occidentaux.

Le deuxième mode d'implantation est la confrontation et le conflit. Il dépend largement de la société d'accueil. Les facteurs environnementaux de la société québécoise tels que sa volonté de recevoir une pratique religieuse venue d'ailleurs, sa tolérance à une religion étrangère, son contexte religieux propre ainsi que la présence dans la société d'accueil d'une communauté culturelle provenant du lieu originaire de la religion sont déterminants. Au Québec, le bouddhisme n'a pas d'impact sur les politiques publiques ni la législation, ce qui peut réduire le rejet. Il importe aussi de rappeler que la pratique au Centre est assez récente, ce qui peut contribuer à expliquer que d'éventuels conflits n'aient pas encore eu le temps de se développer entre lui et le milieu alentour. Les stratégies d'adaptation du Centre sont : 1) la valorisation d'éléments de la pratique et d'idées acceptables dans la société québécoise : 2) la tolérance du moine et des pratiquants plus assidus à la pratique du bouddhisme tibétain vis-à-vis certaines façons de faire occidentales telles que la chasse et la pêche de loisir ; et 3) la volonté de favoriser l'intégration du bouddhisme en évitant ce qui pourrait être contesté ou rejeté.

Le mode d'implantation d'ambiguïté et d'adaptation est inévitable en ce sens où il existera toujours de l'incompréhension lors de l'implantation d'une religion dans un nouveau contexte socioculturel. Or, selon ce mode d'implantation, les Québécois interprètent et comprennent les symboles, les rituels et les idées du bouddhisme selon leurs propres conceptions. Similairement, les Tibétains doivent composer avec une compréhension limitée de la culture et de la société québécoise. D'une part, des ambiguïtés jaillissent en raison du contact et, d'autre part, les membres des groupes s'influencent mutuellement et adoptent des éléments de la culture d'autrui. Le fait que des Québécois

pratiquent le bouddhisme nous permet d'affirmer que des membres de la société d'accueil ont adopté des coutumes, des objets et des lieux pour la pratique du bouddhisme, ce qui concorde avec ce mode d'implantation. Également, l'emploi de stratégies d'adaptation au Centre a été relevée : 1) la traduction des enseignements mais pas des puja, notamment, est un choix qui, dans une optique de transmission et de compréhension du bouddhisme, introduit des ambiguïtés, parfois intentionnelles et parfois inévitables; 2) la réduction des ambiguïtés par l'adaptation de textes et l'utilisation de mots compréhensibles par les nouveaux adeptes, comme par exemple le terme « autel », et l'utilisation de termes selon un raisonnement occidental (par exemple, le concept de réflexion existentielle); et 3) l'intégration d'aspects ne provenant pas du bouddhisme tibétain mais bien du bouddhisme vietnamien (par exemple, le port de la robe de Dharma par les pratiquants plutôt que seulement par les moines), une adaptation qui ne semble pas actuellement possible en Asie (par exemple, comme l'a rapporté une pratiquante BAT).

Le mode d'implantation en ce qui atrait à la réorientation permet un examen critique des ambiguïtés ayant jailli à la suite de la transplantation du bouddhisme. Le critère ici est de comparer la tradition bouddhiste tibétaine pratiquée dans les pays d'origine à celle pratiquée au Québec et repérer ce qui a été conserver ou repris de la tradition d'origine. Les stratégies d'adaptation caractéristiques de ce mode d'implantation visent à réduire les ambiguïtés tout en conservant l'essence véritable du bouddhisme tibétain traditionnel, dont 1) la traduction à partir des textes originaux par un moine tibétain formé dans la société d'origine, 2) la réduction des notions enseignées aux nouveaux adeptes tout en conservant l'essence des enseignements, 3) la réinterprétation des concepts, guidée par le moine et appuyée par des exemples qui facilitent la compréhension par les nouveaux pratiquants, parce qu'ils s'insèrent dans leur façon d'interpréter le monde tout en étant cohérents avec la tradition bouddhiste, et 4) l'intégration des laïcs dans des rôles habituellement réservés aux moines, ce qui permet une continuité de la pratique traditionnelle telle que l'implication de musiciens et le soutien du moine.

Le dernier mode d'implantation est l'auto-développement innovant. Ce mode est caractérisé par des formes et des interprétations créatives qui maintiennent une tension

entre la forme traditionnelle du bouddhisme tibétain et la forme pratiquée au Québec. La nouvelle forme est perçue comme changée par rapport à la tradition d'origine. Le Centre étant à ses tout débuts, il est difficile de se prononcer sur ce mode d'implantation à ce stade-ci de son développement. En effet, il est difficile de distinguer une innovation d'une modification à la pratique. Il est clair que la participation des pratiquants BAT de première génération laisse croire que la pratique est suffisamment similaire à ce qu'ils ont connu, même si certaines modifications ont été relevées comme par exemple les offrandes de fleurs en plastique plutôt que des fleurs fraîches. Enfin, la présence de membres de différentes origines qui partagent une pratique commune semble tout de même constituer un élément novateur, surtout celle des pratiquants BAV, ainsi que leur façon de s'entraider et de s'expliquer des notions de la pratique bouddhiste entre eux.

Il est à présent possible de distinguer une forme « acculturée » du bouddhisme qui semble être unique au centre Manjushri implanté au Québec. La culture de la pratique est le résultat de la rencontre entre trois groupes d'origines différentes et d'une religion implantée dans une société d'accueil en passant par l'acculturation de la pratique bouddhiste. Le centre Manjushri est le moyen de réunir les différentes cultures et de promouvoir les échanges entre les cultures dans le respect des différences, or le nouveau contexte culturel et social nécessaire à l'acculturation.

Il est possible de constater les similarités entre les valeurs québécoises et celles véhiculées au centre Manjushri. En plus des caractéristiques déjà soulevées dans la littérature sur l'occidentalisation du bouddhisme, qui proviennent davantage de formes d'acculturation à des cultures au sein de l'Occident[14], nous croyons que le bouddhisme tibétain pratiqué au Centre est non seulement teinté par la rencontre des cultures présentes au Québec, mais est facilité par l'ouverture de la société québécoise qui prône la contribution de chacun à la culture du Québec et l'influence de chacun sur autrui, ce qui

---

[14] L. Obadia, « Le bouddhisme et la globalisation culturelle : modèles analytiques, controverses et enjeux théoriques », *Passeurs de religion. Entre Orient et Occident*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, 2004, p. 86-89.

favorise l'apparition ou la transformation des façons de faire et d'être. Cette compréhension de la contribution des cultures donne une couleur unique au Québec et selon nous, une couleur unique à la culture de la pratique bouddhiste au centre Manjushri.

5.6 PORTÉE ET LES LIMITES DE NOTRE ÉTUDE

Dans le cadre de cette thèse, nous avons voulu attester de l'acculturation du bouddhisme au Québec, et nous l'avons fait par une étude de la culture de la pratique de trois groupes de pratiquants ayant des passés bouddhistes différents mais réunis au sein d'un même centre bouddhiste tibétain. Nous avons voulu nous pencher sur un sujet circonscrit puisqu'actuellement la recherche sur le bouddhisme en Occident est vaste, offre plusieurs angles d'analyse et est portée par différents domaines d'étude, ce qui a comme conséquence de limiter l'approfondissement des nombreuses avenues de recherche. D'ailleurs, nous nous sommes concentrée uniquement sur la pratique des adeptes, d'une part parce que la littérature était abondante à cet égard et fournissait certaines balises pour appuyer notre étude et d'autre part, nous savions déjà que le sujet de la pratique bouddhiste était suffisamment large et complexe. Nous souhaitions pouvoir répondre à une des lacunes dans les recherches sur le bouddhisme en Occident, qui était de s'approcher du vécu des pratiquants afin de connaître de l'intérieur leur rapport au bouddhisme.

Cela dit, les recherches conduites jusqu'à maintenant ont eu tendance à recourir à des recensements et à des études auprès des communautés bouddhistes soit asiatiques, soit occidentale, dans l'objectif de concevoir des modèles théoriques. Pour notre part, en plus de vouloir comprendre la pratique bouddhiste d'un peu plus près, nous avons souhaité saisir une réalité unique de pratique et contribuer ainsi un tant soit peu à l'effort collectif d'une meilleure connaissance du bouddhisme en Occident. Pour cette raison, nous avons avancé l'idée qu'il existe une pratique commune entre des pratiquants asiatiques et des pratiquants occidentaux.

Rapport-Gratuit.com

Par ailleurs, la littérature faisait ressortir l'intérêt des pratiquants occidentaux pour des centres bouddhistes crées spécifiquement à leur intention, notamment pour répondre à des besoins qui leur sont propres tels que la méditation. Bien que certains écrits témoignaient de la présence d'Occidentaux dans des centres bouddhistes à vocation asiatique, cela reste l'exception à la règle puisque très peu s'intéressent à l'étude du bouddhisme en tant que tel. Or, nous avions également comme aspiration de mettre en évidence l'intérêt pour le bouddhisme des pratiquantes occidentales de notre étude, malgré leurs contraintes, leurs difficultés et l'opinion publique. Nous souhaitions connaître leur pratique, quelle qu'elle soit : méditative, pédagogique, expérimentale ou autre.

Nous avons cependant évité certains pièges qui sont encore des sujets contestés dans la littérature. Par exemple, nous n'avons pas voulu catégoriser les pratiquants en tant que convertis au bouddhisme. Et ce pour deux raisons : d'une part, parce que l'intérêt de cette thèse ne reposait pas sur le fait que les adeptes s'étaient convertis ou non (rappelons que la pratique du bouddhisme n'impose pas de se convertir) et d'autre part, nous souhaitions éviter de catégoriser les pratiquants à leur place, ce qui aurait eu pour effet d'imposer des limites à l'étude et aux participants sur un sujet de recherche qui est encore en phase exploratoire. La catégorisation impose des balises plutôt qu'elle ne laisse jaillir l'expérience du pratiquant. Du reste, la catégorisation est imparfaite dans les recherches actuelles : entre autres, elle ne tient pas compte des exceptions comme celle de pratiquants vietnamens qui pratiquent le bouddhisme tibétain. Pour cette raison, nous avons identifiés nos participants tels qu'ils sont, c'est-à-dire des pratiquants du bouddhisme. Nous avons parlé davantage d'acculturation d'une pratique bouddhiste plutôt que d'occidentalisation du bouddhisme, terme employé par plusieurs chercheurs ; c'est que nous souhaitions nous approcher d'une forme acculturée du bouddhisme dans un lieu de culte au Québec. Il est vrai de dire que les effets sur la pratique bouddhiste peuvent être, au moins partiellement, le résultat du contact avec l'Occident. Mais il n'est pas possible de dire si les changements observés au centre Manjushri auraient eu lieu également dans un autre centre au Québec ni encore moins ailleurs en Occident, puisque chaque milieu a sa culture et qu'il en n'existe pas une seule pour l'Occident tout entier.

Idéalement, une comparaison entre deux centres de pratique, l'un au Québec et l'autre dans une communauté tibétaine en Inde ou au Népal, aurait été souhaitable afin de mieux mettre en évidence le phénomène d'acculturation en ce qui a trait à la pratique du bouddhisme chez les adhérents d'origine québécoise aussi bien que les pratiquants d'autres origines ayant eu à s'adapter à la culture québécoise. Cependant, nous avons tiré le meilleur parti possible du milieu d'observation à notre disposition, tout en sachant que de telles conditions de comparaison étaient difficilement accessibles. McLellan, qui a fait l'analyse de cinq communautés asiatiques de Toronto en souhaitant comprendre leur intégration et les formes novatrices de pratiques, s'est elle-même astreinte au cadre canadien, sans comparaison avec les pays d'origine.

