



HAL
open science

Les ancêtres et le disque dur. Visions d'iboga en Noir et Blanc

Julien Bonhomme

► **To cite this version:**

Julien Bonhomme. Les ancêtres et le disque dur. Visions d'iboga en Noir et Blanc. S. Baud, C. Ghasarian (dir.). Des plantes psychotropes. Initiations, thérapies et quêtes de soi, Imago, p.313-336, 2010. halshs-00801518

HAL Id: halshs-00801518

<https://shs.hal.science/halshs-00801518>

Submitted on 18 Mar 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Les ancêtres et le disque dur
Visions d'iboga en Noir et Blanc
Julien Bonhomme¹

Le 12 mars 2007, l'iboga est classé au tableau des stupéfiants par arrêté du Ministre de la Santé « en raison de ses propriétés hallucinogènes et de sa grande toxicité ». Cette décision fait suite au décès suspect d'un jeune toxicomane en juillet 2006 en Ardèche après que ce dernier a consommé une infusion d'iboga dans le cadre d'une « cure de désintoxication » organisée par une association qui propose également des stages de développement personnel. La Tabernanthe iboga est une plante arbustive d'Afrique centrale traditionnellement utilisée à des fins visionnaires dans le Bwiti, un rite initiatique du Gabon. Depuis quelques temps déjà, sa consommation se développe sur le sol français dans le cadre de divers stages ou cures souvent directement inspirés du Bwiti. Reposant notamment sur les supposées propriétés anti-addictives de l'iboga, cet engouement a pris suffisamment d'importance dans les dernières années pour attirer l'attention de l'Agence française de sécurité sanitaire des produits de santé, mais aussi de la Mission interministérielle de vigilance et de lutte contre les dérives sectaires. L'interdiction de l'iboga survient deux ans à peine après celle de l'ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*), une liane hallucinogène utilisée dans de nombreux chamanismes d'Amazonie occidentale, mais aussi dans le cadre de cures pour toxicomanes. L'interdiction de ces deux hallucinogènes végétaux s'inscrit dans la politique interventionniste des pouvoirs publics concernant les « drogues » et la consommation de produits psychotropes, les « sectes » et les nouveaux mouvements religieux, les « thérapies alternatives » et l'exercice illégal de la médecine. Elle témoigne également en creux de l'intérêt d'une frange de la population pour ces plantes psychoactives et pour les traditions religieuses dont elles dépendent.

Quels sont alors les contextes et les conceptions dans lesquels s'inscrivent ces usages occidentaux de l'iboga ? Cet article tâche d'apporter des réponses à cette question en esquissant une comparaison entre les usages occidentaux contemporains et les usages traditionnels dans le Bwiti². Ce regard comparatiste implique de s'abstenir de tout jugement

¹ Je tiens à remercier F. Berthomé et G. Delaplace pour leurs remarques constructives.

² Le corpus ethnographique de cet article repose sur des enquêtes de terrain menées depuis huit ans sur le Bwiti au Gabon. L'analyse des usages occidentaux de l'iboga s'appuie sur des témoignages recueillis par l'auteur au Gabon ou en France, mais aussi sur les très nombreux récits d'expériences disponibles sur Internet.

de valeur, et notamment de ne pas penser les usages européens ou américains comme un dévoiement de la tradition rituelle authentique, une « fausse monnaie spirituelle » : aussi agacé puisse-t-il être par certaines élucubrations New Age, l'anthropologue se doit de considérer les uns et les autres comme des faits socioculturels également dignes d'être pris au sérieux. Le comparatisme ne suppose en outre nul grand partage entre « eux » et « nous », nulle rupture radicale entre les initiés africains et les consommateurs occidentaux. Il s'agit moins d'opposer que d'articuler les différents contextes d'usage de l'iboga. Les usages occidentaux se construisent en effet dans un rapport, souvent explicite, aux usages initiatiques africains. Des réseaux transnationaux se sont ainsi progressivement constitués, rendant possible la circulation des acteurs, des substances, des conceptions et des usages entre l'Afrique, l'Europe et l'Amérique. Mais le travail de médiation de ces passeurs occidentaux ou africains n'aboutit pas à une dissolution de la différence culturelle. Ces allers-retours supposent également des opérations de traduction. Or, toute traduction est aussi une trahison. L'adaptation occidentale de l'iboga implique en effet toute une série de réinterprétations, de décalages et de « malentendus productifs »³. Usages africains et occidentaux de l'iboga sont donc pris dans des jeux de transformation. Pour étudier le syncrétisme chrétien à l'œuvre dans le Bwiti des Fang du Gabon, André Mary (1999) mobilisait la notion d'« entre-deux culturel ». Cet article propose un retournement symétrique de la perspective pour analyser les situations d'entre-deux culturel que supposent les usages occidentaux de l'iboga.

C'est le botaniste Henri Baillon qui identifie l'espèce *Tabernanthe iboga* en 1884 à partir d'un échantillon rapporté du Gabon. Son alcaloïde principal, appelé ibogaïne, est isolé en 1901, ce qui ouvre la voie aux études biochimiques et pharmacologiques. Les travaux scientifiques sont relancés en 1952 par la découverte que l'ibogaïne possède une structure chimique homologue à la sérotonine, un important neurotransmetteur cérébral. Entre-temps, un médicament à base d'extrait sec de racines d'iboga est apparu en 1939 sur le marché français sous le nom de Lambarène, en hommage à Albert Schweitzer et son hôpital installé à Lambaréné au Gabon. Il s'agit d'un « stimulant neuro-musculaire effaçant la fatigue, indiqué en cas de dépression, asthénie, convalescence, maladies infectieuses, effort physique ou intellectuel anormal à fournir par un sujet sain⁴. » Avant l'abandon de sa commercialisation à

³ M. Sahlins (1981) utilise le concept de « working misunderstanding » pour qualifier les effets inédits produits par des décalages d'interprétation en situation de contact interculturel. Il s'agit d'un concept non pas normatif mais simplement descriptif, dans la mesure où toute invention culturelle implique de telles réinterprétations.

⁴ Si l'iboga est un hallucinogène à forte dose, c'est un stimulant à faible dose. C'est pourquoi les initiés du Bwiti en consomment habituellement une pincée à chaque cérémonie afin de tenir éveillé toute la nuit.

la fin des années 1960, les sportifs en feront grand usage, si bien que la préparation pharmaceutique se retrouve classée parmi les produits dopants.

C'est dans ce contexte que survient un événement décisif qui transforme l'iboga en un objet « chaud » circulant dans différents réseaux et donnant matière à controverses. En 1962, l'un de ses amis chimiste offre de l'ibogaïne à Howard Lotsof, un jeune héroïnomane américain. Avidé d'expériences, il essaie cette nouvelle drogue. Après un long « trip », il se réveille en pleine forme, n'éprouvant plus aucune envie de prendre de l'héroïne. Déconcerté, il teste l'ibogaïne auprès d'autres toxicomanes : 5 des 7 sujets de l'expérience auraient abandonné pendant au moins 6 mois leur consommation de drogues, sans ressentir les symptômes habituels du manque. Lotsof devient alors un porte-parole convaincu de l'ibogaïne, s'acharnant à confirmer et promouvoir ses propriétés anti-addictives. Pendant son expérience, il aurait même entendu une voix lui annonçant sa vocation : « tu feras connaître l'ibogaïne au monde entier afin de le délivrer » (Beal & de Rienzo 1997 : 26). L'iboga fait ainsi son entrée dans le champ des drogues, mais pas selon la manière à laquelle on aurait pu s'attendre : l'iboga serait une drogue anti-drogue. Selon ses partisans, l'iboga aurait en effet le pouvoir d'interrompre la dépendance à diverses substances addictives (opiacés, cocaïne, amphétamines, alcool, nicotine). Ce serait en outre un véritable interrupteur de l'addiction, contrairement aux drogues de substitution⁵.

