



Opérations de transformation dans l'iconographie du bouddhisme tibétain

Louis Hébert

Volume 39, Number 2, Fall 2011

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1007171ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1007171ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département des arts et lettres - Université du Québec à Chicoutimi

ISSN

0300-3523 (print)

1708-2307 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Hébert, L. (2011). Opérations de transformation dans l'iconographie du bouddhisme tibétain. *Protée*, 39(2), 81–94. <https://doi.org/10.7202/1007171ar>

Article abstract

Once he interdefines structure, term, relation and operation, the author proposes a fusion of three typologies of transformational operations: those of Groupe μ , Zilberberg and Rastier. Using primarily his metatypology, the author then describes certain aspects of his corpus for analysis. The corpus is made up of some 270 iconographic representations of fantastical beings from Tibetan Buddhism (worldly and enlightened divinities, demons, mythical animals, monsters, etc.). In particular, it appears that the corpus favours addition (and increase), which is sometimes flamboyant, and very often takes a particular form: a reduplication of elements already present in the original form (*e.g.*, extra eyes, arms or legs are appended). However, some beings elude these rules, Kirtimukha, for example, a monster of which it is said that only the head remains, an example of maximum deletion and minimum continuance. This preponderance of a tonic semiotics (additions and increases) over an atonic semiotics (deletions and decreases) somehow contrasts with the core Buddhist notion of emptiness, and the ineffable and generally irrepresentable nature of ultimate reality.

OPÉRATIONS DE TRANSFORMATION

DANS L'ICONOGRAPHIE DU BOUDDHISME TIBÉTAIN

LOUIS HÉBERT

INTRODUCTION

Nous conjoiurons, bien humblement et de manière forcément limitée, trois disciplines: sémiotique, bouddhologie et iconologie. D'abord, nous fusionnerons (ce qui est une opération de transformation), en montrant sommairement ce qui les distingue, trois typologies d'opérations transformationnelles: celle du Groupe μ , celle de Claude Zilberberg et celle de François Rastier. Chacune des typologies se verra complétée dans cette superposition produisant une métatypologie. Ensuite, nous caractériserons, principalement à l'aide de la métatypologie, notre corpus d'analyse, constitué de représentations iconographiques d'êtres fantastiques du bouddhisme tibétain (divinités mondaines ou éveillées, démons, animaux mythiques, etc.).

OPÉRATIONS DE CARACTÉRISATION ET DE TRANSFORMATION

Avec les *relations* et les *termes*, les opérations sont les unités constitutives d'une *structure*. Une *opération* est un processus, une action par laquelle un sujet opérateur caractérise ou transforme un objet (que cet objet corresponde à une relation, un terme ou une opération). Les *opérations de caractérisation* dégagent des propriétés d'un objet, par décomposition (mentale), classement, typicisation ou catégorisation, comparaison, etc. Les *opérations de transformation* (1) produisent (par création *ex nihilo*, par émanation à partir d'un type ou par construction à partir de matériaux donnés comme préexistants), (2) détruisent (par annihilation, c'est-à-dire sans résidu, ou par déconstruction complète) ou (3) transforment des objets. Les opérations de transformation introduisent le dynamisme dans une structure. La conservation est le fait qu'une opération donnée (qu'elle soit caractérisante ou transformationnelle) ne se produit pas. Dorénavant, lorsque nous parlerons d'opérations de transformation, sauf indication contraire, nous incluons la conservation, même si elle constitue en fait, dans le cadre des opérations de transformation, une non-transformation.

UNE MÉTATYPOLOGIE DES OPÉRATIONS DE TRANSFORMATION

Nous fusionnerons donc trois typologies d'opérations transformationnelles: (1) celle du Groupe μ (1982: 45-49; Klinkenberg, 1996: 259-361), qui dégage adjonction, suppression, substitution et permutation; (2) celle de Zilberberg (2000 et 2005), qui distingue mélange, tri, augmentation et diminution et propose quatre degrés

de mélange/tri: séparation, contiguïté, brassage et fusion; et (3) celle de Rastier (1987: 83), qui distingue insertion, délétion, insertion-délétion et conservation.

Voici les opérations que nous retenons de la fusion des trois typologies, en écartant quelques opérations et en ajoutant une opération inédite, quoiqu'implicite, soit le déplacement.

Opérations extenses (sur les substances)

1. *Adjonction* ou mélange: merde → merdre (Alfred Jarry);
2. *Suppression* ou tri: petite → p'tite;
3. *Substitution*: oreille → oneille (Jarry);
4. *Permutation*: infarctus → infractus;
5. *Déplacement simple*: un œil déplacé dans le ventre (voir notre application plus loin);
6. *Conservation extense*: merde → merde (dans un texte de Jarry, plutôt que « merdre »).

Opérations intenses (sur les intensités)

7. *Augmentation* (intensité): célèbre → célébissime;
8. *Diminution* (intensité): petit → petiot;
9. *Conservation intense*: pauvre → pauvre (pour qui tentait de devenir riche).

PRÉCISIONS SUR LA MÉTATYPOLOGIE

Ce n'est pas le lieu d'expliquer, dans ce texte de sémiotique appliquée, le détail de la métatypologie, les choix conceptuels et terminologiques que nous avons opérés, les compléments nombreux que nous avons envisagés. Nous nous contenterons de donner seulement les explications les plus cruciales pour la compréhension de la théorie ou de son application.

Adjonction/suppression et mélange/tri

L'opposition adjonction/suppression est équivalente à l'opposition mélange/tri. Certes, le mot « adjonction » évoque, contrairement au mot « mélange », une opération asymétrique (on ajoute X à Y, mais pas Y à X). Nous considérerons, quant à nous, que les opérations d'adjonction et de suppression ne sont *a priori* ni symétriques ni asymétriques. Ainsi, la suppression peut être symétrique – la décomposition d'un atome en tous ses constituants – ou asymétrique – la suppression d'une des lettres d'un mot. L'appellation « tri » évoque certes une sélection

et donc un classement (ou une typicisation ou catégorisation), mais il semble que le tri doive être vu *a priori* simplement comme un dé-mélange. Quoi qu'il en soit, adjoindre et supprimer présupposent classer, sauf dans le mélange ou le tri aléatoires – et encore: ces opérations effectuent aussi un classement, même s'il ne repose pas sur un critère autre que hasardeux.

Substitution, permutation et déplacement intenses

L'adjonction et la suppression intenses correspondent respectivement à l'augmentation et à la diminution. Nous ne retenons pas la substitution, la permutation et le déplacement intenses, qui peuvent sans doute être vus d'abord comme des opérations extenses spécifiques portant sur des intensités en tant que substances (par exemple, en tant que traits sémantiques, sèmes).

Relativité de la nature extense/intense

En fonction des sujets observateurs (et, bien sûr, du temps de l'observation), les caractérisations intenses ou extenses, pour un même phénomène, seront identiques (consensus interprétatif) ou différentes (conflit interprétatif).

Prenons un génocidaire. Provient-il, relativement à l'être humain normal, de l'adjonction (par exemple, de la cruauté) ou de la suppression (par exemple, de la pitié) de propriétés, ou provient-il d'une variation intense, par augmentation ou diminution, de propriétés que tout homme moyen possède (par exemple l'augmentation de la cruauté et, corrélativement, la diminution de la pitié)? La réponse dépend de la conception que l'observateur a de l'humain. C'est dire, en définitive, que les extensités peuvent être « converties » en intensités, et réciproquement.