Nous sommes consciente du cadre particulier où nous avons conduit notre étude et des limites que celui-ci impose à des conclusions qui se limitent principalement à la réalité existante dans le lieu de pratique et aux participants à l'étude. En effet, nous n'avions pas à tenir compte seulement de deux cultures (bouddhiste tibétaine et québécoise) mais bien de trois (bouddhiste tibétaine, bouddhiste vietnamienne et québécoise, elle-même divisée en deux sous-cultures, francophone et anglophone). Chacun des trois groupes présents au centre Manjushri est confronté à deux ou même à trois cultures. Il en résulte une difficulté et un flou dans l'interprétation du phénomène d'acculturation dans notre observation de la pratique du bouddhisme tibétain, dans les transformations qu'il subit ainsi que dans l'appartenance culturelle des pratiquants. Pour cette raison, nous avons étudié les trois groupes séparément dans le but de comprendre comment chacun avait pu contribuer à la culture de la pratique du centre Manjushri, sans nous avancer sur la provenance exacte de ces contributions (ex. : culture, origine, langue...). Somme toute, nous sommes consciente que nous n'avons pas pu saisir toutes les influences, et c'est une limite à notre étude.

Comme nous l'avons déjà mentionné, notre échantillon comprend plus de femmes que d'hommes. Dans le groupe des pratiquantes BOQ, il y a même seulement des femmes. Cette surreprésentation des femmes peut avoir affecté certains résultats. Certainement qu'un nombre plus représentatif d'hommes aurait permis de se prononcer davantage sur l'effet du genre et de tenir compte de leur vécu en tant qu'hommes pratiquant le

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

bouddhisme tibétain au Québec. Il est possible également que les hommes qui pratiquent le bouddhisme ont moins tendance à vouloir en parler et encore moins à participer à une étude qui porte sur la pratique. Si nous avions eu un groupe moins homogène, peut-être une plus grande présence masculine aurait-elle été nécessaire pour valider nos résultats. Mais en ce cas, nous avons pu constater que nos participants corroboraient les propos des femmes en ce qui a trait à la pratique bouddhiste. Néanmoins, nous ne pouvons pas être absolument certaine qu'un nombre plus élevé de partipants masculins n'aurait pas entraîné une différence dans quelques-uns des résultats.

Pour ce qui est des participants sélectionnés, nous savions dès le départ que le recrutement allait être plus difficile en raison du sujet à l'étude, ce qui s'est avéré être le cas une fois sur le terrain, et avons ciblé les critères de sélection essentiels pour conduire notre recherche afin d'atteindre le nombre de participants nécessaire à sa réalisation. En conséquence, nous n'avons pas distingué les pratiquants selon des critères d'âge ou d'activité professionnelle, et nous tenons à expliquer pourquoi ici. Bien sûr, nous remarquons que les participants peuvent avoir des pratiques différentes selon leur âge ou selon qu'ils sont actifs ou non sur le marché du travail. D'ailleurs, les pratiquants tibétains ont évoqué des différences selon ces deux critères. De même, deux pratiquants BAV retraités occupent une grande partie de leur temps à leur pratique bouddhiste. Nous pourrions penser d'emblée que d'être retraité facilite une pratique plus soutenue. Cependant, une autre retraitée ne consacre pas autant de temps qu'eux au Centre ni à sa pratique ; par ailleurs, une femme active sur le marché du travail accorde à celle-ci plusieurs heures par jour, tout en la modulant autour de ses obligations. Tout ceci, dans un contexte où le manque de temps semble être un problème généralisé dans la société occidentale. C'est pourquoi nous ne pouvons pas dire que c'est parce qu'ils sont retraités que les deux participants BAV pratiquent intensément. Et ce, notamment parce que d'autres facteurs pourraient être aussi en cause, par exemple l'effet de génération (les plus âgés attribuent souvent plus d'importance à la religion que les plus jeunes), à l'origine (les pratiquants BAV attribuent peut-être plus d'importance à la pratique que les adeptes des autres groupes) et finalement, il est possible que ceux qui choisissent de s'investir dans une nouvelle culture religieuse aient plus de zèle que ceux qui sont nés dedans, tels que les

pratiquants BAT. Bref, nous ne pouvons ni confirmer ni infirmer que l'âge ou la participation au marché du travail sont des facteurs qui influent spécifiquement sur la pratique. C'est peut-être une limite à notre étude.

Nous sommes restée prudente devant la multitude des objets de recherche pouvant être abordés dans le cadre d'une étude sur le bouddhisme au Québec. Nous n'avons pas cherché à approfondir toutes les dimensions du phénomène. Nous aspirions à faire avancer les connaissances certes, mais également à contribuer au dialogue scientifique sur l'acculturation du bouddhisme en Occident à partir d'une étude de la pratique. En fait, les études canadiennes ou internationales jusqu'à ce jour ont fourni une quantité importante d'informations, mais elles peinent à rassembler et combiner les phénomènes observés, à manier de manière cohérente des concepts et des théories provenant de différents domaines et approches de recherche. Nous avions le souci de ne pas alourdir la confusion et même de faire dialoguer certains concepts provenant de la littérature. Sans doute cette thèse aurait pu être grandement bonifiée par une réflexion de portée sociétale et par une analyse de faits en apparence individuels comme faits sociaux. Bien que cette étude ne réponde pas à toutes les dimensions du phénomène, celle-ci fournit de nouvelles bases sur lesquelles d'autres études pourront s'appuyer à leur tour.

L'Occident aurait beaucoup à gagner en comprenant que la philosophie n'est pas un effort intellectuel pour construire des systèmes de pensée, que toutes les grandes oeuvres d'arts ne sont pas de simples productions culturelles répondant à un état donné de la société mais qu'elles sont d'abord une manière d'ouvrir un espace de présence qui rassemble les hommes[1].

CONCLUSION

Nous avons conduit une étude portant sur la culture de la pratique bouddhiste au centre Manjushri, situé à Longueuil. Le Centre, qui se caractérise par sa forte prédominance tibétaine et sa reconnaissance par le dalaï-lama, est vu comme un endroit où pratiquent plusieurs personnes appartenant en majorité à trois groupes, à savoir les pratiquants BOQ, BAV et BAT. Nous avons voulu étudier comment les personnes faisant partie de ces groupes réussissent à concilier leur appartenance personnelle et l'élaboration d'une culture commune de la pratique bouddhiste.

---

[1] F. Midal et J.-L. Giribone, « L'Occident, chance pour le bouddhisme », *Esprit*, n° 3, mars-avril 2007, p. 100.

Les principaux résultats auxquels nous sommes arrivée montrent qu'il y a des persistances du bouddhisme tibétain dans ce nouvel environnement. Ainsi, les pratiquants croient au karma, donc à la loi de cause à effet, puisque « pour le bouddhisme tibétain, tout ce qui arrive est le fruit d'une action antérieure engendrée par le sujet; les pensées, paroles et actes produisent des effets à plus ou moins long terme »[2]. Les pratiquants nous ont également décrit des principes tirés du bouddhisme tibétain qu'ils ont intégrés à leur vie, soit le cycle des renaissances, l'existence des êtres éveillés, la notion de souffrance et la participation ou non-participation à des activités mondaines. Enfin, certains concepts importants de la pratique bouddhiste nous ont été rapportés par les participants, notamment les rituels et la méditation, qui rejoignent les moyens de pratique préconisés par les pratiquants BAT. Que ce soit pour accéder aux enseignements du Bouddha (dharma) ou pour effectuer une pratique autre, la communauté de pratique (sangha) reste déterminante, même en Occident. La présence des maîtres du Centre est essentielle à la pratique car ces derniers non seulement soutiennent les activités, mais assurent aussi la continuité dans le cheminement des pratiquants vers l'atteinte de leurs objectifs, dont leur ultime but, en l'occurrence l'atteinte de l'éveil.

Par ailleurs, certaines adaptations qui se sont faites entre les personnes et les groupes au sein du Centre montrent qu'il y a de l'entraide et des compromis de part et d'autre en vue d'en arriver à une culture de la pratique. À partir des discours tenus par les participants, nous avons constaté que les adeptes se reconnaissent comme membre d'un groupe particulier, c'est-à-dire comme pratiquant BOQ, BAV et BAT, et qu'ils distinguent les autres fervents en fonction de leur appartenance à ces mêmes groupes. Dans leurs représentations, les participants ont décrit ce qu'ils percevaient comme provenant d'autrui, par exemple l'insécurité des pratiquants BOQ, l'imposition de certaines façons de faire par les pratiquants BAV et le manque de conformité dans la pratique des pratiquants BAT au Centre. En fait, ce que ces perceptions viennent nous confirmer, c'est la souplesse et

---

[2] L. Ladiges, « La culture et le bouddhisme tibétains comme moyens de résilience dans l'immigration ? », *L'Autre*, vol. 13, n° 3, 2012, p. 332.

l'ouverture à l'Autre dont font preuve les trois groupes l'un envers l'autre et la reconnaissance de l'apport de chaque personne à la pratique commune au Centre. Ainsi, les pratiquants BAV viennent en aide aux pratiquants BOQ, les pratiquants BAT accordent aux pratiquants BOQ une légitimité dans le savoir bouddhique alors que les pratiquantes BOQ reconnaissent l'authenticité des valeurs bouddhistes chez les pratiquants asiatiques. De surcroît, règne au Centre le droit implicite d'ajouter des éléments extérieurs à la pratique bouddhiste tibétaine, éléments qui sont non seulement adoptés et acceptés par des pratiquants des différents groupes, mais aussi intégrés à la pratique du Centre et entérinés par les maîtres.

En outre, les participants ont mentionné que des adaptations avaient été faites à la pratique bouddhiste à cause de différents facteurs, principalement du mode de vie nord-américain et québécois, qui empêche la pratique d'un bouddhisme tibétain intégral. Nous parlons ici des changements à une pratique, et non pas aux fondements du bouddhisme en tant que tel[3]. Comme nous l'avons mentionné précédemment, la traduction de la doctrine bouddhiste était nécessaire pour rendre possible un enseignement qui soit compris par tous les pratiquants du Centre, ce qui supposait parfois jusqu'à trois traductions consécutives. Il a aussi été soulevé par les participants que la pratique au Centre reflète la société québécoise puisqu'elle s'accommode en quelque sorte au mode de vie, à la liberté de culte, à la liberté d'expression, à l'égalité entre les sexes et à la démocratie que l'on retrouve au Canada et au Québec. Puisque la société québécoise se présente comme une société « flexible », que le dalaï-lama a la volonté de propager le bouddhisme tibétain en Occident[4] et que les pratiquants, pour des raisons qui leurs sont propres, souhaitent accéder à cette

---

[3] « Comme les Occidentaux ne connaissent pas le bouddhisme, ils l'interrogent et le forcent à se remettre en question et à le libérer des conventions culturelles qui l'altéraient. Le bouddhisme ne dois pas s'adapter à l'Occident, mais se réinterroger à son contact, retrouver l'initial qui est en lui et qu'il a peut-être en partie perdu » (F. Midal et J.-L. Giribone, « L'Occident, chance pour le bouddhisme », *Esprit*, n° 3, mars-avril 2007, p. 99).