Lotsof sait que pour réussir dans son entreprise, il doit faire appel aux scientifiques. Il s'adresse ainsi au National Institute on Drug Abuse (NIDA) et à plusieurs laboratoires pharmaceutiques, qui restent sceptiques face à ce projet trop proche des expériences sur le LSD du mouvement psychédélique. La méfiance est d'autant plus vive que l'ibogaïne est entre-temps devenue interdite aux Etats-Unis (à la suite du LSD) et classée parmi les drogues par l'OMS (en 1967-68). Lotsof parvient tout de même à convaincre des scientifiques (pharmacologues, médecins, psychiatres) de travailler sur la molécule. Conscient des enjeux financiers, il dépose aux Etats-Unis entre 1985 et 1992 cinq brevets sur l'utilisation thérapeutique de l'ibogaïne pour soigner diverses formes d'addiction⁶. En 1986, il crée également une société, NDA International, chargée de la commercialisation d'une spécialité

⁵ Les recherches médicales qui, seules, pourraient apporter des preuves décisives, n'ayant à ce jour pas été menées à terme, il est impossible de se prononcer sur les propriétés anti-addictives de l'iboga. Mais il est au moins avéré que sa consommation n'entraîne elle-même aucune dépendance.

⁶ « Rapid method for interrupting the narcotic addiction syndrome » (1985), « Rapid method for interrupting the cocaine and amphetamine abuse syndrome (1986), « Rapid method for attenuating the alcohol dependency syndrome » (1989), « Rapid method for interrupting or attenuating the nicotine/tobacco dependency » (1991), « Rapid method for interrupting or attenuating poly-drug dependency syndromes » (1992). La formulation est de plus en plus prudente : le premier brevet est censé pouvoir mettre fin à toute toxicomanie ; les deux suivants précisent le type de produit concerné ; les deux derniers mentionnent en outre la possibilité que le traitement puisse ne faire qu'atténuer la dépendance sans y mettre véritablement fin.

pharmaceutique composée de gélules de chlorhydrate d'ibogaïne, appelée Endabuse. En 1987, il parvient à réunir à Paris le premier symposium international sur l'ibogaïne, rassemblant des scientifiques de diverses disciplines, dont un ethnologue français qui travaille sur le Bwiti au Gabon. La même année, il effectue un voyage au Gabon où il réussit à rencontrer le président Omar Bongo et son conseiller scientifique Jean-Noël Gassita, pharmacologue-pharmacien et fervent avocat de l'iboga. Omar Bongo lui aurait alors offert 40 kg de racines d'iboga comme « cadeau du Gabon à l'Amérique et au monde », avant de classer la plante au patrimoine national de son pays et de l'interdire à l'exportation.

Les laboratoires refusent de s'engager dans le projet de Lotsof tant que la démarche scientifique à suivre pour tout médicament n'aura pas été respectée : avant tout essai clinique, il faut procéder à des expérimentations sur modèle animal. A partir de 1989, des rats servent ainsi à étudier les effets biochimiques de l'ibogaïne sur les récepteurs cérébraux impliqués dans le syndrome de la dépendance toxicomaniaque. Selon les deux principales théories en concurrence, l'ibogaïne interromprait l'addiction en détruisant des cellules dans une zone du cervelet contrôlant les comportements compulsifs (son pouvoir thérapeutique serait donc lié à sa toxicité) ou bien en bloquant la capacité des drogues à stimuler la décharge dopaminergique dans le cerveau. Mais les scientifiques restent extrêmement méfiants envers le pouvoir hallucinogène de la molécule, ne prenant pas en compte dans leurs études le rôle des visions, qui n'est d'ailleurs tout simplement pas testable à partir du modèle animal. Ils élaborent même un alcaloïde de synthèse dérivé de l'ibogaïne mais ne possédant aucun effet hallucinogène. La coalition entre les scientifiques spécialistes de l'expérimentation animale et les anciens toxicomanes promoteurs de l'ibogaïne est donc structurellement bancal. Les uns s'intéressent aux effets biochimiques de la substance, alors que les autres insistent sur les effets psychologiques de la vision. Cette opposition reproduit une hésitation propre à la culture occidentale dans ses façons de considérer les produits psychotropes, hésitation qui recoupe la partition convenue entre corps et psychisme depuis l'avènement du naturalisme moderne et qui se traduit dans le champ de la toxicomanie par la distinction entre dépendance physique et dépendance psychologique (Pignarre 1999). Les recherches sous la houlette du NIDA sont finalement abandonnées en 1995, pour des raisons à la fois scientifiques, idéologiques et financières.

Les recherches scientifiques en bonne partie interrompues, ce sont alors les toxicomanes eux-mêmes qui clament l'efficacité thérapeutique de l'ibogaïne. Contestant le monopole scientifique de la vérité, ils s'érigent en experts selon le modèle des communautés d'utilisateurs du « self-help. » Émergent ainsi des associations comme INTASH (International

Addict Self-Help) ou ICASH (International Coalition for Addict Self-Help). Les expérimentations et centres de traitement « underground » se multiplient dans le monde. Ces « ibogain clinics » et autres « detox centers » ne sont pas forcément clandestins, dans la mesure où l'iboga n'est pas interdit dans tous les pays. Pour contourner l'interdiction états-unienne, des centres se créent ainsi dans les pays voisins : Lotsof débute en 1994 le traitement de toxicomanes par l'ibogaïne dans une clinique au Panama ; d'autres centres voient le jour à Saint-Kitts, au Mexique et au Canada. Des lieux s'ouvrent également en Europe : en France, en Grande-Bretagne, en Italie, en Slovénie et bien sûr aux Pays-Bas réputés pour la tolérance et le pragmatisme de leurs politiques publiques concernant les drogues. Les traitements portent autant sur la dépendance psychologique que physique. L'ibogaïne doit permettre de supprimer les symptômes physiques du manque et donc de faciliter chimiquement le sevrage (notamment aux opiacés). Mais tous les protocoles accordent également une place centrale aux visions : il s'agit avant tout d'une cure psychologique, d'une cure visionnaire et non d'un simple traitement chimique. Le centre de Saint-Kitts s'appelle ainsi « Healing Visions. » Cette façon d'envisager l'iboga donne lieu à une controverse concernant la classification de la substance. Ses promoteurs rejettent en effet le qualificatif « hallucinogène » : de leur point de vue, les visions ne sont pas de simples hallucinations⁷. Ils refusent ainsi le modèle « psychotomimétique » qui fait de l'expérience hallucinogène une psychose provoquée et temporaire. Ils lui préfèrent habituellement le qualificatif « psychédélique », terme inventé par le psychiatre Humphry Osmond et l'écrivain Aldous Huxley à propos du LSD, puis largement popularisé dans les années 1960. L'iboga serait en effet un révélateur du psychisme (selon l'étymologie de « psychédélique »). Cette insistance sur l'efficacité psychothérapeutique des visions constitue l'un des aspects essentiels des usages occidentaux de l'iboga.

Pour comprendre cet agrafage de l'iboga au dispositif psychothérapeutique, il nous faut évoquer la narco-analyse. Également appelée thérapie psycholitique ou psychédélique, la narco-analyse est une psychothérapie qui fait usage d'hallucinogènes comme adjuvants (Abramson 1967, Crocker & alii 1963, Grov 1975, Naranjo 1973). Née dans la première moitié du 20^e siècle, cette pratique a connu un vif regain d'intérêt après 1945 grâce à l'invention du LSD par le chimiste Albert Hoffmann. Cet engouement résulte également de l'influence sur le champ psychothérapeutique du mouvement de la contre-culture américaine

⁷ D'un point de vue phénoménologique, l'iboga ne provoque d'ailleurs pas que des hallucinations ou visions. Comme tous les psychotropes de la même classe, il induit des modifications de la perception (hallucinations visuelles et auditives, distorsion de la perception du temps, distorsion de la perception cénesthésique qui peut aller jusqu'au sentiment de dédoublement), mais aussi des modifications de l'humeur (avec des revirements labiles entre ravissement et angoisse) et des modifications de la pensée (troubles de l'attention, hallucinations verbales).