Déplacement et placement

L'une des opérations que n'a pas envisagées directement, semble-t-il, le Groupe μ est le *déplacement simple*. Une permutation présuppose au minimum un double déplacement coordonné (par exemple, A B devenant B A; où B est maintenant en position 1 et A en position 2). Si un déplacement dans les graphèmes ou les phonèmes est généralement senti, il

n'en va pas toujours de même dans des productions sémiotiques non *a priori* temporelles et linéaires, par exemple picturales.

Un déplacement implique un espace origine et un espace cible. Bien des suppressions, adjonctions et substitutions présupposent des déplacements (par exemple, on remplace le cœur de X par celui d'Y et jette le cœur de X), mais d'autres non (mourir peut être vu comme la suppression sans déplacement de la vie). Les deux espaces peuvent se situer dans des occurrences (comme dans notre exemple de la transplantation cardiaque) ou l'un d'eux, l'espace origine, dans un type. Par exemple, adjoindre un œil dans la paume de la main d'une divinité tibétaine occurrence (Tara, par exemple) peut être considéré comme une adjonction avec déplacement relativement au type humanoïde, où les yeux sont situés uniquement dans le visage.

Un déplacement présuppose un *placement*, «placement» n'étant qu'un autre mot pour «*disposition*», soit la composante sémiotique qui s'intéresse à la position temporelle ou spatiale des unités. Un placement peut être le fruit d'un déplacement antérieur, mais il peut également ne pas l'être: cette lettre que je dépose dans ce mot ne se trouvait pas ailleurs avant.

Conservation

François Rastier, étudiant les éventuelles transformations sémiques entre un signifié type (le modèle) et son occurrence (la manifestation intégrale ou plus ou moins déformante de son modèle), prévoit le pendant plus ou moins exact de trois opérations du Groupe μ : l'adjonction, la suppression¹ et la substitution. La typologie rastiérienne exclut la permutation, qui n'est pas pertinente puisque les sèmes au sein d'un même signifié n'ont pas de position. Quant à la conservation, elle survient quand le signifié occurrence est intégralement identique au signifié type (lorsque le sens d'un morphème en contexte dans un texte est exactement le même que celui de ce même morphème en langue). Lorsqu'un type émane d'une occurrence, il y bien sûr adjonction d'une occurrence; cependant, cette occurrence, si elle est identique au type, constitue une conservation (ou

une reduplication parfaite), parce qu'elle ne constitue pas une transformation du type.

La typologie de Rastier est différente des deux autres, en ce qu'elle n'est pas générale. Nous avons considérablement généralisé la notion de conservation.

Nous ajoutons de plus la distinction entre *conservation* marquée et *conservation* non marquée. Appelons *conservation marquée* l'opération en vertu de laquelle une unité qui devait, conformément aux attentes, fondées ou non, d'un sujet observateur, être transformée, mais ne l'a pas été. C'est-à-dire que l'unité ne s'est pas conformée au type-cible que lui associait l'observateur. Un type est une forme normée définie au sein d'un système. La condition minimale (mais peut-être pas suffisante) pour qu'une unité soit de nature systématique est d'être répétée au moins deux fois.

Donnons un exemple simplifié. Lorsqu'Alfred Jarry écrit dans la pièce *Ubu roi* (1896) un premier «merdre» au lieu de «merde», il crée un écart entre l'occurrence («merdre») et le type auquel on attendait qu'elle corresponde («merde»). Cet écart est évidemment produit relativement au système dialectal (puisque le morphème «merdre», plus exactement «merdr-», n'existe pas en langue). Au deuxième «merdre», l'observateur est en mesure de considérer que cette unité fait partie du textoclecte, du système de l'œuvre. En lisant *Ubu cocu* (1897) du même auteur et en trouvant un premier «merdre», il conclura que cette unité est définie en tant que type dans l'idiolecte de l'auteur. Cela dit, si Jarry, dans un autre *Ubu* que l'on retrouverait dans un grenier empoussiéré, avait écrit un tonitruant «merde» (au lieu de «merdre»), il y aurait suppression relativement à l'unité idiolectale, mais conservation marquée relativement à l'unité dialectale. Évidemment, pour le quidam qui écrit «merde» dans son journal intime, surtout avant Jarry, on ne parlera pas de conservation marquée, puisque cette unité est attendue. Dorénavant, sauf indication contraire, par «conservation» tout court, nous entendrons «conservation marquée».

La conservation prendra différentes formes particulières, en fonction des opérations de transformation qui ne sont pas advenues. Ainsi, elle pourra être: non-adjonction, non-suppression,

non-substitution, non-permutation, non-déplacement, non-augmentation, non-diminution, etc. Évidemment, pour un même objet, telle forme de conservation a pu se produire, mais pas telle autre.

Un problème se pose dans la typologie des opérations en ce qui a trait aux relations et opérations entre un type et son occurrence. Un type n'est jamais, à proprement parler, identique à une occurrence, puisqu'ils n'ont pas le même statut. En conséquence, à proprement parler, un type ne peut être dit conservé, ou rédupliqué, ni transformé dans son occurrence (le même principe s'applique aux opérations en sens inverse, de l'occurrence vers le type). Une occurrence, qu'elle lui soit « identique » ou qu'elle le transforme, est une émanation de son type. Cela étant, on peut, par réduction méthodologique (simplification consciente, pertinente et explicitée), parler, selon le cas, de type conservé, rédupliqué (intégralement ou partiellement) ou transformé dans son occurrence.

Types et occurrences

Les grandes opérations de transformation sont appliquées sur un ou plusieurs *éléments sources* pour obtenir un ou plusieurs *éléments buts*. Éléments buts et sources peuvent correspondre à des *types* (modèles) ou à des *occurrences* (réalisations plus ou moins intégrales du modèle). Les opérations peuvent ainsi intervenir : (1) au sein d'une occurrence; (2) au sein d'un type; (3) d'un type à son occurrence, (4) de l'occurrence à son type; (5) d'une occurrence à une autre (du même type ou de types différents); (6) d'un type à un autre.

Perspectives générative/génétique

La *perspective générative* explique l'occurrence comme émanation, intégrale (par l'application d'une conservation ou d'une réduplication) ou transformatrice (par l'application d'autres opérations de transformation), d'un type, d'un modèle. La *perspective génétique* envisage l'unité comme le résultat d'opérations sur cette unité ou sur des unités mères.

Par exemple, dans une perspective générative, relativement au type « femme », une sirène est obtenue grâce à la substitution du bas du corps d'une femme par celui d'un poisson. Dans une perspective génétique, cette sirène est obtenue, disons, par

l'accouplement de parents sirènes ou d'un parent humain et d'un parent poisson. Un type, s'il est nécessairement le point de départ d'émanations et donc de productions génératives, peut également subir un traitement génétique. Par exemple, le peintre Magritte, en produisant une sirène mâle et plusieurs sirènes inversées mâles et femelles (c'est-à-dire avec haut du corps de poisson et bas du corps d'humain), transforme le type « sirène » pour créer de nouveaux types qui émanent des occurrences.

SOUS-ESPÈCES D'OPÉRATIONS

Nous avons vu quelques sous-espèces d'opérations pour la conservation (non-adjonction, non-suppression, etc.). Évidemment, d'autres sous-espèces d'autres opérations peuvent être dégagées, et ce, en employant différents critères. Présentons ici d'autres typologies, en ne retenant que ce qui sera utile dans notre application.