[4] « On voit émerger un nouveau bouddhisme en Occident. En fait, le bouddhisme n'a cessé de se transplanter : né en Inde, il est passé en Chine, puis dans le reste de l'Asie... Aujourd'hui, le Dalaï-Lama dit que l'avenir du bouddhisme est en Occident. Il vit ce qui se passe en Occident comme inscrit dans cette histoire de dépossession du lieu initial » (*ibidem*, p. 98).

pratique, nous avons là les ingrédients de base pour permettre l'interpénétration des différents pratiquants dans la pratique bouddhiste au Centre.

Nous pouvons maintenant dire que les deux groupes de pratiquants, les Occidentaux et les Asiatiques, contribuent chacun à sa manière à la culture de la pratique du Centre et démontrent une capacité d'adaptation et de changement. Toutefois, un plus grand nombre d'études portant sur les groupes de pratiquants asiatiques serait nécessaire afin de mieux appréhender l'ouverture de ces derniers au changement, les études sur les Occidentaux en ayant déjà fait la démonstration.

Plusieurs interrogations subsistent au terme de cette étude.

Commençons par les questions qui concernent plus particulièrement le centre Manjushri. La présence plus fréquente des pratiquants BAV au Centre serait-elle la raison pour laquelle certains pratiquants considèrent ce lieu comme ayant des traits vietnamiens ? Si ces pratiquants BAV n'y venaient pas et si les pratiquants BAT continuaient d'y être faiblement présents, quelle allure prendrait le Centre ? L'endroit aurait-il davantage un aspect québécois puisqu'il serait principalement fréquenté par les pratiquants BOQ ? Nous avons constaté que les pratiquants BAV apportent une constance dans la pratique au Centre par leur présence à la fois quotidienne et régulière, qui aide à assurer la routine dans la vie du Centre : mise à jour du site internet, courses faites avec les moines, paiement des comptes, entretien intérieur et extérieur du bâtiment, achat d'objets religieux du bouddhisme tibétain, etc. En bref, il apparaît que les pratiquants BAV veillent à la survie du Centre.

Enfin, si l'on n'y observait que la présence des pratiquants BOQ, comment le Centre serait-il perçu par les pratiquants BAT et ces derniers continueraient-ils à s'y rendre ? Les pratiquants BOQ assumeraient-ils les tâches d'assistance auprès des moines afin de répondre à leurs besoins ? N'ayant pas atteint le même niveau de connaissances du bouddhisme, les pratiquants BOQ seraient-ils capables de soutenir le Centre comme le font les pratiquants BAV ? Est-ce que les pratiquants BAT percevraient le Centre autrement si, au lieu d'une influence principalement vietnamienne et bouddhiste, il s'y exprimait

davantage une influence québécoise et laïque ? Le sentiment d'appartenance au Centre des pratiquants BAT serait-il le même ? Sinon, que serait le sentiment d'appartenance des pratiquantes BOQ ?

De façon plus générale, nous pouvons nous questionner sur les facteurs qui influencent la pratique en Occident. Ainsi, la disponibilité d'un pratiquant et sa fréquentation du Centre sont sans doute différentes selon que celui-ci est un jeune travailleur avec des enfants ou un retraité. Des pratiquants faisant partie de chacun des groupes ont rapporté que leurs parents et la génération qui les a précédés avaient une pratique plus active de leur religion d'origine, ce qui signifie qu'il y aurait un effet générationnel sur la pratique. À cet égard, il y a aussi l'effet de la modernité qui joue, les générations passées étant restées plus traditionnelles tandis que les générations plus jeunes sont plutôt influencées par la nouveauté, les technologies et les mœurs d'aujourd'hui (par exemple, l'individualisme, le matérialisme, l'appât du gain, le paraître versus l'être, la liberté de penser et de choisir ce qui est mieux pour soi, etc.). L'image que les jeunes se font de la religion subit l'influence de la société dans laquelle ils vivent et de celle dont ils sont issus.

Enfin, il serait fort pertinent d'approfondir nos connaissances des groupes qui pratiquent le même bouddhisme ensemble afin de saisir les enjeux (interculturels, religieux, sociaux, individuels, etc.) auxquels ils sont confrontés et leur rapport à l'Autre de façon à enrichir les connaissances du bouddhisme en Occident. Il y aurait lieu de pousser les recherches, surtout interdisciplinaires, qui portent sur la pratique commune d'un même bouddhisme entre pratiquants de diverses origines. Ce carrefour – la pratique bouddhiste – est représentatif de ce que tous les pratiquants ont en commun puisque ceux-ci croient en sa raison d'être, participent à son évolution et persévèrent en la gardant vivante, et ce, malgré leurs origines culturelles différentes. Pour mieux comprendre l'occidentalisation du bouddhisme, il apparaît à présent incontournable d'élargir la recherche et les connaissances sur la pratique bouddhiste sous toutes ses formes afin d'ouvrir sur ce qui existe et ne pas se limiter à des catégories et, finalement, un jour peut-être, d'en arriver à saisir les contours d'un bouddhisme dit québécois.

LEXIQUE

BODHISATTVA : « Sont bodhisattva (« Bouddha virtuel » ou «Bouddha en devenir) tous les êtres qui ont renoncé au nirvana pour consacrer leur vie à aider les autres à se diriger sur la voie de l'illumination. Ainsi, l'élan de la compassion porte-t-il au partage des vertus acquises individuellement avec toutes les autres créatures, un partage qui atteint une toute autre dimension quand les bodhisattva sont en cause ». (F. Castel, *op. cit.*, 2010, p. 282.). C'est « un être qui, par compassion, met tout en œuvre afin d'atteindre le parfait Éveil de la bouddhéité pour le bien de tous les êtres. On distingue les bodhisattva « ordinaires », simples pratiquants du Grand Véhicule qui font leur possible sur la voie de l'Éveil, et les bodhisattvas « sublimes » qui ont atteint l'une des dix « terres », ou niveaux de réalisation » (M. Ricard, op. cit., p. 369).

BOUDDHA : est « celui qui a atteint l'Éveil (bodhi). En tibétain, le terme est plus précis, il signifie celui qui s'est affranchi ou purifié (sangs) des deux voiles (le voile des émotions et le voile masquant la connaissance), et en qui s'est épanouie (rgyas) la connaissance des choses dans leur infinie variété » (M. Ricard, *op. cit.*, p. 369). C'est le « (1) le fondateur historique du bouddhisme; (2) le principe d'Illumination ou l'élan qui fait y tendre; (3) tout être totalement illuminé » (J. Blofeld, *op. cit.*, p. 298).

BOUDDHÉITÉ : « Terme français désignant l'état d'un Éveillé » (J. Fabre, *B.A.-BA bouddhisme*, Puiseaux, Pardès, 1999, p. 121).

DALAÏ-LAMA : « « Océan de sagesse », titre donné par les Khans mongols à un hiérarque de l'école Guélougpa du Tibet à partir du XIVe siècle. Au XVIIe siècle, le cinquième

Rapport-Gratuit.com

Dalaï-lama devient le souverain temporel et spirituel du Tibet et ses incarnations successives ont régné jusqu'en 1959, date de l'invasion du Tibet par la Chine ». (F. Lenoir, *op. Cit.*, p. 356).

DHARMA : « Ce mot n'a pas moins de dix sens principaux, dont « les phénomènes », « les objets de perception » et « l'enseignement de Bouddha ». Dans ce dernier sens, il est souvent qualifié de sublime ou suprême, car, parmi tous les dharmas, il est celui qui libère de la souffrance » (M. Ricard, *op. cit.*, p. 371-372).

ÉVEIL : « La fin de l'ignorance et des voiles qui recouvrent l'esprit en général. Il y a plusieurs degrés d'Éveil selon les différents véhicules et les niveaux de réalisation intérieure. Seul l'état de bouddha correspond à l'Éveil dit « total et parfait » (M. Ricard, *op. cit.*, p. 374).

GÉSHÉS : forment l'élite intellectuelle du corps ecclésial tibétain; le titre de géshé lharampa équivaut à un doctorat dans le système occidental. Un moine qui entreprend des études en vue d'obtenir le titre de Géshé s'astreint à une vie d'étude. Les Géshés sont des transmetteurs des lignées religieuses, les abbés des monastères et des enseignants de haut niveau. » (M. Demers, *op. cit.*, p. 4).

GUÉLUGPA : « « Les vertueux », la plus récente des quatre écoles du bouddhisme tibétain, fondée par Tsongkhapa (1357-1419), s'appuyant sur la tradition kadampa du maître indien Atisha et son Lam-rim (« la Voie progressive ») et à laquelle appartiennent les dalaï-lamas et les penchen-lamas ». (F. Lenoir, *op. cit.*, p. 357).

KARMA : « Acte mentale, verbal ou physique, son pouvoir et ses conséquences. Selon les enseignements du Bouddha, la destinée des êtres, leurs joies, leurs souffrances et leurs perceptions du monde ne sont dues ni au hasard ni à la volonté d'une entité extérieure; elles sont le résultat de leurs actes passés. De même, leur destinée future est fonction de qualité, positive ou négative, de leur comportement présent » (M. Ricard, *op. cit.*, p. 375).

KHATA : « écharpe blanche traditionnellement offerte en guise de bienvenue ou pour marquer sa gratitude au Tibet ». (F. Lenoir, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Fayard, 1999, p. 358).

LAMA : « [...] Lama (tib. *Bla ma*), c'est-à-dire le Maître détenteur de la tradition et des initiations ». Il s'agit de « [...] la traduction du terme sanskrit « guru » » (A.-M. Blondeau, *op. cit.*, p. 129.

MANTRA : « Syllabes contenant parfois le nom d'un bouddha et qui, selon l'étymologie sanskrite (*man* : esprit, *tra* : protège), protègent l'esprit. Les mantras remplissent un grand nombre de fonctions, surtout dans les pratiques du Vajrayana » (M. Ricard, *op. cit.*, p.376).

PUJA : une cérémonie d'offrande et d'adoration; la guru puja est une méditation dont le but immédiat est de rendre hommage à son Guru (traduction libre) (J. C. Huntington et D. Bangdel, *The Circle of Bliss : Buddhist Meditational Art*, Serindia Publications Inc., Chicago, 2003, 560 p., p. 168).

RINPOCHÉ : « Rimpoché signifie « précieux », titre tibétain donné aux grands lamas et aux Tülkus ou incarnations reconnues » (J. Blofeld, *op. Cit.*, p. 299).

SAMSARA : « Litt. : « tourner ». Le cercle des existences ou des renaissances dans lequel tournent les êtres du fait de leur karma; le monde tel qu'il est perçu par les êtres sous l'empire de l'illusion » (M. Ricard, *op. cit.*, p. 378). Cette notion renvoie à « […] l'univers tel qu'il est perçu par les sens, état par nature insatisfaisant » (J. Blofeld, *op. cit.*, p. 299).

SANGHA : « Au sens le plus large, la communauté des êtres qui suivent l'enseignement du Bouddha; au sens restreint, la communauté monastique. Il y a aussi la sangha suprême, celle qui est composée, dans le Grand Véhicule, des êtres ayant atteint au moins la première « terre », ou niveau de réalisation, des bodhisattvas » (M. Ricard, *op. cit.*, p. 379).