(notamment autour de Timothy Leary, ardent prosélyte du LSD). Administrées à différentes doses selon les protocoles, les substances psychoactives sont censées faciliter l'accès aux matériaux psychiques inconscients du patient : à faible dose par la facilitation des associations verbales ; à dose moyenne par la production d'une imagerie mentale sur le mode du rêve éveillé dirigé (oniro-analyse) ; à forte dose par une extériorisation plus spectaculaire (abréaction, régression). Catalyseurs du processus psychothérapeutique, les hallucinogènes permettraient ainsi une transformation du dispositif analytique classique, notamment un raccourcissement significatif de la cure. Traitant des troubles divers, la narco-analyse se focalise toutefois sur le syndrome de stress post-traumatique (post-traumatic stress disorder) : le psychiatre néerlandais Jan Baastians tente ainsi de soigner au LSD des rescapés des camps nazis (voir le témoignage de Yehiel De-Nur sous un nom de plume reprenant son matricule concentrationnaire Ka-Tzetnik 135633). Toutes sortes de produits sont employés par la narco-analyse : LSD, amphétamines, mescaline, harmaline, mais aussi ibogaïne. Dès les années 1960, le psychiatre chilien Claudio Naranjo utilise en effet l'ibogaïne comme adjuvant pour explorer l'inconscient de ses patients. Les cures à l'ibogaïne héritent alors directement du modèle de la narco-analyse. L'ibogaïne devient un outil pour l'introspection analytique ou bien un instrument pour revivre les traumatismes refoulés sous forme d'abréaction cathartique. Elle permet ainsi une « psychanalyse accélérée » : « C'est comme accomplir 10 ans de psychanalyse en 3 jours », selon la formule de Lotsof inlassablement reprise par tous les partisans de l'iboga.

Les usages occidentaux de l'iboga doivent également beaucoup à la subculture New Age, à laquelle la narco-analyse est d'ailleurs en partie liée. Cette mouvance se constitue dans les années 1960 au sein de la contre-culture contestataire en Amérique du Nord et en Europe, mais puise en réalité dans les traditions ésotériques du 19^e siècle (spiritisme et théosophie notamment) et dans l'accommodation occidentale des religions orientales (bouddhisme tibétain et zen notamment) (Vernette 1993). La culture New Age se situe au croisement du psychothérapeutique et du religieux, inventant de nouveaux liens entre ces deux champs. Elle est ainsi très liée à l'univers « psy » et à la prolifération de psychothérapies alternatives, tel le rebirth ou la thérapie primale. L'idée maîtresse, que l'on retrouve par exemple dans le **Human Potential Movement** du Esalen Institute en Californie, est celle du « développement personnel », c'est-à-dire d'une transformation de soi par l'éveil de l'esprit et l'élargissement de la conscience. Il s'agit ainsi d'une conception résolument optimiste de l'individu qui peut devenir maître de lui-même à travers une action volontaire (Ghasarian 2002).

Sur le plan religieux, le New Age se caractérise par une approche en terme de « spiritualité » qui procède d'une critique des religions instituées (Hervieu-Léger 2001). La primauté est en effet donnée à l'expérience spirituelle personnelle contre l'autorité religieuse des Églises. Née au sein d'une frange du protestantisme nord-américain, cette conception très individualiste de la religion est reprise par toute la psychologie de l'expérience religieuse depuis William James (1906), source d'inspiration pour les milieux New Age. L'un des traits récurrents de ces expériences spirituelles, qui empruntent beaucoup aux traditions mystiques chrétiennes et orientales, est alors le sentiment d'harmonie cosmique que nombre de consommateurs occidentaux d'iboga disent, eux aussi, ressentir. La spiritualité constitue ainsi la pièce maîtresse de l'anthropologie New Age, conception « holiste » de l'homme reposant sur la trinité « Body, Mind, Spirit. » Ces trois dimensions de la vie humaine sont pensées comme inséparables (d'où la critique de la biomédecine accusée de ne soigner que le corps au détriment de l'esprit). Cet enchaînement ternaire se retrouve explicitement dans les différentes variantes des cures d'iboga : une faible dose permettrait le sevrage physique de l'addiction ; une dose moyenne, une exploration psychologique du problème ; une forte dose, une expérience spirituelle transformant radicalement la vie du toxicomane.

Valorisant l'exotique supposé plus « authentique », la spiritualité New Age passe également par des emprunts, souvent approximatifs, aux traditions chamaniques (notamment amérindiennes). Ces emprunts s'appuient sur les travaux d'anthropologues, très contestés au sein de la profession mais abondamment cités dans les milieux New Age : ainsi Carlos Castañeda sur l'usage chamanique du peyotl (*Lophophora williamsii*) au Mexique, ou encore Michael Harner et Jeremy Narby sur l'usage chamanique de l'ayahuasca en Amazonie occidentale. Ces réinterprétations ont donné naissance à un néo-chamanisme en Amérique du Nord et en Europe. Les hallucinogènes végétaux occupent alors une position clef au sein de ce dispositif. Selon une hypothèse très controversée (et à dire vrai difficilement vérifiable) défendue par certains anthropologues comme Weston La Barre ou R. Gordon Wasson, l'usage d'hallucinogènes végétaux serait en effet à l'origine d'un chamanisme paléolithique qui constituerait le fonds préhistorique de toutes les religions humaines. La consommation de ces substances offrirait alors aux Occidentaux l'accès à une expérience religieuse authentique car primitive. Les hallucinogènes sont par conséquent rebaptisés « enthéogènes » (« qui engendrent Dieu de l'intérieur ») (Wasson & alii 1986). Selon une conception ésotérique, l'expérience visionnaire est vécue comme une expérience mystique : elle ouvre les portes de la perception pour révéler le monde tel qu'il est vraiment, ôtant les œillères imposées par la civilisation moderne. Dans ce contexte, un nouveau mouvement religieux utilisant l'ibogaïne

comme saint sacrement est officiellement enregistré en 1999 en Slovénie : Sakrament Prehoda ou Sacrament of Transition⁸. Même si les organisateurs se font appeler prêtres (ou IBOkybernetes), il s'agit toutefois moins d'une Eglise (avec dogme, calendrier liturgique et fidèles) que de stages de développement personnel et spirituel.

Si la mouvance New Age est centrée autour de quelques idées maîtresses (la spiritualité, le développement personnel), elle se décline en réalité en une infinité de variantes. Il s'agit d'une culture éclectique très émiettée : une nébuleuse et non un groupe constitué. Pragmatiques dans leurs manières de faire et tolérants dans leurs manières de croire, les adeptes du New Age pratiquent en effet un syncrétisme débridé, empruntant à de multiples traditions religieuses, conceptions scientifiques ou parascientifiques, systèmes thérapeutiques. Les croyances étant largement déconnectées de l'appartenance à un groupe, chacun est libre de se « bricoler » son propre bagage spirituel en piochant au gré des lectures, séminaires, stages et autres forums virtuels. Le réseau Internet est en effet devenu un haut lieu de ce marché libéralisé et mondialisé des spiritualités. La communication en réseau virtuel favorise en effet la « mobilité religieuse » propre au New Age et à tous les bricolages syncrétiques (Capone 1999). L'engouement récent pour l'iboga doit ainsi beaucoup à la multiplication de sites Internet entièrement dédiés au sujet – on en compte plusieurs dizaines de toute origine. Ces sites dispensent de l'information sur l'iboga et ses usages, mais la plupart proposent en outre l'organisation de véritables cures ou initiations. Ils sont souvent traduits en plusieurs langues (l'un dispose même d'une version en espéranto) et renvoient les uns aux autres par des hyperliens. C'est ainsi que s'est progressivement créée une communauté virtuelle de l'iboga, au sein de laquelle s'échangent et se forgent les croyances et les théories. Les consommateurs d'iboga peuvent alors puiser librement dans ce fonds commun d'inspiration New Age, mêlant des références au Bwiti, au chamanisme amérindien, au livre tibétain des morts, au channelling, aux chakra ou au corps astral pour donner sens à leur propre expérience visionnaire.