Quelques sous-espèces proposées par le Groupe μ

Distinguons la *suppression partielle* (par exemple, une aphérèse: « car » pour « autocar ») et la *suppression complète* (par exemple, une délétion: suppression complète d'un mot).

Distinguons l'*adjonction simple* (ou singulative; par exemple une épenthèse: « merdre » pour « merde ») et l'*adjonction répétitive* (ou itérative). Un élément répété est nécessairement la *réduplication* d'un autre. Nous proposons d'ajouter l'*adjonction négative* (ou oppositive). Elle consiste à adjoindre un élément opposé à un élément déjà présent (par exemple, « une mauvaise bonne action » [Balzac] modifiant « une bonne action »). À l'encontre du Groupe μ , nous considérons que des opérations négatives peuvent se produire non seulement dans la substitution, mais également dans l'adjonction, voire dans la permutation. De plus, nous considérons que les opérations négatives peuvent porter non seulement sur les signifiés, mais sur les signifiants (par exemple, dans la versification traditionnelle française, en ajoutant une rime féminine à une rime masculine, en remplaçant l'une par l'autre ou en les permutant).

Distinguons la *substitution partielle* (par exemple, dans « oneille » pour « oreille » [Jarry], un seul graphème

est remplacé) et la *substitution complète* (par exemple, dans « mort » pour « décédé », tous les graphèmes sont remplacés). La *substitution négative* (ou oppositive) consiste à remplacer un élément par son opposé (par exemple, « quelle bonne idée ! » pour « quelle mauvaise idée ! » [ironie]).

Autres sous-espèces : opérations catégorielle/graduelle

Comme toute propriété (dont les relations) ou tout processus (dont les opérations), une opération de transformation, qu'elle soit simple ou faite de la combinaison d'opérations simples, peut être envisagée, par un observateur donné, dans une perspective catégorielle ou graduelle. Dans le premier cas, elle est considérée comme effectuée ou pas, sans possibilité d'effectuation partielle. Dans le second cas, une effectuation partielle est possible. Par exemple, sauf jeu graphique particulier, s'il est possible d'ajouter un « r » complet à « merde » pour former « merdre », il n'est pas possible d'y ajouter la moitié d'un « r » : en effet, l'adjonction et la suppression de lettres sont catégorielles. À l'opposé, la suppression d'un chapitre de roman peut être partielle, si l'on en conserve quelques phrases. Toute opération non complètement effectuée (par exemple, une adjonction) est en corrélation inverse avec une conservation de même modalité (par exemple, une non-adjonction) : en effet, plus on transforme, moins on conserve ; moins on transforme, plus on conserve ; etc.

Opérations minimale/maximale

L'opération de transformation minimale implique l'adjonction, la suppression, le déplacement, l'augmentation, la diminution, la conservation d'une seule unité ou encore la substitution ou la permutation de deux unités. La suppression et la diminution maximales possibles, lorsqu'elles sont totales, créent, respectivement, la suppression de l'unité considérée (par exemple, un mot rayé) ou encore son atténuation complète (par exemple, un son dont le volume est réduit à zéro). La suppression et la diminution totales sont des expressions de ce que nous appelons le silence sémiotique (nécessairement relatif puisqu'il y a toujours des éléments autres présents). La suppression et la

diminution limites, quant à elles, surviennent juste avant la suppression et la diminution totales, mais il faut garder à l'esprit que cette limite est toujours relative aussi. Si l'on ne garde que la tête d'un personnage dessiné (on en verra un exemple dans notre application), on peut bien parler de suppression limite eu égard aux grandes parties du corps, mais pas eu égard aux petites parties du corps (comme les oreilles, les yeux, etc.) : le monstre aurait pu se réduire à un œil, celui-ci à une pupille, etc.

L'ICONOGRAPHIE DES ÊTRES FABULEUX DU BOUDDHISME TIBÉTAIN :

TYPOLOGIE DES ÊTRES FABULEUX

Les êtres fabuleux du bouddhisme tibétain représentés dans l'iconographie incluent notamment : (1) les bouddhas « historiques » ou Manushi Bouddhas, c'est-à-dire incarnés (par opposition aux bouddhas « célestes ») et, parmi ceux-ci, Shakyamuni (le fondateur du bouddhisme, historiquement attesté), les bouddhas fondateurs du *dharma* antérieurs à Shakyamuni (Kanakamuni, Kashyapa, etc.) et ceux qui viendront après lui (Maitreya, etc.) ; (2) les autres êtres éveillés incarnés, certains plus ou moins légendaires, d'autres historiquement attestés (Padmasambhava, Milarepa, etc.) ; (3) les bouddhas primordiaux ou *adi bouddhas* (Samantabhadra, Vajrasattva, etc.) ; (4) les cinq vainqueurs ou *dhyanis bouddhas* (Vairocana, Akshobya, Ratnasambhava, Amitabha, Amoghasiddhi), présidant chacun à une « famille » de bouddhas ; (5) les *bodhisattvas* célestes ou *dhyanis bodhisattvas* (Avalokiteshvara, Manjushri, Tara, etc.) ; (6) les protecteurs du *dharma*, éveillés (Mahakala, Shri Devi, etc.) ou non (Vajrasadhu, Péhar, etc.) ; (7) des classes d'esprits ou de démons (*asparas*, *asouras*, etc.) ; (8) des animaux fabuleux (Kirtimukha) ou des classes d'animaux fabuleux (dragons, *garoudas*, *makaras*, etc.) ; (9) les *prétas* (ou esprits avides), les *asuras* (ou demi-dieux ou titans), les *narakas* (ou damnés). *Dévas* (dieux mondains), *asuras*, humains, animaux, *prétas* et *narakas* constituent les six principales formes d'existence dans le *samsāra*. Le *samsāra* est le monde conditionné, donc source de souffrances, dont on « s'échappe » par le nirvana statique ou que l'on dépasse par le nirvana dynamique (ou non fixé), le plein éveil.

CORPUS

Pour notre analyse, nous nous appuyons sur le corpus d'êtres fabuleux imagés en monochrome dans l'ouvrage de Tcheuky Sèngué (2002)². De la riche représentation de ces êtres, nous ne retenons, sauf exception, que la constitution du corps, et non pas les attributs vestimentaires et manuels, la présence d'une parèdre (épouse) en union ou non, d'une monture, etc. Et, parmi les facteurs de constitution corporelle, nous nous concentrons sur les têtes, visages, yeux, bras, jambes (ou bas du corps), et passons sous silence, sauf exception encore, ces autres propriétés corporelles que sont les cercles de lumière ou de feu, les ailes, le nombre de canines, la mimique faciale, la pilosité faciale, le froncement des sourcils, la posture, les *moudras* (gestes symboliques manuels), les couleurs, les marques physiques de la bouddhité (œil de bouddha, protubérance au sommet de la tête, etc.), etc.

Le corpus contient 270 images où figure au moins un être fantastique. Certains êtres sont représentés dans plusieurs images différentes (par exemple, le Bouddha à diverses époques de sa vie). Certaines images regroupent plusieurs divinités (par exemple, le Bouddha et son entourage de *bodhisattvas*). Le même être peut prendre des formes différentes dans des images distinctes (par exemple, une forme paisible et une forme irritée ou semi-irritée ou une forme à deux bras et une autre à quatre). Par ailleurs, nous mentionnons parfois des êtres qui n'ont de représentation que verbale et non iconographique.

