

## COMPTE RENDU NON THÉMATIQUE



CHABLOZ Nadège, 2015, *Peaux blanches, racines noires. Le tourisme chamannique de l'iboga au Gabon*. Louvain-la-Neuve, Éditions Academia-L'Harmattan, 242 p., bibliogr. (Séraphin Guy Balla Ndegue)

Dans un monde qui prend conscience de la fragilité de l'équilibre écologique, et dans un contexte de désaffection pour la religion en Occident, des gens lassés du matérialisme vont à la recherche d'expériences spirituelles et thérapeutiques nouvelles. L'une des destinations privilégiées est l'Afrique. Des Occidentaux et des Africains travaillent alors à donner une image enchantée à ce continent, en valorisant des pratiques autrefois dénigrées. C'est le cas du *bwiti*, ici présenté comme une forme de chamanisme au Gabon. À partir d'un matériel ethnographique constitué d'entrevues, d'observations, et de productions audiovisuelles, l'analyse s'emploie à comprendre par quels processus culturels et historiques ce rite initiatique est aujourd'hui au cœur des discours sur l'authenticité et la primauté africaine face à un Occident supposément en perte de sacré.

Le premier acteur du réenchantement du *bwiti* est le *nganga*-tradipraticien dépeint comme un humaniste bienveillant. Assimilé au chamane, il est l'archétype du monde ancien et d'une Afrique qui se veut le berceau de l'humanité. En lui se cristallisent toutes les idées d'anti-intellectualisme et de contre-culture. La plante psychotrope *iboga* dont il se sert rappelle l'*ayahuasca* en Amérique, mais les *bwitistes* la présument encore plus efficace du simple fait qu'elle provient de cette terre des origines qu'est l'Afrique. Le chamane africain a donc un message de paix et de guérison pour les Occidentaux dépressifs ou souffrants d'addictions. À l'instar de la psychanalyse ou des églises prophétiques, ses consultations peuvent être vues comme des techniques de maintenance psychologique, de «normalisation», de «recadrage social» et «d'enrégimentement» des individus.

L'autre acteur de la valorisation du *bwiti* est le touriste-initié venant se convertir à des formes religieuses étrangères. Le tourisme chamannique se veut alors un ensemble de pratiques consistant à quitter son cadre de vie habituel pour moins d'un an dans l'objectif de participer et/ou de s'initier à un rite encadré par des initiateurs/guérisseurs/tradi-praticiens (p. 11). En se rendant au Gabon, les Occidentaux qui consomment l'*iboga* veulent se connecter avec les racines de leur moi intérieur. Il y en a qui souffrent de maladies psychologiques. Il y a des *pick and choose*, qui expérimentent les traditions à travers le monde; des toxicomanes et des mystico-spirituels qui s'initient et y restent pour longtemps.

À l'exemple du français Yann, certains parviennent grâce au *bwiti* à retrouver la joie de vivre et une reconnaissance sociale qu'ils n'avaient plus dans leur pays. Cette réhabilitation sert de fondement à leur combat pour que l'*iboga* et le *bwiti* soient reconnus. Au moyen de productions audiovisuelles, chamanes et touristes militent alors pour leur patrimonialisation au Gabon. Ladite patrimonialisation implique de moderniser le rite en le rendant plus court, en l'expurgeant des sacrifices d'animaux, du secret et de l'imaginaire sorcellaire. Non seulement elle devient «un outil de développement, mais [elle] est également perçue comme un moyen

efficace de lutte contre la mondialisation par le développement d'un sentiment d'appartenance, le soutien à la créativité humaine et à la revitalisation des groupes socioculturels» (p. 98).

La valeur politique attribuée à l'*iboga* et au *bwiti* fait cependant appel à la caution légitimante du monde blanc représenté par les touristes occidentaux, alors même qu'elle veut en finir avec les relations hiérarchiques entre Blancs et Noirs. Les productions audiovisuelles sur le tourisme chamanique n'abordent presque jamais cette altérité racialisée qui subsiste entre les *bwitistes*, ni les dangers qu'encourent les candidats à l'initiation. En effet, certains préjugés et stéréotypes persistent de part et d'autre : les touristes n'arrivent pas à se défaire de l'image de l'homme blanc riche ; les chamanes gabonais, quant à eux, restent des personnages exotiques qui rappellent la primitivité africaine dominée par l'affect.

Il apparaît alors que le tourisme chamanique puise beaucoup dans les idées du *New Age* en faisant valoir qu'en chaque personne, il y a un potentiel inexploré qui pourrait aider à contrôler les états psychologiques et émotionnels. C'est précisément cette quête intérieure de la libération émotionnelle, et non le besoin de rencontrer l'Autre, qui motiverait les initiations au *bwiti*. En d'autres termes, l'exaltation de la différence essentialisée du chamane et l'évacuation de l'humain substitué par une altérité « végétale » (consommation de l'*iboga*), reproduisent « l'altéricide » généralisé observable dans les sociétés occidentales (p. 113).

Ce tourisme rappelle aussi l'époque du romantisme en Occident, pendant laquelle s'était mise en place une vision spécifique de l'Autre exotique que l'on retrouve en partie dans l'entreprise coloniale. Finalement : « À l'instar des musées d'ethnographie cannibale offrant un espace pour l'ingestion de l'autre exotique et un simulacre d'ouverture à l'altérité [...], le tourisme chamanique [...] n'échappe pas à la problématique de l'assimilation par la dévoration de l'autre » (p. 204).

Bien que l'auteure n'explique que très sommairement la pertinence de l'appellation « chamanes » pour désigner les initiés au *bwiti* et en quoi ce rite est proche du chamanisme tel que décrit en Amérique, en Sibérie ou en Asie, son ouvrage présente un exemple original de transnationalisation culturelle et religieuse. Elle fournit des données détaillées sur les mobilités touristiques entre l'Afrique et l'Occident. Elle met en exergue l'appropriation contemporaine du romantisme et du *New Age* à travers des acteurs insatisfaits du mode de vie de leur société. Elle dévoile enfin la continuité des idéologies du panafricanisme et de l'afrocentrisme pour la réhabilitation identitaire de l'Afrique. En osant mettre en parallèle la ritualité amérindienne et africaine, l'auteure met en friche des pistes d'analyses novatrices sur les affinités et convergences possibles entre ces deux sociétés. À part quelques maladresses (le mot « souvent » est répété au deuxième paragraphe de la page 15 ; le verbe « tendre » n'est pas bien accordé au deuxième paragraphe de la page 90), le livre est écrit dans un style accessible à diverses catégories de lecteurs, et s'avère une contribution originale dans le champ de l'ethnographie de la mondialisation.

Séraphin Guy Balla Ndegue  
Département d'anthropologie  
Université Laval, Québec (Québec), Canada