Lorsqu'il découvre l'iboga au début des années 1960, Lotsof ignore que la plante est utilisée dans un rite au Gabon. L'iboga entre donc dans la culture occidentale avant le Bwiti. C'est dans les années 1970-80 que les promoteurs de l'ibogaïne découvrent l'existence de cette tradition initiatique, notamment à travers la lecture des travaux anthropologiques qui commencent justement à paraître sur le sujet. L'anthropologue américain James Fernandez

⁸ Il y est dit que lors de la Cène, Jésus aurait consommé un mélange d'ibogaïne, de cannabis et de Peganum harmala.

effectue des enquêtes de terrain au Gabon en 1959-60 et publie dans les années suivantes. Son article « Tabernanthe Iboga : Narcotic Ecstasy and the Work of the Ancestors » paru en 1972 aura un fort retentissement parmi les adeptes occidentaux de l'iboga. En France, Otto Gollnhofer, Roger Sillans et Stanislaw Swiderski publient sur le sujet à partir de 1965 (Georges Balandier publie également une étude dès 1955 mais passe très vite sur le rôle de l'iboga). Les anthropologues ont ainsi joué un rôle important dans le processus d'assimilation occidentale du Bwiti : tantôt directement impliqués, tantôt enrôlés bien malgré eux, ils sont en tout cas souvent lus, cités et sollicités⁹. Spécialiste de la traduction interculturelle, l'anthropologie est en effet elle-même partie prenante du travail de réinterprétation (même si elle entend contrôler autant que possible ses propres réinterprétations dans un cadre analytique précis)¹⁰.

Au retour de leur voyage au Gabon, Lotsf et son acolyte Bob Sisko se plongent ainsi dans la littérature anthropologique sur le Bwiti et décident d'intégrer la dimension rituelle dans leur protocole thérapeutique, s'aliénant alors encore un peu plus les scientifiques travaillant sur l'ibogaïne. Sisko réinterprète même sa propre expérience avec l'ibogaïne comme une rencontre avec le Bwiti et prophétise : « Le Bwiti vivra désormais à travers des milliers de junkies et de toxicos » (Beal & Rienzo 1997 : 124). Largement reprise dans les différents centres de traitement, cette ritualisation de la cure va en appui de la dimension spirituelle accordée à l'expérience. Cette insistance sur le contexte d'usage (« set and setting ») est une préoccupation récurrente du mouvement psychédélique, soucieux d'inventer des cadres favorables à l'expérience hallucinogène. La démarche participe ainsi d'une critique de la médicalisation des traitements : comme le déclare Nico Adriaans, l'un des principaux acteurs de la scène néerlandaise, « je ne crois pas au dispositif clinique. Nous devrions conserver le rituel dans cette affaire » (Beal & Rienzo 1997 : 106). Peu importe alors que les emprunts au Bwiti soient la plupart du temps vagues et ténus. Dans l'un des groupes néerlandais, le protocole est ainsi le suivant : « Nous nous présentons en tant que Maman et Papa Iboga, parce que le toxicomane est comme un enfant qui s'apprête à naître. La veille du traitement, nous lui parlons du rituel africain, afin qu'il sache bien ce qu'il va subir. Nous leur expliquons que les Africains utilisent l'iboga pour faire passer les gens à l'âge adulte et les rendre plus responsables. Et nous leur disons que c'est ce que nous faisons également :

⁹ Je reçois ainsi de nombreux courriels de personnes cherchant des conseils pour se faire initier au Bwiti ou pour approfondir le sens de leur récente expérience avec l'iboga. J'ai également été sollicité pour témoigner en faveur de l'iboga et éviter son interdiction légale. Refusant (peut-être à tort) de mélanger travail scientifique et intervention directe dans le champ, je donne rarement suite à ces demandes.

¹⁰ La réinterprétation anthropologique consiste donc à mettre explicitement au jour les réinterprétations, souvent subreptices, des acteurs.

rendre la personne plus responsable afin qu'elle puisse contrôler les drogues au lieu d'être contrôlée par elles » (Beal & Rienzo 1997 : 104). On procède ensuite à la destruction symbolique de l'attirail du toxicomane (seringues, cuillers). Dans la pièce qui sert de lieu de traitement, deux portes sont en outre décorées d'une lune et d'un soleil, symboles ubiquitaires du Bwiti. La nouvelle dimension « africaine » des traitements à l'ibogaïne attirent alors l'attention de certains mouvements noirs-américains (Black Coalition on Drug, African Descendants' Awareness Movement) prompts à rapprocher quête de guérison et quête d'identité.

La redécouverte du Bwiti a ainsi permis de créer de nouveaux liens au sein de la communauté cosmopolite de l'iboga. En effet, à côté des groupes issus de la mouvance psychédélique américaine, il existe une autre filière de l'iboga, franco-gabonaise. Il s'agit des Blancs initiés au Bwiti alors qu'ils sont expatriés au Gabon (le plus souvent des Français, le pays ayant été une colonie française jusqu'en 1960). Initiés par des Gabonais, certains deviennent à leur tour initiateurs, relais décisifs pour attirer de nouvelles recrues occidentales¹¹. Le premier Blanc initié l'a très certainement été du temps de la colonie ; mais c'est seulement dans les années 1980 que le phénomène prend de l'ampleur à la faveur de l'ouverture du Bwiti, notamment en milieu périurbain parmi les Fang, alors que le rite initiatique était longtemps resté très fermé et secret (voire clandestin dans les périodes de persécution politique et missionnaire). Ces premiers initiés français ont donc d'abord découvert le Bwiti et n'ont été sensibilisés que plus tard aux thèses américaines sur les propriétés anti-addictives de l'iboga, notamment par le biais d'Internet. Toujours est-il qu'aujourd'hui les deux mouvances convergent en bonne partie : les croyances se recourent, les pratiques parfois aussi, et certains acteurs servent de passeurs d'un milieu à l'autre. De nombreux lieux de traitements ont ainsi émergé en France et au Gabon (et dans une moindre mesure au Cameroun et en Guinée équatoriale), appuyés sur des sites Internet qui – fait révélateur – mentionnent tous l'usage anti-addictif de l'iboga. Les initiateurs sont aussi bien des Français vivant encore au Gabon ou retournés en France que des Gabonais officiant en France ou dans leur pays. Un certain nombre d'initiateurs gabonais ont en effet compris le profit, symbolique et financier, qu'ils pourraient retirer de ce tourisme initiatique émergent. Français et Gabonais exercent alors souvent en tandem : les premiers recrutent les candidats à l'initiation, les seconds garantissent l'authenticité africaine du rituel. De véritables circuits initiatiques se mettent ainsi en place : les Occidentaux sont pris en charge depuis leur arrivée

¹¹ Les principaux acteurs de ce réseau sont Gérard Sestier (en France) et Hugues « Tatayo » Poitevin (au Gabon). Initié en 1979 au Disumba Fang, authentique connaisseur des choses rituelles, ce dernier est partisan d'un Bwiti « éclectique » et a fait initier de très nombreux Blancs (Laval-Jeantet 2005).

à l'aéroport de Libreville jusque dans les villages à l'intérieur du pays où ils sont initiés.

Avec l'incorporation du Bwiti, le traitement à l'ibogaïne se fait « initiation » et instaure un rapport à l'Afrique qui était absent des premières expérimentations américaines ou néerlandaises. C'est évident pour les Blancs qui partent se faire initier au Gabon et participent directement aux cérémonies d'une grande densité esthétique et émotionnelle. Mais c'est également vrai d'Occidentaux pourtant amenés à consommer l'iboga dans un cadre plus neutre. Ainsi ce toxicomane qui reçoit un traitement à l'ibogaïne dans une chambre d'hôtel d'Amsterdam en 1989 : il entend les battements de tambours africains, se voit cheminer au cœur de jungles ténébreuses et finit par rencontrer un Pygmée. Après son expérience, il déclare se sentir intensément lié aux Noirs. Ces visions de Noirs par les Blancs sont intéressantes car elles font écho aux apparitions de Blancs qui peuplent les visions des initiés gabonais. Les visions d'iboga reflètent ainsi l'imaginaire symétriquement désirable de l'autre : la modernité occidentale (ses villes, ses Blancs en costume et ses richesses) pour les initiés africains, l'Afrique sauvage (ses forêts vierges, ses traditions immémoriales et ses Pygmées) pour les Occidentaux.