Dans le corpus que nous analysons, les représentations sont définies sociolectalement au sein de la forme générique « iconographie du bouddhisme tibétain ». Nous postulons que les manifestations idiolectales y sont relativement limitées, puisque l'artiste tibétain, contrairement à l'artiste occidental, ne cherche pas à exprimer une personnalité, à améliorer ou à contester les formes génériques. D'ailleurs, les dessins de notre corpus ne sont évidemment pas signés, ni même contextualisés par la date, le lieu, etc., ce qui rend problématique le repérage des manifestations idiolectales et même des manifestations génériques plus spécifiques.

ADJONCTION

Force est alors de constater que le corpus privilégie les opérations d'adjonction. Bon nombre d'êtres possèdent plus d'une tête et d'un visage, plus de deux yeux, de deux bras, de deux jambes. Le comble est atteint par la figure de Sitatapattra (2002 : 258) qui possède 1 000 têtes, 1 000 visages (chacun doté de trois yeux), 1 000 bras et 1 000 jambes; mais Avalokiteshvara à 1 000 bras n'est pas en reste, comme nous le verrons plus loin.

Précisons la grammaire la plus complexe, celle des têtes et des visages. Une divinité peut posséder une seule tête à visage unique, comme Avalokiteshvara (2002 : 176). Elle peut posséder plus d'un visage, mais une seule tête, comme Chakrasamvara (2002 : 204). Elle peut posséder une tête à visages pluriels et une tête à un seul visage, comme Mahakala à quatre visages (2002 : 321); ou, cas plus fréquent, plusieurs têtes à visages pluriels, mais une seule tête à visage unique, comme Avalokithesvara à 1 000 bras (2002 : 178); ou, cas unique de Yamantaka (2002 : 335), une tête à visages multiples et deux têtes à visage simple. Il ne semble pas qu'une divinité puisse posséder plus d'une tête à un seul visage sans avoir de tête à visages multiples, ni posséder plusieurs têtes à visages multiples et plusieurs autres à visage unique.

Les adjonctions de visages se font: (1) à partir d'une tête donnée (il n'y a pas de visage sans tête); (2) à l'horizontale (il n'y a pas de visage adjoint verticalement au sommet de sa tête); (3) à partir d'un visage principal central; et (4), généralement, symétriquement de part et d'autre de ce visage central (par exemple, un visage à droite et l'autre à gauche pour un total de trois visages). Chakrasmavara (2002 : 204), avec d'autres comme Kalachakra (2002 : 220), constitue un contre-exemple, puisqu'il possède, flanquant son visage central, deux visages à droite et un seul à gauche.

Les adjonctions de têtes, quant à elles, se font à la verticale, contrairement, semble-t-il, aux monstres polytêtes occidentaux, dont l'adjonction se fait généralement à l'horizontale. La taille des têtes adjointes est toujours plus petite que celle de la tête inférieure: par exemple, la première tête est plus grande que la deuxième et celle-ci plus grande que la troisième.

Sept êtres fantastiques du corpus iconographique, tous des divinités, possèdent des têtes multiples et étagées. Alors que le volume des têtes étagées ne peut que diminuer d'un niveau de tête au niveau suivant, le nombre de visages, d'un niveau au suivant, demeure stable ou diminue, mais en aucun cas n'augmente. Dans le cas le plus simple, abstraction faite des diminutions par désincrémentation d'un palier au suivant, toutes les têtes sont identiques ou quasi identiques, même si le nombre de visages de chacune varie. Sitatapatra (2002 : 258) possède dix têtes à visages multiples surmontées, semble-t-il, d'une onzième tête identique mais à un seul visage (toutefois, cela porterait le nombre de visages à 1001 ou cela indique simplement que le nombre de 1000 est symbolique). La première tête de Mahakala à quatre visages (2002 : 321) possède trois visages et la seconde, un seul; les visages centraux ne diffèrent que par le nez, retroussé de colère pour la première tête. Le visage droit de la première tête et le visage unique de la seconde sont identiques. Enfin, les deuxième et dernière têtes, à un seul visage, de Hevajra (2002 : 214) sont peut-être identiques à la première, qui possède sept visages. Les autres divinités présentent des têtes étagées différentes. La première tête de Yamantaka (2002 : 335) est celle d'un taureau, mais les trois visages de droite sont humains. Les deuxième et troisième têtes sont humaines, ne possèdent qu'un visage, mais semblent différentes. Cependant, les deux dernières têtes semblent semi-irritées et leur visage est similaire ou identique aux visages humains de la première tête, ce qui crée une continuité entre les trois niveaux. Les deux premières têtes de Rahula (2002 : 367) sont identiques, irritées et flanquées de deux visages identiques au visage central. La troisième tête est paisible, mais flanquée de visages identiques à ceux des têtes inférieures. Avalokiteshvara à 1000 bras (2002 : 178) et Avalokiteshvara à 11 visages (2002 : 182) possèdent la même configuration de têtes et visages : cinq têtes, 11 visages, les trois premières têtes à trois visages et les deux dernières à visage simple. Tous les visages sont de modalité humorale paisible, à l'exception du visage de la quatrième tête, qui est semi-irrité. Pour toutes les divinités, comme nous l'avons dit, les têtes adjointes sont

superposées, étagées et non pas posées côte à côte. Cette verticalité permet, au moins dans le cas des deux formes d'Avalokiteshvara à têtes multiples, une hiérarchisation. En effet, la dernière des têtes étagées (et peut-être l'avant-dernière) représente le bouddha dont relève la divinité et dont elle constitue l'émanation, soit Amitabha. Avalokiteshvara, en tant que *dhyani bodhisattva*, n'est pas encore un bouddha; à l'opposé, les autres divinités à têtes multiples sont toutes des êtres pleinement éveillés.

Certaines divinités connaissent l'adjonction d'une ou de plusieurs petites têtes animales dans leur chevelure. Ces têtes ne sont alors pas calculées dans le décompte traditionnel des têtes et des visages. Ainsi, Vajravahari, dont on dit qu'elle a un visage et donc implicitement une seule tête, possède en fait aussi une petite tête de laie dans sa chevelure (2002 : 262); Hayagriva laisse voir trois petites têtes de chevaux dans sa chevelure (2002 : 341).

Les nombres d'éléments d'une même sorte sont évidemment symboliques (2002 : 38-40). Par exemple, les trois yeux, toujours présents semble-t-il, à une exception que nous verrons plus loin, chez les divinités irritées (ou courroucées), indiquent «la connaissance simultanée des trois temps (passé, présent et futur)» (2002 : 47). La multiplication des parties du corps chez les divinités bénéfiques indique leur désir et leur capacité d'aider les êtres.

Les opérations d'adjonction touchant les parties du corps ont plusieurs autres caractéristiques intéressantes. Voyons-en quelques-unes.