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

SOUTRA : font référence au « texte rapportant les discours du Bouddha » (M. Ricard, *op. cit.*, p. 380).

TANTRA : « Litt. : « continuité », texte de base du Véhicule de Diamant qui expose la nature ultime de toute chose, le fondement sans début ni fin, ou la trame ininterrompue, du samsara et du nirvana » (M. Ricard, *op. cit.*, p. 380).

TROIS JOYAUX : « Bouddha, Dharma et Sangha » (M. Ricard, *op. cit.*, p. 381).

BIBLIOGRAPHIE

1. ENTREVUES

Participant 1 (S1; Q1), entrevue effectuée le 6 juin 2011.

Participant 2 (S2; Q2), entrevue effectuée le 8 juin 2011.

Participant 3 (S3; Q3), entrevue effectuée le 8 juin 2011.

Participant 4 (S4; Q4), entrevue effectuée le 26 juillet 2011.

Participant 5 (S5; V1), entrevue effectuée le 6 juillet 2011.

Participant 6 (S6; V2), entrevue effectuée le 19 septembre 2011.

Participant 7 (S7; V3), entrevue effectuée le 11 décembre 2011.

Participant 8 (S8; T1), entrevue effectuée le 6 décembre 2011.

Participant 9 (S9; T2), entrevue effectuée le 16 décembre 2011.

Participant 10 (S10; T3), entrevue effectuée le 21 décembre 2011.

2. LIVRES ET ARTICLES

ABDALLAH-PRETCEILLE, Martine, « Pour un humanisme du divers », *VST- Vie sociale et traitements*, 3/2005 [n° 87], p. 34-41.

AMIN, Azzam et Christine LOYRION, « Culture et identité : Questionnements et confrontation des modèles théoriques de C. Clanet, C. Camilleri et J.W. Berry », 2003, Actes du 9ème congrès de l'association pour la recherche interculturelle (ARIC) en ligne : http/www.unifr.ch/ipg/sitecrt/ARIC/XeCongrès/titre.html, consulté le 2011-03-21.

BAUMANN, Martin, « The transplantation of Buddhism to Germany: Processive modes and strategies of adaptation », *Method and theory in the Study of Religion*, vol. 6, n° 1, 1994, p. 35-61.

_____. « Does Buddhism in modernity take a post-modern shape? Considerations pertaining to the historical development of Buddhist traditions outside of Asia », Paper read at the Harvard Buddhist Studies Forum, Cambridge, November 16, 1998, p. 4.

_____. « Le bouddhisme Theravada en Europe : histoire, typologie et rencontre entre un bouddhisme moderniste et traditionaliste », *Recherches sociologiques*, vol. XXI, n° 3, 2000, p. 7-31.

_____. « Global Buddhism: Developmental periods, regional histories, and a new analytical perspective », *Journal of Global Buddhism*, n° 2, 2001, p. 1-43.

BEYER, Peter, « Buddhism in Canada : A Statistical Overview from Canadian Censuses, 1981-2001 », dans John S. Hardins, Victor Sogen Hori et Alexander Soucy (dir.), *Wild Geese : Buddhism in Canada*, Mc-Gill – Queen's University Press, Montreal - Kingston, 2010, 455 p., p. 111-133.

BIBBY, Reginald, *La religion à la carte : pauvreté et potentiel de la religion au Canada*, Montréal, Fides, 1988, 382 p.

BIBBY, Reginald et Isabelle ARCHAMBAULT, « La religion à la carte au Québec. Un problème d'offre, de demande, ou des deux? », *Globe : revue internationale d'études québécoise*, vol. 11(1), 2008, p. 151-179.

BLOFELD, John, *Le bouddhisme tantrique du Tibet*, Paris, Édition du Seuil, 1976, 310 p.

BLONDEAU, Anne-Marie, « Le bouddhisme des Tibétains », *Outre-Terre*, vol. 1, n° 21, 2009, p. 129-144.

BOISVERT, Mathieu, « Buddhists in Canada: Impermanence in a land of change », dans Paul Bramadat et David Seljak (dir.), *Religion and Ethnicity in Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 2005, 252 p., p. 69-88.

BOISVERT, Mathieu et *al.*, « Blurred boundaries: Buddhist communities in greater Montreal region », dans Bruce Mathew (dir.), *Buddhism in Canada*, New York, Routledge, 2006, 170 p., p. 142-150.

BOUTIN, Suzanne, Le Chemin des sanctuaires : un phénomène entre tradition et modernité, *Études d'histoire religieuse*, vol. 74, 2008, p. 29-43.

BRAMADAT, Paul, « Foreword », dans Bruce Matthews (dir.), *Buddhism in Canada*, New York, Routledge, 2006, 170 p., p. xii-xv.

BRAMADAT, Paul et SELJAK, David, *Religion and Ethnicity in Canada*, Pearson Longman, Toronto, 2005, 252 p.

BRAMI, Alexandrine, « L'acculturation : étude d'un concept », *DEES*, n° 121, 2000, p. 54-63.

BUSCH, Laura, « Global Cybersangha : Strategies for constructing global Buddhist community », Paper presented at the annual meeting of the NCA 93rd Annual Convention, TBA, Chicago, IL., 2007, (http://www.allacademic.com/meta/p187715_index.html)

CAMPERGUE, Cécile, « Le bouddhisme tibétain en France », *Histoire, monde et cultures religieuses*, n° 25, 2013, p. 137-168.

CARRETTE, Jeremy et Richard KING, *Selling Spirituality. The Silent Takeover of Religion*, New York, Routledge, 2007, 194 p.

CASTEL, Frédéric, « Morphologie du pluralisme ethnoculturel et confessionnel de la communauté bouddhiste du Québec », *Cahiers de spiritualité ignatienne*, n° 114, 2005, p. 47-79.

_____. « Convertis québécois et unions interreligieuses. Quelques tendances observées chez les nouveaux musulmans et bouddhistes », dans Michel Venne et Collectif (dir.), *L'Annuaire du Québec*, Montréal, Éditions Fides, 2006, p. 222-228.

_____. « La dynamique de l'équation ethnoconfessionnelle dans l'évolution récente de la structure du paysage religieux québécois : les cas du façonnement des communautés bouddhistes et musulmanes (1941-2001) » Thèse. Montréal (Québec, Canada), Université du Québec à Montréal, Doctorat en sciences des religions, 2010, 720 p.

CASTORIADIS, Cornelius, « Transformation sociale et création culturelle » *Sociologie et sociétés*, vol. 11, n° 1, 1979, p. 33-48.

CHEVALLIER, Denis et Alain MOREL, « Identité culturelle et appartenance régionale », *Terrain*, n° 5, p. 3-5.

COLEMAN, James William (2001), « The new Buddhism: The Western transformation of an ancient tradition », dans Paul David Numrich, « Two Buddhisms further considered », *Contemporary Buddhism*, vol. 4, n° 1, 2003, p. 55-78.

COSSETTE-TRUDEL, Alexis, « Le Temple bouddhiste tibétain de Montréal », *Cahiers de spiritualité ignatienne,* no 114, 2005, p. 81-86.

COURBOT, Cécilia, « De l'acculturation aux processus d'acculturation, de l'anthropologie à l'histoire. Petite histoire d'un terme connoté », *Hypothèses,* vol. 1, N° 3, 2000, p. 123-129.

COUTURE, André, « La réception du bouddhisme en Occident : quelques réflexions », *Cahiers de spiritualité ignatienne*, no 114, 2005, p. 11-23.

CUCHE, Denys, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, Éditions La Découverte, 1996, 128 p.

_____, « Nouveaux regards sur la culture. Évolution d'une notion en anthropologie », *Sciences Humaines*, N° 77, novembre 1997, p. 20-27.

DEMERS, Marijo, « Entre continuités et ruptures : les institutions politiques tibétaines en exil, reflets d'une désécuralisation et d'un nationalisme religieux », Mémoire. Maîtrise en science politique Montréal (Québec, Canada), Université du Québec à Montréal. 2006, 118 p.

DESLAURIERS, Jean-Pierre et Michèle KÉRISIT, « Le devis de recherche qualitative », dans Jean Poupart *et al.* (dir.). *La recherche qualitative. Enjeux épistémologiques et méthodologiques*. Boucherville, Gaétan Morin Éditeur, 1997, p. 85-109.

DONNAT, Olivier, « Pratiques culturelles, 1973-2008. Questions de mesure et d'interprétation des résultats », Paris, Ministère de la Culture et de la Communication, 2011, 12 p.

DORAIS, Louis-Jacques, « Identité vietnamienne au Québec », *Recherches sociographiques*, vol. 45, n° 1, 2004, p. 59-76.

_____, L.-J. Dorais, « Mémoires migrantes, mémoires vivantes : identité culturelle et récits de vie d'aînés vietnamiens au Québec », *Ethnologies*, vol. 27, n° 1, 2005, p. 165-193.

_____, « Buddhism in Quebec », dans B. Matthew (dir.). *Buddhism in Canada*, New York, Routledge, 2006, 170 p., p. 120-141.

DUMAS, Marc, La spiritualité d'aujourd'hui : entre un intensif de l'humain et un intensif de la foi, *Théologiques*, vol. 18, n° 2, 2010, p. 199-211.

DUPUY, François, « La transformation culturelle », Intervention dans le cadre de la 8ème conférence des Talents de la Relation Clients sur le thème Cultures et service : la culture de service et la symétrie des attentions sont-elles universelles ? », Pullman Paris Bercy, Paris, 23 octobre 2014.

DURAND, Guy, *La culture religieuse n'est pas la foi. Identité du Québec et laïcité*, Montréal, Oliviers, 2011, 148 p.

FABRE, Jean, *B.A.-BA bouddhisme*, Puiseaux, Pardès, 1999, 125 p.

FERRETTI, Lucia, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, Boréal, Québec, 1999, 204 p.

_____, « Les relations entre les organisations religieuses et l'État au Québec : vers une reconfiguration de leur régime d'association », dans Robert Mager et Serge Cantin, dir., *Modernité et religion au Québec. Où en sommes-nous ?*, Québec, PUL, 2010, p.239-252.

FIELDS, Rick, *How the Swans came to the Lake. A Narrative History of Buddhism in America*, Boston, MA, Shambhala Publications, 1992, 480 p.

_____, « Divided Dharma : White Buddhists, Ethnic Buddhists, and Racism », dans Charles S. Prebish and Kenneth K. Tanaka (dir.), *The Faces of Buddhism*, Berkeley, University of California Press, CA, 1998, p. 196-206.

FRADETTE, Daniel, « Le bouddhisme au Québec : Une présence réelle, mais difficile à cerner », *Cahiers de spiritualité ignatienne*, n° 102, 2002, p. 25-32.

GEOFFROY, Martin, « Pour une typologie du nouvel âge », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 33, 2000, p. 51-83.

GIRA, Dennis, *Comprendre le bouddhisme*, Paris, Bayard Éditions-Centurion, 1989, 214 p.

GRENON, Michel, « La notion d'acculturation entre l'anthropologie et l'historiographie », *Lekton*, vol. 2, n° 2, Automne 1992, p. 13-42.

HAMELIN, Jean, *Histoire du catholicisme québécois*, vol. III, tome II, *1940 à nos jours*, Montréal, Boréal, 1984, 504 p.

HUBERMAN, Michael, A. et Matthew B. MILES, *Analyse des données qualitatives. Recueil de nouvelles méthodes.* Bruxelles, De Boeck Université, 1991, 480 p.