Afin de mieux saisir les ressorts de l'adaptation occidentale du Bwiti, il nous faut préciser les usages initiatiques de l'iboga au Gabon. Le Bwiti comporte en réalité différentes branches qui accordent une place variable à l'expérience visionnaire. Il a en outre connu diverses transformations depuis le début du 20^e siècle. Branche mère du rite initiatique, le Bwiti Disumba provient des Mitsogo, population du centre du Gabon. Il était déjà bien implanté au milieu du 19^e siècle lorsque Paul du Chaillu explora pour la première fois la région. C'est un rite de passage obligatoire qui consacre l'intégration des garçons à la communauté des hommes. Le novice doit avaler une dose massive d'écorces râpées des racines de l'iboga, parfois surnommée « bois sacré. » L'épreuve est pénible, ne serait-ce que du fait de l'effroyable amertume et du pouvoir émétique de la plante (c'est pourquoi à l'état naturel l'iboga ne saurait faire l'objet d'un usage « récréatif »). Un miroir sert souvent de support à la vision : le novice doit fixer toute la nuit durant un miroir dans lequel il voit apparaître diverses scènes. Pendant tout le rituel, les initiateurs scrutent ses réactions (vomissements, perte de conscience, ataxie, température du corps, anesthésie, pouls) afin d'éviter les accidents. L'iboga permet aux néophytes d'accomplir un voyage au pays des ancêtres à la rencontre de divers personnages mythiques. L'expérience est en effet conçue comme une mort temporaire rendant possible la communication entre les vivants et les ancêtres. Le scénario visionnaire est censé être invariable : les novices parcourent le même

chemin que leurs aînés et peuvent ainsi vérifier de leurs propres yeux la validité du savoir légué par les ancêtres. Cette stéréotypie est rendue possible par la théâtralisation de l'expérience (on joue des scènes de mimes avec des marionnettes devant les novices gavés d'iboga) mais aussi par la réinterprétation des visions par les initiateurs. Tout est donc orienté vers la vision conventionnelle du Bwiti, les éléments idiosyncrasiques étant jugés sans véritable importance (Gollnhofer 1973, Gollnhofer & Sillans 1976). Les visions d'iboga sont ainsi assujetties aux contraintes de l'enseignement initiatique. Elles permettent d'arrimer l'expérience personnelle des novices à la mythologie collective. Mais l'essentiel du savoir initiatique ne provient pas directement d'elles, mais des aînés qui contrôlent l'accès à la connaissance, celle-ci étant divulguée parcimonieusement pendant les années qui suivent l'initiation.

Autour de 1910, à la faveur des contacts interethniques dans les chantiers forestiers, les Fang empruntent le Bwiti aux Mitsogo en lui donnant une orientation syncrétique et prophétique (Fernandez 1982, Mary 1999). Dans le Bwiti Fang, à la vision des ancêtres s'ajoute alors la rencontre avec les héros chrétiens (notamment Jésus, Marie et Saint Michel). L'expérience visionnaire y représente une anticipation du paradis et de la promesse de salut offerte par le christianisme. Le Bwiti Fang est en outre marqué par un desserrement des contraintes de l'enseignement initiatique au profit de la révélation prophétique. Le savoir initiatique, jusque-là très encadré, s'infléchit alors en un savoir mystique, plus personnel, ce qui conduit à la multiplication des églises prophétiques. Dans la seconde moitié du 20^e siècle, le Bwiti Fang s'est hybridé avec l'Ombwiri, un rite thérapeutico-religieux originaire des Myènè, population de la côte occidentale du Gabon. Les visions d'iboga sont alors mises au service de la découverte de l'origine de l'infortune (Swiderski 1981). Quête de salut et quête de guérison se retrouvent ainsi associées : les « églises » du Bwiti se transforment en « cliniques ».

Cet infléchissement thérapeutique se retrouve dans le Bwiti Misoko, branche originaire du centre du pays comme le Disumba dont il est issu. Alors que le Disumba connaît aujourd'hui une période de stagnation voire de régression, le Misoko est en pleine expansion depuis les années 1980, se répandant dans tout le Gabon, aussi bien en ville que dans les villages. Dirigé par les devins-guérisseurs nganga, le Misoko est tout entier orienté vers la recherche de la guérison (Bonhomme 2005). Les novices sont avant tout des « malades » venus chercher dans l'iboga la solution à leurs malheurs. Les visions ont donc tendance à s'individualiser, puisqu'elles collent au plus près à l'expérience personnelle. S'il n'y a pas de scénario prescrit comme dans le Disumba, il n'en reste pas moins que les récits visionnaires

manifestent une certaine uniformité. Les visions sont ainsi centrées sur la découverte de l'origine de l'infortune, notamment du parent sorcier qui en est supposément le responsable, puis sur la délivrance du malheur, qui passe habituellement par des représailles imaginaires contre le persécuteur. La vision est ainsi une mise en scène du malheur et de la conflictualité sociale dans laquelle il s'inscrit. Même si la poursuite éventuelle d'une carrière rituelle soumet les adeptes à un enseignement initiatique contrôlé par les nganga (de manière bien plus stricte que dans le Bwiti Fang), le Misoko se distingue en définitive par un recours plus individualiste et instrumental à la vision.

Le Bwiti a ainsi connu au cours du dernier siècle une série de transformations qui ont modifié la place de la vision dans le dispositif initiatique. Comme l'écrit A. Mary (2005 : 101), « l'expérience de la vision se révèle être le creuset des recompositions passées et en cours. » La vision a en effet tendance à être décrochée du savoir initiatique détenu par les aînés, pour s'infléchir en un savoir mystique qui est à lui-même sa propre fin. Ce processus d'individualisation du recours visionnaire s'accompagne en outre d'un très net infléchissement thérapeutique : la vision s'inscrit de plus en plus dans une recherche de guérison du malheur individuel. Or, c'est justement sur la base de ces transformations à l'œuvre sur le terrain gabonais lui-même qu'a pu se faire l'adaptation occidentale du Bwiti. Un jeu de transformations successives a ainsi permis d'opérer le passage graduel de la vision conventionnelle et encadrée du Bwiti Disumba à la quête visionnaire de soi dans laquelle s'engagent de plus en plus d'Occidentaux (voir tableau). Si cette quête de soi constitue le centre de gravité des usages occidentaux de l'iboga, ceux-ci se déclinent toutefois au pluriel : du stage de développement personnel à la cure de désintoxication en passant par l'initiation exotique, ils octroient ainsi une place variable à la recherche de guérison ou à l'expérience mystique (c'est pourquoi ces catégories sont avant tout des types-idéaux).

Bwiti Disumba	Quête des ancêtres	Ancêtres	Religion
Bwiti Fang	Quête du salut	Dieu	
Bwiti Misoko	Quête de guérison	Sorcier	↓
Cure à l'iboga	Quête de soi	Ego	Guérison

De ce jeu de relais et de transformations se dégage une série de correspondances entre le Bwiti gabonais et les cures occidentales à l'iboga. Comme le précise l'un des sites de ce qu'on pourrait appeler le Cyberbwiti : « Depuis des années, nous, Européens et Africains ayant fait le voyage d'Eboga, étions arrivés à la conclusion que le culte Bwiti, quel qu'il soit

– mitsogho ou fang, syncrétique ou non – était le soin de l'esprit perpétuellement réadapté aux nouveaux imaginaires mythologiques nés de la mixité des cultures. » Ainsi, les schèmes de la renaissance et de la purification initiatiques, omniprésents dans le Bwiti, sont également mobilisés dans les contextes occidentaux. L'épreuve de l'iboga y est en effet souvent comparée à une « expérience de mort imminente » (near-death experience), notion élaborée à partir des récits de réveil de coma et intégrée dans la spiritualité New Age. Les cures de désintoxication insèrent cette expérience dans un schéma thérapeutique : il s'agit de faire mourir le toxicomane pour faire renaître un nouvel individu débarrassé de ses addictions. Les organisateurs jouent d'ailleurs sur les mots pour mettre en avant cette renaissance par l'iboga(ïne) : « I am BORN aGAIN » ou « IBEGIN AGAIN. » Le jeu de mots fait directement écho à un aspect central de la culture protestante américaine : l'expérience des « born again » qui associe conversion religieuse et régénération spirituelle. J. Fernandez (2001) note d'ailleurs que la métaphore initiatique de l'individu désorienté qui « trouve son chemin » grâce aux visions d'iboga correspond tout aussi bien à l'esprit des cures occidentales. Celles-ci reposent ainsi sur une série de convergences avec le Bwiti, notamment dans ses versions Fang et Misoko qui mettent l'accent sur l'expérience du salut et de la guérison : l'épreuve de la vision rouvre l'horizon du futur et permet une renaissance de l'individu.