Les adjonctions corporelles peuvent consister en ajout de parties absentes dans le type général humanoïde qui génère la divinité, par exemple un cercle de feu ou des ailes. Mais elles peuvent aussi ne faire qu'ajouter des parties qui existent déjà dans le type : on adjoint par exemple deux autres bras, un autre œil, etc. De plus, pour l'essentiel, les parties adjointes sont soit identiques à celles qui leur «préexistaient» dans le type particulier originel, soit presque identiques. Ainsi, on ajoute deux autres visages identiques au premier, une seconde tête identique à la première, mais de plus petite taille, un troisième œil semblable aux deux autres, quoiqu'à la verticale (mais parfois l'œil ne subit pas cette

rotation; avec le déplacement, la rotation est l'une des opérations spatiales possibles: plus précisément, il s'agit d'une permutation). Toutefois, les visages adjoints à une même tête ne sont pas toujours identiques au visage central: parfois la différence est mineure (les nez différents de Vajrakilaya [2002: 354]), parfois la différence est importante (celle entre visages paisibles et irrités ou humanoïdes et animaux [nous y reviendrons]).

On peut sans doute distinguer des adaptations référentielles, touchant l'être même représenté, et des adaptations iconiques, liées à des contraintes et conventions iconographiques. Les bras sous-dimensionnés d'Avalokiteshvara à 1000 bras appartiennent peut-être à la seconde catégorie: le sous-dimensionnement permet de figurer les 1000 bras dans une image qui ne soit pas trop grande (dans les faits, les 1000 bras ne sont pas tous représentés). Le sous-dimensionnement des têtes supplémentaires, quant à lui, semble une adaptation référentielle. En effet, même lorsqu'une seule tête est adjointe, et non pas dix ou onze comme dans le cas limite de Sitatapatra (2002: 258), elle est sous-dimensionnée; alors que, d'un point de vue pictural, deux têtes superposées de même dimension «entrent» bien dans une image, même de taille réduite. Référentiel ou iconique, le sous-dimensionnement est, dirions-nous, une opération intense, plus précisément une diminution.

Par ailleurs, les divinités irritées ou semi-irritées semblent toujours surdimensionnées; nous considérerons le surdimensionnement comme le résultat d'une opération d'augmentation. Le surdimensionnement, comme le sous-dimensionnement, suppose un contraste avec une unité dont la taille est conservée. Ainsi, le surdimensionnement éventuel de divinités qui figurent seules sur leur piédestal n'est pas senti: Amitabha représenté seul (2002: 124) ne semble pas surdimensionné; ce n'est que dans une autre représentation, avec son entourage conservé (*bodhisattvas*, humains, etc.), que son surdimensionnement est apparent. L'augmentation va évidemment dans le même sens que l'adjonction de bras, de têtes, etc.: elle indique,

d'une part, le caractère surnaturel de l'être et, d'autre part, sa puissance et son désir d'aider. Le surdimensionnement s'applique notamment chaque fois qu'une divinité piétine un corps humain (cadavre symbolisant la mort de l'ego ou la destruction des émotions négatives que les divinités apportent). Le cas de Vajravahari (2002: 262) ou de Kurukulla (2002: 254) est patent: ensemble, la tête et le tronc du cadavre piétiné sont de la même dimension que le pied de la divinité. Il en va de même pour Vajrayogini (figure 1). Cela étant, les proportions dans l'iconographie tibétaine sont sans doute plus expressives que «réalistes».

Figure 1: Vajrayogini (2002: 267)



Il faut distinguer trois principaux types à partir desquels les opérations sont pratiquées et peuvent être caractérisées. Un premier type correspond à l'être humain normal; par rapport à ce type, l'occurrence, c'est-à-dire l'être fantastique, ajoutera deux ailes, deux jambes, etc. Un deuxième type correspond à une classe de divinités (par exemple, irritée, semi-irritée, paisible; masculine, féminine; etc.). Le troisième type correspond au «monstre» lui-même, mais diminué des opérations étudiées, élevé au rang de type; par rapport à ce type, on ajoute par exemple, dans l'occurrence, une tête identique à la première.

Dans une perspective catégorielle, il y a reduplication si l'unité adjointe (par exemple, un bras gauche) est exactement la même qu'une unité (le bras gauche principal) se trouvant dans une

unité englobante (la divinité). Dans une perspective graduelle, une unité rédupliquante (par exemple, une tête sous-dimensionnée) est plus ou moins identique à l'unité rédupliquée (une tête non sous-dimensionnée). La réduplication peut être simple (par exemple, on ajoute une seule tête, un seul œil) ou répétitive (on ajoute plus d'une tête, plus d'un œil).

On remarque que, lorsque les adjonctions s'appliquent aux bras ou aux jambes, elles se font par multiples de deux (donnant, dans notre corpus 4, 6, 8, 10, 12, 16, 24, 34 et 1000 bras; 2, 4, 16 et 1000 jambes). Les adjonctions de visages pour une même tête, quant à elles, sont en général en nombres pairs, mais parfois impairs (par exemple, en donnant quatre visages à Chakrasamvara [2002 : 204] pour une seule tête). Les adjonctions de têtes seront soit impaires (donnant quatre têtes à Avalokiteshvara à 1000 bras), soit paires (donnant cinq têtes à Avalokiteshvara à 11 visages [2002 : 182]). Le nombre total de visages sera soit impair (1, 3, 5, 9, 11 et 1000 visages), soit pair (4, 8 et 1000).

Les éléments ajoutés possèdent les mêmes caractéristiques que les éléments qu'ils copient (comme dans un copier-coller) lorsqu'il s'agit des yeux (mais l'orientation peut être verticale), des bras, des jambes (il n'y a pas, par exemple, deux mains à six doigts et deux à cinq; d'ailleurs, toutes les mains ont toujours cinq doigts). Nous avons toutefois mentionné qu'il peut y avoir une adaptation par sous-dimensionnement iconographique (non référentiel).

Cependant, les visages ne subissent pas le même traitement. Ils connaissent deux axes d'adjonction. Sur l'axe vertical, les visages ajoutés au-dessus du visage originel semblent généralement différents par rapport à celui-ci; Avalokiteshvara à 1000 bras (*figure 2*), cependant, enfile verticalement trois têtes identiques (mais diminuées par désincrémentations successives); toutefois, une quatrième tête est irritée et une cinquième tête paisible représente le bouddha Amitabha dont Avalokiteshvara est le fils spirituel (2002 : 179). Sur l'axe horizontal, les visages ajoutés de part et d'autre du visage central possèdent exactement les mêmes propriétés que celui-ci; on trouve toutefois quelques exceptions à cette règle: pour Yamantaka (2002 : 335), les visages de droite (d'humain) ne sont

pas comme le visage central et les visages de gauche (de taureau); l'une des têtes de Rahula (2002 : 367) présente un visage principal paisible flanqué, semble-t-il, de deux visages irrités.

Figure 2 : Avalokiteshvara à 1000 bras (2002 : 178)



On note que les adjonctions de jambes sont moins fréquentes que celles de bras; parfois le contraste entre l'opération d'adjonction des bras et celle de conservation des deux jambes est frappant, comme dans le cas d'Avalokiteshvara à 1000 bras, qui est bipède.