HUNTINGTON, John C. et Dina BANGDEL, *The Circle of Bliss : Buddhist Meditational Art*, Chicago, Serindia Publications Inc., 2003, 560 p.

KAUFMAN, Peter, « Learning not to labor: How working-class individuals construct middle-class identities », *The Sociological Quarterly*, vol. 44, n° 3, 2003, p. 481-504.

KAWAMURA, Leslie, « Buddhism in Alberta », dans Bruce Matthews (dir.), *Buddhism in Canada*, New York, Routledge, 2006, 170 p., p. 30-42.

KOPPEDRAYER, Kay & Mavis L. FENN, « Buddhist diversity in Ontario », dans Bruce Matthews (dir.), *Buddhism in Canada*, New York, Routledge, 2006, 170 p., p. 59-84.

KRISTENSEN, Tore, « The micro- and macro-levels of co-creation: How transformations change people's preferences », *Open Source Business Resource*, 2009, p. 25-29.

LADIGES, Ludivine, « La culture et le bouddhisme tibétains comme moyens de résilience dans la migration ? », *La Pensée sauvage*, vol. 13, n° 3, 2012, p. 331-335.

LAYMAN, Emma, *Buddhism in America*, Chicago, IL, Nelson-Hall Publishers, 1976, 364 p.

LEFRANÇOIS, Richard, *Dictionnaire de la recherche scientifique*, Lennoxville, Éditions Némésis, 1991, 220 p.

LEMIEUX, Lucien., *Une histoire religieuse du Québec*, Éditions Novalis, 2010, 196 p.

LEMIEUX, Raymond et MONTMINY, Jean-Paul, *Le catholicisme québécois*, Sainte-Foy, IQRC, 2000, 141 p.

LENOIR, Frédéric, *Le bouddhisme en France*, Paris, Fayard, 1999, 360 p.

_____, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Fayard, 1999, 393p.

LE RIDER, Jacques, « La postmodernité », *Commentaire*, vol. 14, n° 54, 1991, p. 283-291.

LITALIEN, Manuel et François THIBEAULT, « Les bouddhistes cambodgiens de Montréal en contexte », *Cahier de recherche GRIMER*, août 2005, p. 2-7.

LODEN, Guéshé Acharya Thubten, *La Voie vers l'Éveil dans le Bouddhisme Tibétain*, traduction de « *The Path to Enlightenment in Tibetan Buddhism* » par Christian Charrier, France, Tushita Publications, 1993 et 2000, 487 p.

LOPEZ, Donald S., Jr., *Prisoners of Shangri-La. Tibetan Buddhism and the West*, Chicago, IL, University of Chicago Press, 1998, 283 p.

_____, « *Fascination tibétaine : du bouddhisme, de l'Occident et de quelques mythes* », Paris, Éditions Autrement, 2003, 284 p.

MACHACEK, David W., « Immigrant Buddhism in America: A model of religious change », *Nova Religio*, vol. 5, n° 1, October 2001, p. 64-84.

MAGNIN, Paul, « Le processus d'acculturation du bouddhisme en Chine peut-il servir de modèle ? », *Cahiers de spiritualité ignatienne*, n° 114, 2005, p. 25-46.

MATTHEWS, Bruce, « Preface », dans Bruce Matthews (dir.), *Buddhism in Canada*, New York, Routledge, 2006, 170 p., p. xvi-xxii.

_____, « Buddhism in Atlantic Canada », dans Bruce Matthews (dir.), *Buddhism in Canada*, New York, Routledge, 2006, 170 p., p. 151-161.

McLELLAN, Janet, *Many Petals of the Lotus. Five Asian Buddhist Communities in Toronto,* Toronto, University of Toronto Press, 1999, 352 p.

MICONE, Marco, « Intégration et transformation culturelle », *Québec français*, n° 90, 1993, p. 99-101.

MIDAL, Fabrice, et Jean-Luc GIRIBONE, « L'Occident, chance pour le bouddhisme », *Esprit*, n° 3, mars-avril 2007, p. 95-103.

MOISA, Daniela, « La religion n'est pas la culture ! » : de la grande authenticité religieuse à l'authenticité spirituelle subjective. Les convertis à l'orthodoxie au Québec », *Théologiques*, vol. 21, n° 2, 2013, p. 201-227.

MOSSIÈRE, Géraldine, La conversion religieuse : approches épistémologiques et polysémie d'un concept, Document de recherche, *Groupe de recherche Diversité urbaine*, Université de Montréal, 2007, p. 1-34, https://depot.erudit.org/id/000936dd.

MUCCHIELLI, Alex, *L'identité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009, 128 p.

MULLENS James G. « Buddhism in Saskatchewan and Manitoba », dans Bruce Matthews (dir.), *Buddhism in Canada*, New York, Routledge, 2006, 170 p., p. 43-58.

NATTIER, Jan, « Who is a Buddhist? Charting the landscape of Buddhist America », dans Charles S. Prebish et Kenneth K. Tanaka (dir.), *The Faces of Buddhism in America*, Berkeley, CA, University of California Press, 1998, 350 p., p. 183-195.

NUMRICH, Paul David, « Theravada Buddhism in America: Prospects for the Sangha », dans Charles S. Prebish et Kenneth K. Tanaka. (dir.), *The Faces of Buddhism in America*, Berkeley, CA, University of California Press, 1998, 350 p., p. 147-161.

_____, « Local inter-Buddhist associations in North America », dans Duncan Ryuken Williams et Christopher S. Queen (dir.), *American Buddhism. Methods and Findings in Recent Scholarship*, Richmond, VA, Curzon Press, 1999, 368 p., p. 117-142.

_____, « Two Buddhisms further considered », *Contemporary Buddhism*, vol. 4., n° 1, 2003, p. 55-78.

_____, *North American Buddhists in social context*, Leiden, Boston, Religion and the social order, 2008, 246 p.

OBADIA, Lionel, *Bouddhisme et Occident. La diffusion du bouddhisme tibétain en France*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1999, 272 p.

_____, « Une tradition au-delà de la modernité: l'institutionnalisation du bouddhisme tibétain en France », *Recherches sociologiques*, n° 3, 2000, p. 67-88.

_____, « Le bouddhisme et la globalisation culturelle : modèles analytiques, controverses, et enjeux théoriques », dans Jacques Scheuer et Paul Servais (dir.),

Passeurs de religion. Entre Orient et Occident, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, 2004, p. 71-97.

_____, *Le bouddhisme en Occident*, Paris, Éditions La Découverte, 2007, 128 p.

_____, « L'habit fait-il le moine ? Sémiotique sociale de « l'être bouddhiste » dans le contexte occidental », *Protée*, vol. 39, n° 25, 2011, p. 71-80.

_____, « Paradoxes, utopies et cécités du modernisme en religion », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 167, juillet-septembre 2014, p. 295-314.

PATTON, Michael Quinn, « Strategic Themes in Qualitative Inquiry », dans Michael Quinn Patton (Éd.), *Qualitative Research and Evaluation Methods*, Thousand Oaks, CA, Sage Publications, 2002, 598 p., p 37-73.

PEACH, Wesley, *Itinéraires de conversion*, 2001, Les éditions Fides, 327 p.

PEREIRA DE SA, Celso, « Sur les relations entre représentations sociales, pratiques socio-culturelles et comportement », *Textes sur les Représentations Sociales*, vol. 3, n° 1, 1994, p. 1-7.

PERREGAUX, Christiane dans « Pourquoi des approches interculturelles en sciences de l'éducation » (2002) de Perregaux, C. (1994). Odyssea. Accueils et approches interculturelles. Neuchâtel, Commission romande des moyens d'enseignement et d'apprentissage (COROME).

PIETTE, Albert, *La religion de près : l'activité religieuse en train de se faire*, Paris, Éditions Métailié, 1999, 271 p.

PIOTTE, Jean-Marc, *La révolution des mœurs. Comment les baby-boomers ont changé le Québec*, Montréal, Québec-Amérique, 2016, 122 p.

PLACZEK, James et Larry DEVRIES, « Buddhism in Brtish Columbia », dans Bruce Matthews (dir.), *Buddhism in Canada*, New York, Routledge, 2006, 170 p., p. 1-29.

PREBISH, Charles S., *American Buddhism*, North Scituate, MA, Duxbury Press, 1979, 220 p.

_____, « Two Buddhisms reconsidered », *Buddhist Studies Review*, n° 10, 1993, p. 187-206.

_____, « *Luminous Passage: The Practice and Study of Buddhism in America* », Berkeley, CA, University of California Press, 1999, 345 p.

PREBISH, Charles S. et Kenneth K. TANAKA (dir.), *The Faces of Buddhism in America*, Berkeley, CA, University of California Press, 1998, 350 p.

REDFIELD Robert. et *al.*, Memorandum for the study of Acculturation, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 38, N° 1 (Jan. – Mar., 1936), p. 149-152.

RICARD, Matthieu, *Chemins spirituels. Petite anthologie des plus beaux textes tibétains*, Paris, NiL Éditions, 2010, 434 p.

RINPOCHÉ, Kalou, *La voie du Bouddha selon la tradition tibétaine*, Paris, Éditions du Seuil, 1993, 423 p.

Rapport-Gratuit.com

RINPOCHÉ, Sogyal, *Le Livre tibétain de la vie et de la mort*, Paris, Éditions de La Table Ronde, 2005, 762 p.

ROUSSEAU, Louis (dir.), *Le Québec après Bouchard-Taylor. Les identités religieuses de l'immigration*, Québec, Les Presses de l'Université du Québec, 2012, 393 p.

TANAKA, Kenneth K., « Epilogue: The Colors and Contours of American Buddhism », dans Charles S. Prebish et Kenneth K. Tanaka. (dir.), *The Faces of Buddhism in America*, Berkeley, CA, University of California Press, 1998, 350 p., p. 287-299.

TANGUAY, Daniel, « Après la mort de Dieu. Quelques réflexions sur l'inquiétude spirituelle québécoise inspirées de La neuvaine de Bernard Émond et de Bureaux d'Alexis Martin », *Globe : revue internationale d'études québécoises*, vol. 11, n° 1, 2008, p. 21-37.

TREMBLAY, Raymond Robert et Yvan PERRIER, *Savoir plus : outils et méthodes de travail intellectuel*, Les Éditions de la Chenelière, 2006. (www.cheneliere.info, consulté le 31 mai 2014).

TWEED, Thomas A., « Night-stand Buddhists and other creatures », dans Duncan Ryuken Williams and Christopher Queen (dir.), *American Buddhism. Methods and Findings in Recent Scholarship*, Richmond, VA, Curzon Press, 1999, 368 p., p. 71-90.

TWORKOW, Helen, « Many is more», *Tricycle*, Winter 1991, p. 4.

WILKINS-LAFLAMME, Sarah et É.-Martin MEUNIER, Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec. Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007), *Recherches sociographiques*, vol. 52, n° 3, 2001, p. 683-729.

YIN, Robert K., « Designing case studies », dans Robert K. Yin (dir.), *Case Study Research: Design and Methods,* Thousand Oaks, CA, Sage Publications, 2003, 179 p.

3. AUTRES

CENTRE NATIONAL DE RESSOURCES TEXTUELLES ET LEXICALES. http://www.cnrtl.fr/definition/occidentalisation (Consulté le 22 décembre 2010).