Le thème initiatique de la rencontre avec les ancêtres a également été réinterprété et intégré dans les contextes occidentaux. L'iboga permettrait d'avoir accès non seulement à sa propre psyché individuelle, mais également à la « mémoire génétique ancestrale » supposément stockée dans l'ADN. Comme l'affirme l'un des consommateurs d'iboga, « tu as accès à l'information stockée dans tes propres archives héréditaires. Tu rencontres tes ancêtres. » En effet, l'iboga « transforme les circuits sérotoninergiques et cholinergiques en une entité stéréoscopique sur-amplifiée, capable d'inspecter la mémoire ancestrale dans le matériel génétique extra-nucléaire de vos cellules : Les ancêtres » (Beal & Rienzo 1997 : 121). Selon Geerte Frenken, l'un des partisans néerlandais de l'iboga, l'expérience de la vision constituerait ainsi un « voyage au sein de son propre ADN. » Popularisée par Jeremy Narby (1995), cette conception de l'expérience hallucinogène s'inspire des spéculations jungiennes (déjà teintées d'occultisme) concernant les archétypes et l'inconscient universel, en les réinterprétant à partir de bribes mal agencées de biologie génétique, de neurosciences et de théorie de l'évolution. Ce recyclage des ancêtres dans les conceptions occidentales de l'expérience hallucinogène illustre un trait typique de la culture New Age : l'association d'un imaginaire scientifique et d'un imaginaire primitiviste. Le New Age repose en effet sur la recherche obsessionnelle – ou plutôt l'invention – de convergences entre théories scientifiques

et traditions religieuses exotiques (Champion 1993).

En jouant sur ces correspondances, les initiateurs gabonais des réseaux du Cyberbwiti ont parfaitement su adapter leurs discours et leurs pratiques aux attentes culturelles de leurs nouveaux clients européens ou américains qui conçoivent avant tout l'initiation comme une quête de soi, expérience spirituelle au service de la guérison ou du développement personnel¹². Cette adaptation est en outre facilitée par la pénétration du New Age en Afrique (Simon 2003). Dans les milieux du Bwiti urbain et lettré, cette influence est déjà ancienne, comme en témoigne la publication dès 1952 de *La Bible secrète selon les Noirs*, un curieux livre sur le Bwiti mêlant tradition africaine et occultisme occidental, écrit par Prince Birinda de Boudiéguay, un Gabonais ayant côtoyé les surréalistes français. Aujourd'hui, le meilleur exemple de ces passeurs est certainement Mallendi, un jeune nganga expatrié en France où il vivait de ses talents d'initiateur jusqu'à l'interdiction de l'iboga et qui a co-signé l'un des premiers livres de promotion du « bois sacré » à destination du public français (Ravalec & alii 2004)¹³. Mallendi moule son discours sur l'initiation dans le schéma psychothérapeutique occidental, reprenant littéralement le credo de Lotsof : « Quelqu'un pourra faire en trois jours l'équivalent d'une psychanalyse de plusieurs années » (Ravalec & alii 2004 : 115). Il sait en outre habilement mettre en avant le supplément spirituel apporté par le rite africain : « Les traitements occidentaux à l'ibogaïne se limitent à la désintoxication physique. Alors que l'iboga et l'accompagnement qui va avec amènent une désintoxication psychologique en permettant à la personne dépendante de comprendre certains points de sa vie qui l'ont emmenée vers la drogue » (Ravalec & alii 2004 : 118)¹⁴. Cette valorisation de la plante à l'état naturel par rapport à la molécule sert en fait à reproduire à un autre niveau la hiérarchie entre le spirituel et le physique. Cela s'accompagne d'une représentation primitiviste du Bwiti dont l'origine est invariablement attribuée aux Pygmées, ce qui correspond bien à la quête exotique de l'authenticité propre au New Age¹⁵.

C'est ainsi l'iboga et l'expérience de la vision qui ont assuré le succès occidental du

¹² Certains initiateurs proposent ainsi un edika (mets rituel) végétarien aux Occidentaux, pour s'adapter à leur régime alimentaire, mais aussi pour gommer la symbolique sacrificielle du Bwiti (l'animal étant le substitut symbolique d'une victime humaine sacrifiée par les initiés).

¹³ L'écrivain Vincent Ravalec y décrit sa propre expérience de l'iboga en s'adressant directement au lecteur, comme si ce dernier était lui-même en train de la vivre – effet rhétorique qui illustre bien l'ambition du livre.

¹⁴ Il est notable que les réseaux américains insistent plutôt sur l'ibogaïne, les réseaux franco-gabonais sur l'iboga.

¹⁵ L'usage de l'iboga pourrait effectivement être d'origine pygmée ; mais le Bwiti en tant que culte provient très certainement des agriculteurs sédentaires. Cela dit, cette attribution du Bwiti aux Pygmées se retrouve également très largement au Gabon.

Bwiti par rapport aux nombreux autres rites initiatiques du Gabon¹⁶. Mais c'est également autour de la vision que le rite gabonais et les cures occidentales divergent : au-delà des correspondances, il y a en effet une série d'écarts significatifs entre eux. Dans le Bwiti, la vision occupe une place centrale mais pas exclusive, alors qu'elle constitue l'enjeu exclusif des cures occidentales. Au Gabon, la vision ne constitue en effet que la première étape d'un long parcours initiatique de plusieurs années. Les cures occidentales se résument au contraire à l'expérience de la vision : c'est la prise d'iboga qui concentre tous les enjeux. Cette psychanalyse « accélérée » s'inscrit ainsi dans une temporalité bien plus courte que la temporalité initiatique. Dans le Bwiti, la vision reste en outre subordonnée au savoir initiatique des aînés (même si ces contraintes ont parfois tendance à se relâcher). Bien qu'individuelle, l'expérience de la vision débouche ainsi sur la reconnaissance d'une hétéronomie dans l'accès au savoir. L'initiation réaffirme l'autorité des aînés sur les cadets, alors que les cures occidentales laissent le patient libre face à sa propre expérience. En contexte occidental, la vision individuelle occupe en effet une place plus importante car plus autonome : elle permet l'accès à un savoir mystique personnel.

Cette survalorisation de la vision personnelle va de pair avec une survalorisation de l'iboga. Puisque les cures occidentales font entièrement l'économie de l'enseignement initiatique, c'est alors la plante elle-même qui est censée être au principe du savoir mystique. Cette posture conduit à un effacement du Bwiti (en tant que tradition prise en charge par un groupe) au profit du « bois sacré ». Cela se retrouve jusque dans les titres des publications : alors que les travaux des anthropologues portent explicitement sur le Bwiti, la littérature d'inspiration psychothérapeutique ou New Age porte plutôt sur l'iboga (Beal & de Rienzo 1997, Laval-Jeantet 2006, Navarro 2007, Ravalec & alii 2004). Les auteurs parlent ainsi d'initiation à l'iboga et non d'initiation au Bwiti. Trait typique de la conception occidentale des psychotropes, ce véritable fétichisme de la substance est également partagé par les adversaires de l'iboga. Le président de l'association Psychothérapie Vigilance accuse ainsi l'iboga et l'ayahuasca d'être des « substances sectoïdales », postulant un déterminisme caricatural entre un produit végétal et un type de groupement social¹⁷.

Dans le Bwiti, les visions doivent être racontées à l'assemblée des initiateurs, puisque ce sont des messages qui concernent potentiellement tout le groupe. Le novice n'est pas laissé en paix car on attend de lui qu'il fasse des révélations publiques. Les initiateurs (du Misoko

¹⁶ Ainsi, peu de Blancs viennent au Gabon pour se faire initier au Mwiri, un rite de passage qui repose non sur la vision mais sur la brimade des novices !