L'adjonction d'un troisième œil au visage est, semble-t-il, toujours présente chez les divinités irritées (à l'exception d'Ekajati, que nous verrons bientôt), mais certaines divinités paisibles subissent le même traitement (par exemple, Paripurana Tara [2002 : 252]). L'adjonction d'yeux ailleurs sur le corps semble plus limitée. Avalokiteshvara à 1000 bras possède deux yeux pour chaque visage et un œil dans la paume de chaque main. Tara blanche (*figure 3*) possède, outre les trois yeux de sa tête unique, un œil dans la paume de ses mains et dans la plante de ses pieds. Rahula (2002 : 367), figure étonnante à plusieurs égards, possède trois yeux pour chacun de ses neuf visages «normaux», trois yeux pour un dixième visage sur son ventre³, un œil sur chaque avant-bras et un œil à la place de chaque mamelon. Autre bizarrerie dans le déjà bizarre, la tête la plus élevée, paisible, est flanquée de visages irrités, alors que, comme nous l'avons dit, les visages d'une même tête sont généralement identiques. Ainsi, pour

en revenir aux organes visuels, contrairement aux visages, aux bras et aux jambes qui sont tant bien que mal logés près des éléments qu'ils rédupliquent, les yeux peuvent être adjoints dans des parties du corps qui en sont dépourvues normalement (paume, plante des pieds, avant-bras, mamelon, ventre). Certes, on peut dire de l'œil manuel de Tara qu'il est simplement adjoint, mais relativement à l'humanoïde type et même relativement à la divinité tibétaine féminine paisible type, il y a déplacement du front vers la main.

Figure 3 : Tara blanche (2002 : 242)



Les opérations d'adjonction d'yeux, de bras, de jambes, de têtes, de visages ont lieu sur un noyau dur, un type reconnaissable qui est un être de forme humaine ou du moins anthropomorphe (l'aspect extérieur de plusieurs divinités irritées est inspiré de celui des *rakshasas*, êtres proches de nos ogres [2002 : 439]), plutôt que, par exemple, un être animal. Les opérations de substitution, quant à elles, procèdent de la même manière; par exemple, si le *garouda* que nous verrons plus loin est fort composite, il demeure cependant qu'il est possible d'identifier un noyau dur originel, le tronc d'un humain. On trouve toutefois le cas étrange d'un être produit par adjonction pure, à peu près sans base sur laquelle se grefferaient les adjonctions (les adjonctions sont alors totalement symétriques): le *makara*,

Monstre marin apparenté au crocodile, mais dont l'anatomie composite emprunte à une foule d'animaux: mâchoire inférieure de crocodile, trompe d'éléphant plus ou moins longue, oreilles de sanglier, yeux de singe, écailles de poisson, crinière de lion, cornes de cervidé, etc.

(2002 : 444; voir la figure 4)

Cette bête tend vers le pur composite, c'est-à-dire qu'il est difficile de trouver un être dont elle ne serait que la modification (le classement en crocodile serait plutôt arbitraire [2002 : 502]). De plus, le *makara* est lui-même ressaisi pour produire un monstre par substitution. En effet, la divinité *Simhavaktra* (2002 : 334) est faite d'une forme humaine, mais à tête de *makara*.

Figure 4 : Le *makara* (2002 : 444)



Pour comble, le *makara* est uni à un coquillage pour former un monstre encore plus composite (2002 : 502). En fait, ce *makara-coquillage* relève d'une classe d'animaux bien précise. Trois animaux dans le bouddhisme tibétain symbolisent la victoire sur la discorde et la mésentente. Ces animaux mythiques, formes de résolution heureuse des contraires, résultent de l'union en un seul corps de deux animaux regardés comme ennemis. Ce sont la loutre-poisson (appelée « poisson à fourrure »), le lion-*garouda* (appelé « lion à huit pattes »; le *garouda* est un oiseau mythique) et le *makara-coquillage* (appelé elliptiquement « *makara* », mais que nous appellerons « *makara-coquillage* », et censé se nourrir de coquillages) (2002 : 501). Si un Minotaure-centaure constituait un monstre composite de seconde génération, puisque procédant de la combinaison de deux êtres eux-mêmes composites, le lion-*garouda* et le *makara-coquillage* sont des monstres composites partiellement de seconde génération, puisqu'un seul des deux éléments est lui-même composite, respectivement le *garouda* et le *makara*.

SUPPRESSION

Les opérations de suppression sont sous-exploitées dans le corpus, du moins relativement aux aspects qui nous intéressent: aucun être ne possède, par exemple,

un seul œil (à une exception près), un seul bras ou une seule jambe (nous savons qu'il existe une forme de démons unijambistes, mais elle ne se trouve pas imagée ou décrite, semble-t-il, dans notre corpus). Cependant, il existe deux exceptions notables.

En contraste avec les figures de la démultiplication que nous avons vues se trouve une étonnante figure de la suppression forte (pendant de l'adjonction forte), plus exactement de la suppression limite, c'est-à-dire juste avant déléation complète, ou, d'un autre point de vue, de la conservation faible: Ekajati.

Elle est caractérisée par des attributs corporels réduits à l'unité: une unique mèche de cheveux qui se dresse, un œil unique qui lui donne un air de cyclope, une dent unique s'appuyant sur sa lèvre inférieure, un sein unique. Ses moustaches jaunes rehaussent encore l'impression d'étrangeté qui se dégage d'elle. (2002: 365)

Si la réduction à l'œil unique est sentie un peu comme une « mutilation », qui est une opération génétique, directement dans l'occurrence – puisque demeure dans la représentation une sorte de froissement à la place des yeux gauche et droit –, le sein unique est en position centrale, ce qui atténue l'effet de suppression qu'aurait produit la présence d'un sein unique gauche ou droit (le même principe vaut pour la dent unique centrée).

Les moustaches voient leur couleur naturelle (noir, brun, etc.) substituée par une couleur surnaturelle parce qu'impossible (jaune). Ces moustaches peuvent être vues, en rapprochement avec la substitution négative du Groupe μ , comme participant d'une adjonction négative, c'est-à-dire sémantiquement opposée, puisqu'on adjoint un trait typiquement masculin à un être féminin. Le mélange des principes masculin et féminin est effectué de plusieurs manières dans le corpus. Les divinités masculines peuvent avoir une parèdre, une compagne. Lorsqu'elles sont représentées avec leur parèdre, les divinités sont, dans le corpus du moins, généralement en union sexuelle avec elle. Le mélange du masculin et du féminin peut avoir lieu dans le personnage même, comme nous l'avons vu avec les moustaches d'Ekajati. Quelques autres divinités féminines sont moustachues: par exemple, Vajravarahi (une

variante de Vajrayogini) et Shri Devi, du moins dans l'une de ses représentations (2002: 330). Les moustaches pour un bouddhiste tibétain évoquent inmanquablement Padmasambhava, le fondateur du bouddhisme au Tibet, révééré comme le second Bouddha. L'internalisation du masculin et du féminin dans le corps même d'un seul personnage est encore plus poussée dans Maning Nakpo. Bien que rien ne le laisse transparaître dans la représentation de cette divinité, « Maning Nakpo » signifie « L'eunuque noir »: « Par sa nature d'eunuque, n'étant ni homme ni femme, il transcende les deux sexes, symbolisant ainsi la nature ultime » (figure 5). Cette nature, dont la tradition considère qu'elle transcende les oppositions par le terme neutre (ni l'un ni l'autre) plutôt que par le terme complexe (l'un et l'autre), se retrouve également dans la monture de Shri Devi, une mule:

[...] issue de l'accouplement d'un âne et d'une jument, elle n'est ni l'un ni l'autre. En ce sens, elle représente le mādhyamika, la voie du milieu, qui ne verse ni dans l'éternalisme [la croyance à l'existence intrinsèque des phénomènes] ni dans le nihilisme. De plus, de même qu'une mule est toujours stérile, la voie du milieu ne donne lieu à aucune production [karma] dans le saṃsāra [notre monde conditionné]. (2002: 328-329)

L'eunuque, ajouterons-nous, puisqu'il est également stérile, participe de la même interprétation symbolique.