CENTRE NATIONAL DE RESSOURCES TEXTUELLES ET LEXICALES. http://www.cnrtl.fr/definition/immigrant (Consulté le 22 février 2012).

DICTIONNAIRE LAROUSSE

http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/postmodernité/ (Consulté le 17 septembre 2010. http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/théologal_théologale_théologaux/77716.

ENCYCLOPÉDIE UNIVERSALIS, BASTIDE, Roger, http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/acculturation/ (Consulté le 17 septembre 2010).

GOUVERNEMENT DU CANADA
http://www.csf.gouv.qc.ca/modules/fichierspublications/fichier-28-352.pdf (consulté le 14 décembre 2010).

HERVIEU-LÉGER, Danièle. (http://www.lalibertedelesprit.org/spip.php?article129), (1992), (Consulté le 17 septembre 2010).

http://dictionary.reference.com/browse/gofer (Consulté le 22 février 2012)

STATISTIQUES CANADA (2001), www.statcan.gc.ca

http://www.micc.gouv.qc.ca/publications/fr/recherches-statistiques/Recensement2001-Religion-AnalyseSommaire.pdf (consulté le 14 décembre 2010).

http://www12.statcan.gc.ca/français/cencus01/Produits/Analytic/companions/rel/canada_f.cfm (date de la dernière mise à jour : 9 novembre 2015)

http://www12.statcan.ca/nhs-enm/2011/ (consulté le 13 décembre 2015).

http://www12.statcan.ca/nhs-enm/2011/ (consulté le 13 décembre 2015).

Http://www.tibet-info.net, http://www.edelo.net/tibet (Consulté le 22 février 2012).

http://www.evolution-101.com/pensees-sur-la-transformation-de-soi/ (Consulté le 9 mars 2015).

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

ANNEXES

Annexe 1 - Affiche pour le recrutement auprès des Vietnamiens francophones

RECRUTEMENTRECRUTEMENT**RECRUTEMENT**

PROJET DE DOCTORAT SUR LE BOUDDHISME AU QUÉBEC

TITRE : La pratique du bouddhisme tibétain au Québec

CRITÈRES DE PARTICIPATION :

*Né (e) au Vietnam

*Né(e) bouddhiste vietnamien(ne)

*Participer aux activités du temple bouddhiste Manjushri depuis plus d'un an

RÉSUMÉ :

Le bouddhisme se propage de plus en plus en Occident. Plusieurs chercheurs se sont intéressés au bouddhisme en Occident : aux immigrants et réfugiés ainsi qu'aux pratiquants occidentaux. Les études ont été menées de plusieurs angles dont ceux de la théologie, la philosophie, l'anthropologie et la sociologie. Le bouddhisme peut être considéré par certains comme une religion et par d'autres une philosophie de vie.

L'intérêt de notre projet de thèse est de mieux comprendre la pratique du bouddhisme au Québec. Aucune étude ne porte sur ce sujet. Nous nous intéressons particulièrement aux personnes qui participent aux activités d'un centre bouddhiste, en l'occurrence le temple bouddhiste Manjushri.

VOTRE RÔLE :

*Nous offrir une entrevue entre 1-2 heures qui portera sur la pratique bouddhiste.

POUR PARTICIPER :

*Nous écrire à l'adresse suivante : nancy.leclerc@uqtr.ca

*Nous appeler au numéro suivant : XXX-XXX-XXXX

RECRUTEMENTRECRUTEMENT**RECRUTEMENT**

Annexe 2 - Affiche pour le recrutement auprès des Vietnamiens anglophones

RECRUITEMENT**RECRUITEMENT**RECRUITEMENT

PhD PROJECT ON BUDDHISM IN QUÉBEC

TITLE : La pratique du bouddhisme tibétain au Québec (translation: The practice of Tibetan Buddhism in Québec)

PARTICIPATION CRITERION :

***Born in Vietnam**
***Born a Vietnamese Buddhist**
***Participate in activities at the Manjushri Buddhist Temple for more than one year**

ABSTRACT :

Buddhism is more and more popular across the Western world. Many researchers have studied Buddhism either by way of immigrants and refugees or via Westerners. Studies on Buddhism have been done from different perspectives: theology, philosophy, anthropology, and sociology. For certain people, Buddhism is considered a religion, for others, a philosophy of life.

The interest of our thesis is a better understanding of the practice of Buddhism in a temple in Québec. There are presently no studies on this topic. We are particularly interested in individuals who participate in activities at the Manjushri Buddhist Temple.

YOUR ROLE :

***To agree to an interview of 1-2 hours on the practice of Buddhism.**

TO PARTICIPATE :

***Write to us at the following address: nancy.leclerc@uqtr.ca**
***Call us at the following number: XXX-XXX-XXXX**

RECRUITEMENT**RECRUITEMENT**RECRUITEMENT

Annexe 3 - Affiche pour le recrutement auprès des Tibétains francophones

RECRUTEMENT**RECRUTEMENT**RECRUTEMENT
PROJET DE DOCTORAT SUR LE BOUDDHISME AU QUÉBEC

TITRE : La pratique du bouddhisme tibétain au Québec

CRITÈRES DE PARTICIPATION :

*Né(e) au Tibet ou dans une communauté Tibétaine (Inde, Népal)

*Né(e) bouddhiste tibétain(e)

*Participer aux activités du temple bouddhiste Manjushri depuis plus d'un an

RÉSUMÉ :

Le bouddhisme se propage de plus en plus en Occident. Plusieurs chercheurs se sont intéressés au bouddhisme en Occident : aux immigrants et réfugiés ainsi qu'aux pratiquants occidentaux. Les études ont été menées de plusieurs angles dont ceux de la théologie, la philosophie, l'anthropologie et la sociologie. Le bouddhisme peut être considéré par certains comme une religion et par d'autres une philosophie de vie.

L'intérêt de notre projet de thèse est de mieux comprendre la pratique du bouddhisme au Québec. Aucune étude ne porte sur ce sujet. Nous nous intéressons particulièrement aux personnes qui participent aux activités d'un centre bouddhiste, en l'occurrence le temple bouddhiste Manjushri.

VOTRE RÔLE :

*Nous offrir une entrevue entre 1-2 heures qui portera sur la pratique bouddhiste.

POUR PARTICIPER :

*Nous écrire à l'adresse suivante : nancy.leclerc@uqtr.ca

*Nous appeler au numéro suivant : XXX-XXX-XXXX

RECRUTEMENT**RECRUTEMENT**RECRUTEMENT

Annexe 4 - Affiche pour le recrutement auprès des Tibétains anglophones

RECRUITEMENT**RECRUITEMENT**RECRUITEMENT

PhD PROJECT ON BUDDHISM IN QUÉBEC

TITLE : La pratique du bouddhisme tibétain au Québec (translation: The practice of Tibetan Buddhism in Québec)

PARTICIPATION CRITERION :

***Born in Tibet or in a Tibetan community (India, Nepal)**
***Born a Tibetan Buddhist**
***Participate in activities of the Manjushri Buddhist Temple for more than one year**

ABSTRACT :

Buddhism is more and more popular across the Western world. Many researchers have studied Buddhism either by way of immigrants and refugees or via Westerners. Studies on Buddhism have been done from different perspectives: theology, philosophy, anthropology, and sociology. For certain people, Buddhism is considered a religion, for others, a philosophy of life.

The interest of our thesis is a better understanding of the practice of Buddhism in a temple in Québec. There are presently no studies on this topic. We are particularly interested in individuals who participate in activities at the Manjushri Buddhist Temple.

YOUR ROLE :

***To agree to an interview of 1-2 hours on the practice of Buddhism.**

TO PARTICIPATE :

***Write to us at the following address: nancy.leclerc@uqtr.ca**
***Call us at the following number: XXX-XXX-XXXX**

RECRUITEMENT**RECRUITEMENT**RECRUITEMENT

Annexe 5 - Affiche pour le recrutement auprès des Québécois francophones

RECRUTEMENTRECRUTEMENT**RECRUTEMENT**

PROJET DE DOCTORAT SUR LE BOUDDHISME AU QUÉBEC

TITRE : La pratique du bouddhisme tibétain au Québec

CRITÈRES DE PARTICIPATION :

*Être né(e) au Québec

*Être la première génération à pratiquer le bouddhisme (aucun passé bouddhiste)

*Participer aux activités du temple bouddhiste Manjushri depuis plus d'un an

RÉSUMÉ :

Le bouddhisme se propage de plus en plus en Occident. Plusieurs chercheurs se sont intéressés au bouddhisme en Occident : aux immigrants et réfugiés ainsi qu'aux pratiquants occidentaux. Les études ont été menées de plusieurs angles dont ceux de la théologie, la philosophie, l'anthropologie et la sociologie. Le bouddhisme peut être considéré par certains comme une religion et par d'autres une philosophie de vie.

L'intérêt de notre projet de thèse est de mieux comprendre la pratique du bouddhisme dans un temple au Québec. Aucune étude ne porte sur ce sujet. Nous nous intéressons particulièrement aux personnes qui participent aux activités d'un centre bouddhiste, en l'occurrence le temple bouddhiste Manjushri.

VOTRE RÔLE :

*Nous offrir une entrevue entre 1-2 heures qui portera sur la pratique bouddhiste.

POUR PARTICIPER :

*Nous écrire à l'adresse suivante : nancy.leclerc@uqtr.ca

*Nous appeler au numéro suivant : XXX-XXX-XXXX

RECRUTEMENTRECRUTEMENT**RECRUTEMENT**

Annexe 6 - Affiche pour le recrutement auprès des Québécois anglophones

RECRUITEMENT**RECRUITEMENT**RECRUITEMENT

PhD PROJECT ON BUDDHISM IN QUÉBEC

TITLE : La pratique du bouddhisme tibétain au Québec (translation: The practice of Tibetan Buddhism in Québec)

PARTICIPATION CRITERION :

***Be born in Québec**

***Be of first generation practicing Buddhism**

***Participate in activities of the Manjushri Buddhist Temple for more than one year**

ABSTRACT :

Buddhism is more and more popular across the Western world. Many researchers have studied Buddhism either by way of immigrants and refugees or via Westerners. Studies on Buddhism have been done from different perspectives: theology, philosophy, anthropology, and sociology. For certain people, Buddhism is considered a religion, for others, a philosophy of life.

The interest of our thesis is a better understanding of the practice of Buddhism in a temple in Québec. There are presently no studies on this topic. We are particularly interested in individuals who participate in activities at the Manjushri Buddhist Temple.

YOUR ROLE :

***To agree to an interview of 1-2 hours on the practice of Buddhism.**

TO PARTICIPATE :

***Write to us at the following address: nancy.leclerc@uqtr.ca**

***Call us at the following number: XXX-XXX-XXXX**

RECRUITEMENT**RECRUITEMENT**RECRUITEMENT

Annexe 7 - Lettre d'information et de consentement (français)

Université du Québec à Trois-Rivières

LETTRE D'INFORMATION

Invitation à participer au projet de recherche intitulé : La pratique du bouddhisme tibétain au Québec

Chercheure principale : Nancy Leclerc
Département d'appartenance : Sciences humaines
Programme d'étude : Doctorat en études québécoises (3682)
Équipe de direction : Lucia Ferretti, UQTR et Mathieu Boisvert (UQAM)

Votre participation à la recherche, qui vise à mieux comprendre la pratique du bouddhisme tibétain au Québec, serait grandement appréciée.