¹⁷ Guy Rouquet, « Ayahuasca, iboga, même combat », Psychothérapie Vigilance, 7 août 2006.

notamment) dirigent donc littéralement les visions du novice. Dans la plupart des cures à l'iboga, les thérapeutes interviennent au contraire le moins possible, laissant le patient tout absorbé dans ses visions. La vision est ainsi conçue comme une expérience intime qui nécessite un recueillement du patient en lui-même. Cette différence dans l'encadrement de la vision engendre alors parfois des malentendus culturels lorsque des Occidentaux sont initiés au Bwiti. Un journaliste américain parti se faire initier au Gabon raconte ainsi son malaise face à l'absence d'intimité due au caractère directif et intrusif des initiateurs : « Le Bwiti avertit que je devais raconter mes visions à haute voix. Je n'étais pas du tout préparé à cela. Je m'attendais à ce que tout ce que je vois ne concerne que moi. Mais le Bwiti voyait d'un fort mauvais œil mes idées sur l'intimité. "Tout ce que tu vois doit être partagé", avisa le roi. "Tu pourrais avoir un message pour la tribu." J'ai donc décrit mes visions, aussi indigestes soient-elles, à Papa Simone ; et il les a interprétées pour moi¹⁸. » Pour satisfaire des Occidentaux réticents à supporter « une discipline et une hiérarchie d'un autre âge », les initiateurs s'efforcent alors de promouvoir un Bwiti « sans interdits et sans obligations », qui diffère sensiblement de la tradition initiatique.

L'initiation au Bwiti débouche en outre sur l'inscription du novice dans un nouveau groupe : la communauté initiatique. L'idiome de la parenté initiatique marque bien cette affiliation : l'initiateur est désormais le « père » du novice, et tous les anciens initiés ses « grands frères » – statuts qui impliquent des rôles contraignants (obéissance, solidarité). Les cures occidentales n'exigent à l'inverse aucun engagement communautaire – d'où l'incongruité des accusations de dérive sectaire. Même convaincus des miracles de l'iboga, les usagers restent des clients plutôt que des adeptes. On comprend alors pourquoi dans sa traduction New Age le Bwiti est transmué en « chamanisme africain ». Les chamanismes à hallucinogènes jouent un rôle d'attracteur : mondialisés plus tôt que ceux de l'iboga, les réseaux du peyotl ou de l'ayahuasca sont déjà bien connus dans les milieux New Age. Abordé (à tort) sous l'angle exclusif de l'expérience spirituelle du chamane et non comme un système culturel spécifique, le chamanisme offre en outre un modèle plus adéquat à l'individualisme occidental que l'initiation africaine, institution très structurée où les rapports d'autorité s'expriment beaucoup plus crûment. Le « chamanisme » fonctionne ainsi comme un opérateur de traduction permettant d'accommoder les traditions religieuses indigènes en faisant l'économie des rapports sociaux et des systèmes symboliques.

Mais les différences affectent également le contenu des visions. Du fait de leur

¹⁸ Daniel Pinchbeck, « Tripping on iboga. In Gabon, a disenchanted journalist embarks on a hallucinogenic tribal rite », *Salon.com*, 3 novembre 1999.

orientation psychothérapeutique, les cures occidentales mettent en avant la dimension idiosyncrasique des visions. Il n'empêche pas moins que les élaborations individuelles s'expriment toujours dans un imaginaire culturellement marqué. Les expériences visionnaires des Occidentaux sont en effet structurées autour d'images récurrentes qui témoignent de leur façonnage culturel. On ne peut donc soutenir que contrairement aux visions stéréotypées des initiés gabonais, celles des Occidentaux seraient purement idiosyncrasiques. Possédant la même plasticité que les rêves, les visions sont des projections *à la fois* culturelles et idiosyncrasiques et sont donc toujours redevables d'une double lecture, psychologique ou anthropologique. Dans les cures occidentales, les visions se focalisent autour d'une « régression » : « vous revivez vos expériences d'enfance pour aller à la racine de vos addictions. » La relation de l'enfant avec ses parents occupe alors une place déterminante, selon le schéma triangulaire de la famille nucléaire que la psychanalyse a placé au cœur de la destinée personnelle. L'expérience de la vision est ainsi pensée comme un « voyage intérieur » au sein de sa propre mémoire. Cette conception diffère de celle du Bwiti : les initiés du Misoko n'évoquent pas le souvenir de leurs parents, mais découvrent dans le miroir ce qu'ils manigancent « réellement » dans leur dos. Alors que les visions des initiés s'inscrivent dans un rapport au groupe et à la parenté étendue pensée à partir d'un imaginaire de la persécution sorcellaire, les visions des Occidentaux s'inscrivent plutôt dans un rapport à soi. Il s'agit de « renouer avec soi » ou encore de « partir à la découverte de soi. »

Loin d'être une remémoration passive, l'introspection visionnaire doit permettre au patient de réévaluer les comportements passés qui l'ont mené à la toxicomanie. Cette opération est rendue possible par le dédoublement réflexif propre à l'expérience hallucinogène : le patient s'observe à distance comme s'il était en surplomb par rapport à lui-même. Ce bilan biographique « le mène à comprendre son addiction et lui montre le chemin pour s'en sortir. » Le patient a en effet « l'opportunité de choisir à nouveau chaque décision » pour surmonter, du moins imaginativement, son addiction. Ce processus thérapeutique se veut autant émotionnel qu'intellectuel : aux phases d'angoisse pendant lesquelles le malade, impuissant, revit un passé douloureux succèdent des phases euphoriques qu'accompagne le sentiment de lucidité et de toute-puissance propre à la distanciation introspective. Ce scénario visionnaire met en définitive l'accent sur l'autonomie personnelle, socle idéologique de l'individualisme occidental : les visions permettent la réappropriation imaginaire d'un libre-arbitre dont le patient a justement été dépossédé par son addiction, la toxicomanie étant envisagée avant tout comme une pathologie de l'autonomie.

Une même image revient dans les récits visionnaires des patients pour figurer ce

processus. Elle associe l'examen introspectif à une opération de remise à zéro ou de reformatage du disque dur d'un ordinateur : il s'agit d'un « reset » de la mémoire cérébrale. Ce nettoyage du « biodisque dur » permet d'être purifié de l'addiction ainsi que des mauvaises émotions et traumatismes refoulés. La récurrence de cette imaginaire informatique est frappante. « Pour employer une analogie informatique, l'iboga est en train de vider vos mémoires en vous les présentant pour que vous puissiez mieux vous comprendre » (Ravalec & alii 2004 : 49). Un homme en quête de développement personnel témoigne également : « Un nettoyage de fond en comble se déroulait dans tout mon système. [...] Je compare cela à la défragmentation d'un disque dur. Tous les souvenirs entreposés dans mon cerveau qui étaient endommagés ou bloqués étaient systématiquement effacés. [...] La décharge des neurones effaçait les fragments corrompus, exactement comme un ordinateur supprime des sections de fichiers sur un disque dur¹⁹. » Il s'agit encore de « rebooter les structures de la conscience avec un nouveau fichier autoexec.bat concernant les habitudes, les besoins et les désirs » (Beal & Rienzo 1997 : 150). Le témoignage le plus éloquent est celui de ce Français ayant pris l'iboga en solitaire :

« Dans mon champ de vision interne apparut quelque chose qui ressemblait de très près à l'explorateur de Windows 98, avec sur la gauche le contenu du disque dur accessible dans toute sa structure, jusqu'au moindre recoin. A droite de l'écran se trouvait une partie permettant de visualiser en détail le contenu de chaque dossier ou élément choisi, et en bas à droite comme un trou dans l'écran qui représentait la corbeille. Ce que représentait le disque dur de façon virtuelle, en fait c'était moi – je veux dire tout de moi, toute mon histoire et mes souvenirs, tout de mon conscient comme de mon inconscient, mes pensées, sentiments, émotions, peines comme joies, tous mes traumatismes. Absolument tout de ce qui m'est arrivé depuis le début de ma vie jusqu'à ce jour était disponible depuis l'explorateur. Je pouvais à la fois naviguer dans la structure de moi-même, cliquer sur n'importe quel élément pour en avoir le détail. Je pouvais à volonté le visualiser sur la droite de l'écran, le ressentir fortement, en analyser le contenu matériel ou émotionnel, observer et comprendre ses ramifications et son implication dans la genèse de mon caractère et dans ma psychologie actuelle. Je n'avais pas seulement accès en lecture à la totalité de ces données, mais plus encore il m'était possible d'en faire ce que je voulais, ce que je décidais d'en faire après les avoir ainsi observées, ressenties, analysées, disséquées. Je pouvais les garder intactes comme les modifier à volonté, les éliminer en les glissant vers la corbeille, les ordonner différemment en changeant la structure du disque dur, réorganisant son arborescence et ses dossiers. Bref j'avais accès absolument à tout y compris les dossiers systèmes les plus essentiels et cachés et pouvais en faire ce que je désirais – et c'est exactement ce que j'ai fait durant tout cet interminable épisode où j'ai ainsi complètement réorganisé et réactualisé l'ensemble de mon disque dur neuronal. C'était une sensation fantastique d'être à ce moment-là comme le