Figure 5: Maning Nakpo (2002: 347)



L'autre exception notable de suppression est Kirtimukha,

[...] animal dont il ne reste que la tête (en excluant la mâchoire). La légende shivaïte dont il est issu nous apprend en effet qu'il se trouva à un moment à ce point privé de nourriture qu'il ne trouva pas d'autre solution que dévorer son propre corps. Shiva lui donna son nom, qui signifie «visage glorieux», et fit de lui le gardien de sa porte.⁴

(2002 : 444; voir la figure 6)

Il faut noter que, sur l'image qui est donnée de ce monstre, on voit ses mains tenant «une barre de crête dorée qui lui traverse la bouche» (Beer, 2006: 132); il n'y a donc pas que la tête qui a survécu à cette suppression généralisée (ou à cette faible conservation), voire maximale (ou à cette conservation minimale).

Figure 6: Kirtimukha (2002 : 444)



D'autres suppressions généralisées d'où ne survit qu'une tête se trouvent dans les nombreux crânes ou têtes coupées que les divinités irritées portent comme parure dans leur tenue vestimentaire, dans leur sautoir et leur couronne, ou comme objets dans leurs mains. La tête symbolisant l'ego, on comprend qu'une divinité irritée, dans son action compatissante, tue évidemment non pas les êtres mais leur ego, qui est la source de toutes leurs souffrances. Maning Nakpo (figure 4) porte de plus un sautoir de cœurs humains. En résumé, ces têtes coupées, crânes, cœurs, mains-pieds (nous présenterons cet objet plus loin) sont assurément des figures de suppressions aiguës. À l'exception des mains-pieds, elles constituent plus précisément des suppressions limites, car il ne reste qu'une partie ou deux d'un même corps.

SUBSTITUTION

On trouve quelques opérations de substitution eu égard aux éléments que nous visons. Ainsi, le bas du corps de certains êtres est remplacé par la partie

postérieure d'un serpent, dans le cas de Rahula (2002 : 367), et des *nagas* (esprits «apparentés aux serpents, mais aussi aux sirènes» [2002 : 438]) ou par un couteau rituel (*kila*) dans le cas de Gourou Drakpour (2002 : 298). Cette dernière substitution est étonnante. En effet, si la substitution par une partie d'animal existant ou fabuleux est relativement fréquente, il s'agit de la seule substitution d'un élément animé par un élément inanimé. On trouve une autre substitution métallique: l'une des représentations du *garouda* est intitulée «*Garouda* à cornes de métal» (2002 : 435); dans ce cas, il ne s'agit pas de la substitution d'un objet organique et animé (le bas du corps) par un objet métallique, mais de celle de la matière d'un objet organique et, dirons-nous, inanimé (la corne) par la matière métallique.

Notons qu'on ne trouve pas, dans notre corpus, d'adjonction d'éléments inanimés aux êtres (sauf peut-être les cercles de feu et nimbes). Par contre, on découvre une étrange adjonction d'éléments animés, adjonction non organique, ne faisant pas corps avec la divinité: certaines divinités, comme Kankamukha (2002 : 378), portent une sorte d'écharpe, que nous appellerons «main-pied», se terminant à une extrémité par un pied humain et à l'autre par une main humaine; il semble s'agir en fait de peaux humaines partielles, faisant écho aux nombreux cadavres humains piétinés par les divinités irritées et aux nombreuses peaux animales qui vêtent ces divinités.

D'autres divinités et même des classes d'esprits, par exemple les *sadaks* (2002 : 440), voient, selon notre compilation, leur tête humaine remplacée par celle d'un animal: cerf, chamois, cheval, chèvre, chien, chouette, corbeau, coucou, crocodile, dragon, éléphant, faucon, *garouda*, grenouille, huppe, léopard, lion, loup, mangouste, oiseau, ours, ours brun, porc, renard, scorpion, serpent, tigre, vautour, yak. Une divinité possède et des visages humanoïdes et des visages animaux: Yamantaka, dont le visage principal et ceux de gauche sont d'un taureau (2002 : 335). D'autres encore possèdent une tête humanoïde et, dans la chevelure, une tête animale. Ainsi, comme nous l'avons vu, Vajravahari (2002 : 262) possède dans sa chevelure une tête de laie. Dans le cas de Maning Nakpo (2002 : 347; voir figure 4), ce sont les cheveux

humanoïdes qui sont remplacés par des queues de serpents tombant jusqu'au sol; cela n'est pas sans rappeler la Méduse. Chose certaine, à travers ces deux adjonctions animales, la chevelure semble associée à l'animalité.

En théorie, une substitution peut être localisée, par exemple sur la tête ou sur le bas du corps, ou encore généralisée. Le *garouda* représente une telle substitution généralisée: il est fait d'un corps humain dont on a conservé les bras et mains, mais dont la tête et les jambes ont été remplacées, respectivement, par une tête et des serres d'oiseau de proie; on a adjoint à ce corps humain une queue et des ailes d'oiseau de proie. En ce cas, l'orientation des opérations, c'est-à-dire la pondération à la sortie du mélange, est quasiment inversable: il s'agit non plus tout à fait d'une forme humaine modifiée, infléchie vers l'animal, mais d'une forme animale infléchie vers l'homme.

Enfin, le paraître d'un être peut être remplacé par un autre, son être demeurant le même. Cette substitution est effectuée soit en modifiant la modalité humorale d'une même divinité (paisible, semi-irrité, irrité); soit en modifiant une autre modalité⁵ (par exemple, Avalokiteshvara à deux bras, à quatre bras, à 1000 bras; les différents aspects de Padmasambhava pour une même modalité humorale [2002: 289-298]); soit, enfin, en occultant temporairement le paraître réel. Ainsi, l'histoire de plusieurs divinités mentionne qu'elles ont pris temporairement la forme même d'esprits démoniaques ou maléfiques particuliers pour mieux les subjuguer; c'est ce que firent Vajrapani, Vajrakilaya, Hayagriva, etc. (2002: 196).

CONCLUSION

C'est ainsi que se clôt ce qui constitue probablement la première analyse sémiotique d'un corpus de l'iconographie bouddhiste (tibétaine en l'occurrence). Le corpus a ainsi été envisagé dans une nouvelle perspective, résolument comparatiste, transformationnelle et générative. La méthode, inédite, se voulait un mélange de vieux et fidèles outils sémiotiques (ceux du Groupe μ), d'outils plus récents (ceux de la sémiotique tensive) et d'apports personnels (notamment la conservation et les différents niveaux

de types). À titre de précurseur (autoproclamé), nous réclamons l'indulgence du lecteur.