Objectifs

L'objectif général de ce projet de recherche est d'étudier le phénomène qui se produit au contact de trois cultures, notamment chez des Tibétains (personnes nées au Tibet ou dans une communauté tibétaine (Inde, Népal)), des Vietnamiens (personnes nées au Vietnam) et des Québécois (personnes nées au Québec de première génération bouddhiste), pratiquant le bouddhisme tibétain au temple bouddhiste Manjushri de Longueuil. Les sous-objectifs sont de décrire la pratique du bouddhisme des pratiquants, dégager les transformations tant personnelles, sociales que culturelles chez ceux-ci et représenter la pratique commune dans ce temple. Les renseignements donnés dans cette lettre d'information visent à vous aider à comprendre exactement ce qu'implique votre éventuelle participation à la recherche et à prendre une décision éclairée à ce sujet. Nous vous demandons donc de lire le formulaire de consentement attentivement et de poser toutes les questions que vous souhaitez poser. Vous pouvez prendre tout le temps dont vous avez besoin avant de prendre votre décision.

Tâche

Votre participation à ce projet de recherche consiste à prendre part à une entrevue en face-à-face d'une durée approximative de 2 heures au temple

bouddhiste Manjushri ou à un endroit convenu ensemble. Une deuxième entrevue vous sera peut-être demandée si certains thèmes devaient être approfondis davantage. Les entrevues seront enregistrées sur une enregistreuse vocale numérique. Durant cette entrevue, vous aurez à compléter un court questionnaire de données sociodémographiques.

Risques, inconvénients, inconforts
Aucun risque n'est associé à votre participation. Le temps consacré au projet, soit environ 2 heures, demeure le seul inconvénient.

Bénéfices
La contribution à l'avancement des connaissances au sujet de la pratique du bouddhisme tibétain au Québec sont les seuls bénéfices directs prévus à votre participation. Aucune compensation d'ordre monétaire n'est accordée.

Confidentialité
Les données recueillies par cette étude sont entièrement confidentielles et ne pourront en aucun cas mener à votre identification. Votre confidentialité sera assurée par l'attribution d'un numéro de code. Les résultats de la recherche, qui pourront être diffusés sous forme d'articles, de communications et de thèse, ne permettront pas d'identifier les participants.

Les données recueillies seront conservées sous clé au domicile de la chercheure et les seules personnes qui y auront accès seront la chercheure principale et les directeurs de recherche ci-haut mentionnés. Elles seront détruites au dépôt final de la thèse et ne seront pas utilisées à d'autres fins que celles décrites dans le présent document.

Participation volontaire
Votre participation à cette étude se fait sur une base volontaire. Vous êtes entièrement libre de participer ou non et de vous retirer en tout temps sans préjudice et sans avoir à fournir d'explications.

Le chercheur se réserve aussi la possibilité de retirer un participant en lui fournissant des explications sur cette décision.

Responsable de la recherche
Pour obtenir de plus amples renseignements ou pour toute question concernant ce projet de recherche, vous pouvez communiquer avec Mme Nancy Leclerc, étudiante au doctorat, au XXX-XXX-XXXX ou par courriel : nancy.leclerc@uqtr.ca.

Question ou plainte concernant l'éthique de la recherche
Cette recherche est approuvée par le comité d'éthique de la recherche avec des êtres humains de l'Université du Québec à Trois-Rivières et un certificat portant le numéro CER-11-167-06.11 a été émis le 15 avril 2011.

Rapport-Gratuit.com

Pour toute question ou plainte d'ordre éthique concernant cette recherche, vous devez communiquer avec la secrétaire du comité d'éthique de la recherche de l'Université du Québec à Trois-Rivières, au Décanat des études de cycles supérieurs et de la recherche, par téléphone (819) 376-5011, poste 2129 ou par courrier électronique CEREH@uqtr.ca.

Université du Québec à Trois-Rivières

FORMULAIRE DE CONSENTEMENT

Engagement de la chercheuse ou du chercheur

Moi, Nancy Leclerc m'engage à procéder à cette étude conformément à toutes les normes éthiques qui s'appliquent aux projets comportant la participation de sujets humains.

Consentement du participant

Je, _____, confirme avoir lu et compris la lettre d'information au sujet du projet « La pratique du bouddhisme tibétain au Québec ». J'ai bien saisi les conditions, les risques et les bienfaits éventuels de ma participation. On a répondu à toutes mes questions à mon entière satisfaction. J'ai disposé de suffisamment de temps pour réfléchir à ma décision de participer ou non à cette recherche. Je comprends que ma participation est entièrement volontaire et que je peux décider de me retirer en tout temps, sans aucun préjudice. J'autorise l'enregistrement audio de ou, le cas échéant, des entrevues.

J'accepte donc librement de participer à ce projet de recherche

Participante ou participant :	Chercheure ou chercheur :
Signature :	Signature :
Nom :	Nom :
Date :	Date :

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

Annexe 8 - Lettre d'information et de consentement (anglais)

Université du Québec à Trois-Rivières

INFORMATION LETTER

Invitation to participate to the research project entitled La pratique du bouddhisme tibétain au Québec

Principal researcher's name: Nancy Leclerc
Department of affiliation: Human Sciences
Field of study: Doctorate degree in études québécoises
Supervising team: Lucia Ferretti, UQTR et Mathieu Boisvert (UQAM)

Your participation in the research, which aims at better understanding the practice of Tibetan Buddhism in Québec, would be greatly appreciated.

Objectives

The general objective of this research project is to study the phenomenon that arises when three cultures come into contact, in this case, Tibetans (person born in Tibet or in a Tibetan community (India, Nepal)), Vietnamese (person born in Vietnam) and Quebecers (person born in Quebec and of first Buddhist generation) who practice Tibetan Buddhism at the Manjushri Buddhist Temple in Longueuil. The underlying objectives are to describe the Buddhism practice of the practitioners, highlight their personal, social and cultural transformations and finally, represent the common practice in this temple. The information included in this letter is provided to help you understand exactly the implication of your participation and therefore enable you to make an informed decision. We ask you to carefully read this form and to ask any questions that may arise before you decide or not to participate to this research.

Task

Your participation in this research project entails a two-hour (approximately) face-to-face interview at Manjushri Buddhist Temple or a place agreed upon by both parties. A second interview may be requested if certain themes need to be

explored in greater depth. The interviews will be recorded on a vocal numeric recorder. During this interview, you will be asked to complete a short socio-demographic questionnaire.

Risks, inconveniences and discomfort

There are no risks associated with your participation. The time dedicated to the project, which is approximately 2 hours, remains the only inconvenience.

Benefits

The contribution for furthering knowledge on the practice of Tibetan Buddhism in Québec is the only direct benefit forecasted for your participation. No monetary compensation is attributed.

Confidentiality

All the data gathered during this research are entirely confidential and cannot lead to your identification. Your confidentially is ensured by the assignment of a code number. Results of the research will be published through articles, communications and a thesis, however it will not allow the identification of the participants.

All the original data gathered will be kept locked in the researcher's home and the only person/people with access to these data will be the principal researcher and the supervising team. Data will be destroyed when the thesis will be officially completed and will not be used for other purposes than those intended and mentioned in this document.

Voluntary participation

Your participation to this research project is on a voluntary basis. You are free to participate or not and to withdraw at any time without prejudice and without having to justify your decision.

The researcher has the possibility to withdraw a participant by giving him the explanation of his decision.

Research project leader

To obtain more information or if you have any questions regarding this research project, you can contact: Ms. Nancy Leclerc, doctorate student, at XXX-XXX-XXXX or my email: nancy.leclerc@uqtr.ca.

Inquiries or complaints about the ethic of the research

This research is approved by the ethics committee for research involving human beings of the Université du Québec à Trois-Rivières and a certificate # CER-11-167-06.11 has been issued on the 15th of April 2011.

For all inquiries or complaints of ethical matter about this research you must contact the « Décanat des études de cycles supérieurs et de la recherche », by phone (819) 376-5011 # 2129 or via e-mail CEREH@uqtr.ca.

Université du Québec à Trois-Rivières

CONSENT FORM

Researcher's commitment

I, Nancy Leclerc, commit to proceed with this research in conformity with the norms of ethics that apply to projects involving the participation of human beings.

Participant's consent

I, _____, confirm having read and understood the information letter for the project "La pratique du bouddhisme tibétain au Québec". I clearly understood the conditions, the risks and the eventual benefits of my participation. All my questions were answered to my complete satisfaction. I was given enough time to think over my decision to participate or not in this research. I understand that my involvement is entirely voluntary and that I can withdraw at any time with no prejudice. I authorize the audio taping of the interview(s).

I thereby accept freely to participate to this research project

Participant:	Researcher:
Signature :	Signature :
Name :	Name :
Date :	Date :

Annexe 9 - Grille d'observation lors des activités du temple

Décrire le contexte

Le contexte	Description
La pièce	
Les objets (décorations, ...)	
Les odeurs	
La luminosité	

Décrire les personnes

Les personnes	Description
Le nombre	
L'habillement	
Leurs gestes	
Leur rôle	

Décrire l'activité

L'activité	Description
Type d'activité (prières, méditation, enseignement)	
But de la rencontre	
Composante de l'activité (déroulement)	
Durée (l'âge du groupe, fréquences des rencontres)	

Décrire les impressions personnelles

Les impressions personnelles	Description
Impressions sur l'activité (aime, n'aime pas)	
Impressions l'endroit	
Impressions sur l'ambiance	
Mes pensées (mes jugements, états d'âme, ...)	

Annexe 10 - Schémas d'entrevue pour les pratiquants et les responsables (français)

Schéma d'entrevue : lors de l'entrevue individuelle avec les pratiquants (Tibétains, Vietnamiens et Québécois)

Avant de débuter l'entrevue, je souhaite vous remercier pour votre participation à ce projet de recherche portant sur la pratique bouddhiste tibétaine chez les pratiquants bouddhistes au temple tibétain Manjushri.

1. Informations générales :

a) Nom, prénom :
b) Âge :
c) Langues parlées et écrites :
d) Lieu de résidence (ville) :
e) Origine :
f) Pratiquant bouddhiste depuis combien de temps :
g) Fréquence au temple et depuis combien de temps :

2. Questions spécifiques en fonction des objectifs :

a) Décrire la pratique du bouddhisme chez cette population.

1) Pouvez-vous me parler de votre pratique bouddhiste? (tracer l'historique)
2) Comment êtes-vous venu qu'à pratiquer le bouddhisme tibétain?
3) Pouvez-vous décrire votre pratique au temple bouddhiste Manjushri?
   Quel est votre degré d'implication?
   Avez-vous un rôle au temple?

b) Dégager les transformations soit personnelles, sociales et/ou culturelles chez les pratiquants au temple bouddhiste Manjushri.

1) Avez-vous apporté des changements à votre vie 1) afin d'y inclure le bouddhisme? 2) au contact du temple? 3) au contact des autres sous-cultures (Tibétains/ Vietnamiens/Québécois)?
   Si oui, lesquels?
   Qu'est-ce qui a motivé ces changements?
   Qu'est-ce qui fut aidant/nuisible?
2) Avez-vous apporté des changements à votre pratique afin de conserver certains aspects de votre vie comme vous la souhaitez? Au contact avec le temple? Au contact avec l'autre sous-culture (Tibétains/Vietnamiens/Québécois)?
   Si oui, lesquels et les raisons?
   Qu'est-ce qui fut aidant/nuisible?

c) Décrire la pratique commune qui se développe au contact du temple et des sous-cultures.