¹⁹ Témoignage disponible sur <http://www.ibeginagain.org/experiences/defragging.shtml>.

créateur, le sculpteur de moi-même, mon propre géniteur en quelque sorte²⁰. »

Cette analogie informatique est d'autant plus remarquable que l'ordinateur représente à la fois l'interface imaginaire à travers laquelle l'expérience visionnaire est vécue et le médium par lequel son récit est communiqué à la communauté virtuelle de l'iboga. L'ordinateur est ainsi au service d'un fantasme autopoïétique : à travers la vision, l'individu aurait un accès transparent à lui-même et deviendrait alors son propre démiurge. Alors que le miroir des initiés gabonais reflète en réalité autrui (les ancêtres et les sorciers), l'ordinateur des usagers occidentaux leur sert de miroir de soi. Ce souci de soi participe pleinement de l'individualisme contemporain, quoi qu'en disent parfois les adeptes New Age. En définitive, le Bwiti gabonais et les cures occidentales à l'iboga impliquent des usages et des conceptions de la vision sensiblement différents. Cette série de différences peut être résumée sous forme d'une opposition entre logique communautaire et logique individualiste. Il faut toutefois nuancer cette opposition en notant que des tendances individualistes émergent également au sein du Bwiti, tandis que la quête occidentale de soi par l'iboga se double parfois d'une quête de nouvelles affiliations communautaires, même imaginaires ou virtuelles. Du savoir initiatique à l'expérience mystique, des ancêtres à l'ADN, du miroir au disque dur, tout un jeu d'échanges et de correspondances, de traductions et de réinterprétations a ainsi rendu possible l'accommodation occidentale de l'iboga.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Abramson, Harold A. (éd.) *The use of LSD in psychotherapy and alcoholism*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1967.

Beal, Dana, de Rienzo, Paul. *Report on the Staten Island Project. The Ibogaine Story*, New York, Autonomedia, 1997.

Bonhomme, Julien. « A propos des usages rituels de psychotropes hallucinogènes (substances, dispositifs, mondes) », *Ethnopsy*, n°2, 2001, pp.171-190.

Bonhomme, Julien. *Le Miroir et le Crâne. Parcours initiatique du Bwete Misoko (Gabon)*, Paris, éd. CNRS - MSH, 2005.

Capone, Stefania. « Des dieux sur le net. L'essor des religions d'origine africaine aux Etats-Unis », *L'Homme*, n°151, 1999, pp.47-74.

Champion, Françoise. « La croyance en l'alliance de la science et de la religion dans les nouveaux courants mystiques et ésotériques », *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 82, n°1, 1993, pp.205-222.

Crocket, Richard, Sandison, Ronald A., Walk, Alexander. *Hallucinogenic drugs and their psychotherapeutic use*, Londres, H.K. Lewis & co, 1963.

Fernandez, James W. « Tabernanthe iboga. L'expérience psychédélique et le travail des

²⁰ Témoignage disponible sur <http://www.ibogaine.co.uk/exp16.htm>.

- ancêtres » in P. Furst (éd.), *La chair des dieux : l'usage rituel des psychédéliques*, Paris, Seuil, 1974.
- Fernandez, James W.** *Bwiti. An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*. Princeton, Princeton University Press, 1982.
- Fernandez, James W., Fernandez, Renate L.** « “Returning to the path”. The use of iboga(ine) in an equatorial african ritual context and the binding of time, space, and social relationships », *The Alkaloids*, vol. 56, 2001, pp.235-247.
- Furst, Peter T.** (éd.) *La chair des dieux : l'usage rituel des psychédéliques*, Paris, Seuil, 1974.
- Ghasarian, Christian.** « Santé alternative et New Age à San Francisco » in Jean Benoist & Raymond Massé (éds.), *Convocations thérapeutiques du sacré*, Paris, Karthala, 2002, pp.142-163.
- Gollhofer, Otto.** *Les rites de passage de la société initiatique du Bwete chez les Mitsogho. La manducation de l'iboga*, Thèse de doctorat, Université Paris-Sorbonne, Paris, 1973.
- Gollhofer, Otto, Sillans, Roger.** « Aspects phénoménologiques et initiatiques de l'état de déstructuration temporaire de la conscience habituelle chez les Mitsogho du Gabon », *Psychopathologie africaine*, vol. 12, n°1, 1976, pp.45-75.
- Grof, Stanislav.** *Realms of the Human Unconscious : Observations from LSD Research*, New York, Viking Press, 1975.
- Hervieu-Léger, Danièle.** *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy, 2001.
- James, William.** *The Varieties of religious experience : a study in human nature*, New York, The Modern Library, 1902 [trad. fr. *L'expérience religieuse : essai de psychologie descriptive*, Paris, Alcan, 1906].
- Ka-Tzetnik 135633 (Yehiel De-Nur).** *Les visions d'un rescapé ou le syndrome d'Auschwitz*, Paris, Hachette, 1990.
- Laval-Jeantet, Marion.** *Paroles d'un enfant du Bwiti. Les enseignements d'Iboga*, Paris, L'Originel, 2005.
- Laval-Jeantet, Marion.** *Iboga, invisible et guérison : une approche ethnopsychiatrique*, Montreuil, CQFD, 2006.
- Leary, Timothy, Metzner, Ralph, Alpert, Richard.** *The psychedelic experiences : A manual based on the Tibetan book of the Dead*, New York, University books, 1964.
- Mary, André.** *Le défi du syncrétisme. Le travail symbolique de la religion d'eboga (Gabon)*, Paris, EHESS, 1999.
- Mary, André.** « Le Bwiti à l'heure du village global », *Rupture-solidarité*, n°6, 2005, pp.83-103.
- Masters, Robert E.L., Houston, Jean.** *The varieties of psychedelic experience*, New York, Holt, Rinehart & Winston, 1966.
- Naranjo, Claudio.** *The healing journey : new approaches to consciousness*, New York, Pantheon Books, 1973.
- Narby, Jeremy.** *Le serpent cosmique, l'ADN et les origines du savoir*, Genève, Georg, 1995.
- Navarro, Mélanie.** *Une Occidentale initiée à l'iboga chez les Pygmées : la racine doit rester secrète*, Monaco, Alphée, 2007.
- Pignarre, Philippe.** *Puissance des psychotropes, pouvoir des patients*, Paris, PUF, 1999.
- Prince Birinda de Boudiéguay,** *La Bible secrète selon les noirs*, Paris, Champs-Élysées, 1952.

Ravalec, Vincent, Mallendi, Paicheler, Agnès. *Bois sacré : initiation à l'iboga*, Vauvert, Au diable Vauvert, 2004.

Sahlins, Marshall. *Historical Metaphors and Mythical Realities*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1981.

Simon, Emmanuelle. « Une exportation du New Age en Afrique ? », *Cahiers d'études africaines*, n°172, 2003, pp.883-898.

Swiderski, Stanislaw. « Les visions d'iboga », *Anthropos*, vol. 76, 1981, pp.393-429.

Vernette, Jean. *Le New Age*, Paris, PUF, 1993.

Wasson, R. Gordon, Kramrisch, Stella, Ruck, Carl, Ott, Jonathan. *Persephone's quest : Entheogens and the origins of religion*, New Haven, Yale University Press, 1986.