Nous avons vu que le corpus privilégie l'opération extensive d'adjonction et l'opération intense d'augmentation. C'est donc dire qu'il s'agit d'une sémiotique sous le signe de la tonicité plutôt que de l'atonie. Et l'on peut sans trop de risque affirmer que davantage de sémiotiques favorisent la tonicité plutôt que l'atonie. Au sein du bouddhisme même, des courants toniques et atones se rencontrent: par exemple la flamboyance du bouddhisme tibétain contraste avec l'épure zen. Dans le bouddhisme tibétain, trois *bodhisattvas* célestes représentent chacun l'une des grandes qualités de l'éveil: Manjushri, la sagesse; Avalokiteshvara, la compassion; Vajrapani, la puissance. La puissance, évidemment tonique, est au service de la compassion laquelle est guidée par la sagesse. Or, le fait fondamental de la sagesse est de reconnaître la vacuité de tous les phénomènes, incluant le soi même. La vacuité entretenant sans doute des relations affines avec l'atonie, on pourrait s'étonner de la prédominance de la tonicité dans le corpus. La vacuité n'est pas l'absence d'être, mais l'absence d'existence intrinsèque, c'est-à-dire sans interdépendance. Cette vacuité, qui peut être vue en définitive comme une forme atténuée d'être, aurait pu trouver une représentation privilégiée dans l'atonie, voire dans l'iconoclastie. Déjà, une certaine logoclastie est au fondement même de la logique bouddhiste. En effet, la cognition correcte du réel, ce qui est la sagesse, est au-delà (ou en deçà) de la pensée conceptuelle. Notamment, elle interdit de catégoriser sous l'une ou l'autre des quatre positions et propositions du tétralemme (ou des dix positions et propositions du carré sémiotique, voir Hébert, à paraître). On ne peut donc dire: cela est; cela n'est pas; cela est et n'est pas; ni cela est, ni cela n'est pas. L'une des voies possibles de l'atonie est celle de l'indiciarité: la chose, absente, est évoquée par le biais d'une autre chose en relation logique avec elle (comme la fumée est l'indice du feu inaperçu); c'est cette voie qu'a suivie le bouddhisme à l'origine:

Les plus anciens vestiges archéologiques de l'Inde nous prouvent que les premiers artistes bouddhistes ne représentaient jamais le Bouddha sous forme humaine. Il

ne semble pas, pourtant, qu'il ait existé une interdiction quelconque à ce sujet. Il est plus vraisemblable de penser que les premiers sculpteurs n'imaginaient pas possible qu'une image humaine puisse rendre compte des qualités « sur-humaines » du Maître. Aussi préfèrent-ils utiliser des symboles, employés encore aujourd'hui. La « roue du dharma » est le plus connu d'entre eux (souvent entourée de deux gazelles, symbolisant alors le premier sermon, dit à Bénarès, dans le « Parc aux gazelles »); on trouve aussi un trône vide ou un parasol (symboles de « royauté » spirituelle) ou encore l'empreinte d'un pied (marque « en négatif » de sa présence) portant jusqu'à 108 marques particulières. Les premières représentations humaines apparaissent [...] au I^{er} siècle avant notre ère [...] [P]ourtant, l'anthropomorphisme qu'adopte alors la statuaire ne peut pas être considéré comme une « humanisation » du Bouddha. La représentation n'a rien d'un portrait; elle relève bien plus d'une symbolique. Il semble d'ailleurs que les plus anciennes représentations « humaines » aient d'abord été réservées au seul « futur Bouddha », encore bodhisattva, comme si l'on considérait que, une fois parvenu à l'Éveil, celui-ci échappait toujours à toute représentation possible, comme il échappait à toute caractéristique humaine. Bien plus que le Bouddha, en tant que personne humaine, c'est la « bouddhité » – ou l'Éveil – que les artistes souhaiteront représenter.

(UBE, 2001; texte en ligne)

Or, la bouddhité est proprement inconcevable et donc en principe irreprésentable (par les mots, les images ou autrement), puisque, comme le dit ce texte de Dudjom Rinpoché, un éminent maître tibétain du XX^e siècle, « rien n'est vu »:

Demeure détendu dans la nature de l'esprit non fabriquée./ En regardant, rien n'est vu; /Ne rien voir est en fait voir la conscience nue: /Qui n'est autre que le bouddha Kuntu Zangpo [Samantabhadra]. (2005: 92; notre traduction)⁶

NOTES

1. La délétion (ou suppression) dans l'occurrence d'un sème présent dans le type a pour effet de produire pour ce sème un état intermédiaire entre présence et absence, soit la virtualisation (d'un sème inhérent plus précisément).
2. Nous remercions les éditions Claire Lumière (<http://www.clairelumiere.com/>) pour leur gracieuse autorisation de reproduire les illustrations du livre. Dorénavant, les renvois à l'ouvrage de Sèngué seront simplement suivis de l'année de publication et des numéros de pages mis entre parenthèses.
3. Tcheuky Sèngué indique que Rahula possède neuf visages (2002 : 367), ce qui exclut le dixième visage, ventral. Mais il nous semble pourtant qu'il s'agit bel et bien d'un vrai visage et non pas du dessin d'un visage sur la chair de la divinité. Sans doute le décompte traditionnel des visages est-il ici pris en compte.
4. Nous considérerons que « Kirtimukha » est le nom d'un être unique, un nom propre donc; mais que « makara » est un nom commun, qui désigne donc une classe d'êtres (d'où la minuscule).
5. Une autre série modale distingue les divinités éveillées en fonction du « corps » particulier (parmi les trois corps qu'elles possèdent) dans lequel elles sont représentées: en nirmanakaya ou corps d'émanation (comme Sakyamuni); en sambhogakaya ou corps de gloire (comme l'immense majorité du corpus); en dharmakaya ou corps absolu (comme Samantabhadra). La ressemblance est frappante avec les trois personnes de la divinité chrétienne, mais on ne peut ici détailler, faute d'espace et surtout de connaissances théologiques, les points de comparaison et les différences.
6. "Rest at ease within the uncontrived nature of mind./By looking, nothing is seen;/Seeing nothing is actually to see naked awareness:/That itself is Buddha Kuntu Zangpo [Samantabhadra]."

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BEER, R. [2006]: *Les Symboles du bouddhisme tibétain*, Paris, Albin Michel.
- DUDJOM RINPOCHÉ [2005]: *Wisdom Nectar*, Ithaca, Snow Lion.
- GROUPE μ [1982]: *Rhétorique générale*, Paris, Seuil.
- HÉBERT, L. [2007]: « Le schéma tensif », *Dispositifs pour l'analyse des textes et des images. Introduction à la sémiotique appliquée*, Limoges, Pulim, 63-85;
- [à paraître]: « Sémiotique et bouddhisme. Carré sémiotique et tétralemme (catuskoti) », dans L. Hébert et L. Guillemette (dir.), *Performances et objets culturels*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- KLINKENBERG, J.-M. [1996]: *Précis de sémiotique générale*, Paris, Seuil.
- RASTIER, F. [1987]: *Sémantique interprétative*, Paris, PUF;
- [1989]: *Sens et Textualité*, Paris, Hachette.
- SÈNGUÉ, T. [2002]: *Petite Encyclopédie des divinités et symboles du bouddhisme tibétain*, s.l., Claire Lumière.
- UBE (Université bouddhique européenne) [2001]: « Texte 1. La sculpture anthropomorphe: une "humanisation" du Bouddha? », *Unité de cours 1: Le Bouddha Sakyamuni - module 2 - textes annexes*, Paris, UBE. En ligne: <http://www.bouddhisme-universite.net/CEL/UC1/module2/uc1-module2-annexes.htm> (page en accès filtré).
- ZILBERBERG, C. [2000]: « Les contraintes sémiotiques du métissage », *Tangence*, n°64, automne, 8-24;
- [2005]: *Éléments de sémiotique tensive*, Limoges, Pulim.