1) Voir la grille d'entrevue pour les responsables qui viendra compléter l'information nécessaire afin de répondre à cet objectif

Grille d'entrevue : Responsable(s) de l'organisation/gestion du temple

Explication : Cette grille d'entrevue est à la fois le modèle pour un focus groupe (entrevue de groupe) avec 4-5 responsables (en même temps) ou pour une entrevue individuelle avec 2-3 responsables (si l'entrevue de groupe n'est pas possible). La raison de cette rencontre est de mieux comprendre la culture du temple par la pratique. Le lieu de passation sera le temple. Le temps de passation, de une à deux heures.

Avant de débuter l'entrevue (le focus groupe), je souhaite vous remercier pour votre participation à ce projet de recherche portant sur la pratique bouddhiste tibétaine chez des pratiquants bouddhistes au temple tibétain Manjushri.

Questions :

1) Pouvez-vous me parler de la structure organisationnelle de ce temple? (Moine, C.A., la mission, l'historique,...)

2) Pouvez-vous me parler du fonctionnement du temple? (rôles des membres, fréquences des activités, nombre de pratiquants,...)

3) Pouvez-vous me décrire la pratique bouddhiste tibétaine dans ce temple? (types de pratiquants, types d'activités disponibles, particularités de la participation aux activités, ...)

- Selon vous, pour quelles raisons la pratique est-elle ainsi?

4) Pouvez-vous me parler, plus particulièrement, des pratiquants (des membres) du temple?

- Pouvez-vous les décrire de façon générale? (caractéristiques, niveau d'implication, satisfaction, besoins,...)
- Comment décririez-vous les échanges entre les différents pratiquants?
- Selon vous, quelle est la pratique des Tibétains, Vietnamiens et Québécois?
- Différences/similarités?
- Pouvez-vous me décrire la participation commune de ces trois cultures aux activités du temple?

Annexe 11 - Schémas d'entrevue pour les pratiquants et les responsables (anglais)

Schéma d'entrevue : lors de l'entrevue individuelle avec les pratiquants (Tibétains, Vietnamiens et Québécois)

Before I begin this interview, I would like to thank-you for your participation in this research project on the practice of Tibetan Buddhism by members of the Manjushri Buddhist Temple.

1. General information:
a) Name, first name:
b) Age:
c) Spoken and written languages:
d) Place of residence (city):
e) Origin:
f) Buddhist practitioner for how long:
g) Frequency at the temple and for how long:

2. Specific questions related to the objectives:

a) Describe the Buddhist practice in this population.
1) Can you talk to me about your Buddhist practice? (review the history)
2) How did you come to practice Tibetan Buddhism?
3) Can you describe you practice at the Manjushri Buddhist Temple?
What is your degree of involvement?
Do you have a role at the temple?

b) Highlight the personal, social and cultural transformations in practitioners at the Manjushri Buddhist Temple.
1) Have you brought changes to your life 1) in order to include Buddhism? 2) in contact with the temple? 3) in contact with the other sub-culture (Tibetans/Vietnamese/Quebecers)?
If so, what are they and for what reasons?
What motivated these changes?
What was helpful/hindering?
2) Have you brought changes to your practice in order to keep certain aspects of your life as you want it? As a result of contact with the temple? As a result of contact with the other sub-culture (Tibetans/Vietnamese/Quebecers)?
If so, what are they and for what reasons?
What motivated these changes?
What was helpful/hindering?

Rapport-Gratuit.com

c) Describe the common practice that develops from the contact of the temple and the three sub-cultures.

1) Voir la grille d'entrevue pour les responsables qui viendra compléter l'information nécessaire afin de répondre à cet objectif

Grille d'entrevue : Responsable(s) de l'organisation/gestion du temple

Explication : Cette grille d'entrevue est à la fois le modèle pour un *focus group* (entrevue de groupe) avec 4-5 responsables (en même temps) ou pour une entrevue individuelle avec 2-3 responsables (si l'entrevue de groupe n'est pas possible). La raison de cette rencontre est de mieux comprendre la culture du temple par la pratique. Le lieu de passation sera le temple. Le temps de passation, de une à deux heures.

Before beginning the interview (the focus group), I would like to thank-you for your participation in this research project on the practice of Tibetan Buddhism by members of the Manjushri Buddhist Temple.

Questions:

1) Can you talk to me about the organizational structure of this temple? (Monk, administration board, the mission, trace it's history,…)

2) Can you talk to me about how the temple functions? (member roles, frequency of activities, number of participants,…)

3) Can you describe the practice of Tibetan Buddhism in this temple? (types of participants, types of activities available, specificities regarding activity participation,…)
- According to you, what reasons might explain the practice being this way?

4) Can you talk, more specifically, about the practitioners (activity participants/members) of the temple?
- Can you describe them generally? (characteristics, implication level, satisfaction, needs,…)
- How would you describe the interactions between different participants?
- According to you, what is the practice of Tibetans, Vietnamese and Quebecers?
  - Differences/similarities?
- Can you describe the joint participation of these three cultures in the temple activities?

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

Annexe 12 - Grille d'analyse

Grille d'analyse : Cette façon d'analyser les données provient de la méthode d'analyse de Huberman et Miles (1991) et permet de comparer les similarités et les différences.

Hypothèse 1. Selon l'objectif qui vise à dégager les formes d'appartenance culturelle au Centre, les groupes asiatiques se ressembleront davantage à cet égard qu'ils ressembleront aux pratiquants occidentaux.

Appartenance culturelle	Pratiquants BOQ	Pratiquants BAV	Pratiquants BAT

Hypothèse 2. Selon l'objectif qui vise à dégager les pratiques au centre Manjushri, nous posons une deuxième hypothèse. Étant donné qu'il y a un phénomène unique au Centre, à savoir la présence marquante de pratiquants ayant un passé bouddhiste vietnamien, qui sont, tout comme les Occidentaux sans passé bouddhiste, en apprentissage du bouddhisme tibétain, la pratique au Centre sera plus similaire entre ces deux groupes qu'elle le sera entre les deux groupes de pratiquants asiatiques ou entre les pratiquants avec un passé bouddhiste tibétain et les Occidentaux sans passé bouddhiste.

La pratique bouddhiste	Pratiquants BOQ	Pratiquants BAV	Pratiquants BAT

Hypothèse 3. Selon l'objectif portant sur les transformations, nous proposons une troisième hypothèse selon laquelle l'intégration du bouddhisme implique nécessairement un récepteur qui occupe un rôle actif et déterminant dans la forme que prend le bouddhisme, puisqu'il le réinterprète et le transforme. En ce sens, la réinterprétation du bouddhisme sera faite de trois façons différentes dans cette étude en fonction des trois groupes et pourra être saisie par le biais des transformations que les participants identifient comme consécutives à leur pratique bouddhiste.

Transformations	Pratiquants BOQ	Pratiquants BAV	Pratiquants BAT

Annexe 13 - Codage par groupe en vu de l'atteinte du seuil de saturation

Lexique de couleurs :

Participants S1 : Noir

Participants S2 : Vert

Participant S3 : Bourgogne

Participant S4 : Bleu

CONTENU

OBJECTIF 1. FONCTIONNEMENT (F) **11**

Définition (F) - comprendre l'héritage spirituel, la structure interne ainsi que l'organisation du temple dans le but de mieux définir sa culture. 11

Authentification du temple (F-Authentification) **11**

Définition: Les éléments qui viennent authentifier le temple en tant qu'institution crédible et ligitime d'un lieu véhiculant le bouddhisme tibétain. 11

Reconnaissance des moines (F-Authentification-Moine) 11

Ce qui est tibétain au temple (F-Tibétain) **12**

Définition: Tout ce qui se rapporte à ce qui est tibétain au temple. 12

Le bouddhisme tibétain (F-Tibétain-Bouddhisme) 12

Définition (F-BouddTibétain) : Le bouddhisme tibétain est enseigné au temple. 12

Parlent le tibétain au temple (F-Tibétain-Parle) 14

Nourriture tibétaine servie au temple (F-Tibétaine-Nourr) 16

La décoration au temple est tibétaine 16

Enseigner la pratique du bouddhisme (F-EnsPrat) **17**

Définition (F-EnsPrat) - Donner de l'information sur la pratique du bouddhism 17

Le médium de transmission de l'enseignement (F-TransEns) **18**

Définition (F-TransEns): Par qui (moine ou autre personne) ou par quel moyen (livres, chants, prières...) est transmis l'enseignement. 18

Enseignement par les moines (F-TransEns-Moines) 18

Transmission par les écrits (F-TransEns-Écrits) 20

Activités autre que les enseignements (F-TransEns-Activités) 21

Le contenu des enseignements (F-EnsCont) **22**

Définition (F-EnsCont) : Les éléments qui sont nommés comme ayant été enseignés au temple. Exemple : « Ils disent que... », « On nous dit de... », « Ce que j'ai appris... » 22

Réviser ce qui a été appris (F-EnsCont-Réviser) 22

Définition: De revoir le contenu des enseignements est enseigné. 22

Développement de l'esprit critique (F-EnsCont-Esp) 23

Définition: Le droit de requestionner les enseignements est enseigné. 23

Enseignement du laissez-aller (F-EnsCont-Laiss) 23

Lexique de couleurs :

Participants Occidentaux : Noir

Participants Vietnamiens : Noir

S8 T1 : Vert

S9 T2 : Bourgogne

S10 T3 : Bleu

CONTENU

OBJECTIF 1. FONCTIONNEMENT (F) **15**

Définition (F) - comprendre l'héritage spirituel, la structure interne ainsi que l'organisation du temple dans le but de mieux définir sa culture. 15

Politique du temple (F-Politique) **15**

Définition : le politique, ce qui concerne la vie collective ou le gouvernement de la cité. (http://www.philocours.com/cours/cours-bonhpol.html) 15

Authentification du temple (F-Authentification) **19**

Définition: Les éléments qui viennent authentifier le temple en tant qu'institution crédible et ligitime d'un lieu véhiculant le bouddhisme tibétain. 19

Reconnaissance des moines (F-Authentification-Moine) 19

L'authenticité des enseignements (F-Authentification-Enseignements) 23

Non authentification du temple (F-Non Authentification) **26**

Définition: Les éléments qui viennent invalider l'authentifier du temple en tant qu'institution crédible et ligitime d'un lieu véhiculant le bouddhisme tibétain. 26

Ce qui est tibétain au temple (F-Tibétain) **27**

Définition: Tout ce qui se rapporte à ce qui est tibétain au temple. 27

Le bouddhisme tibétain (F-Tibétain-Bouddhisme) 27

Définition (F-BouddTibétain) : Le bouddhisme tibétain est enseigné au temple. 27

Parlent le tibétain au temple (F-Tibétain-Parle) 31

Nourriture tibétaine servie au temple (F-Tibétaine-Nourr) 35

La décoration au temple est tibétaine (F-Tibétaine-Déco) 35

Les moines sont tibétains (F-Tibétaine-Moine) 35

Enseigner la pratique du bouddhisme (F-EnsPrat) **37**

Définition (F-EnsPrat) - Donner de l'information sur la pratique du bouddhisme 37

Le médium de transmission de l'enseignement (F-TransEns) **41**

Définition (F-TransEns): Par qui (moine ou autre personne) ou par quel moyen (livres, chants, prières...) est transmis l'enseignement. 41