

UNIVERSITE DE PARIS 8

AVRIL 2004

U.F.R. de PSYCHOLOGIE

D.E.A PSYCHOLOGIE CLINIQUE ET PSYCHOPATHOLOGIE

INTERACTIONS ET PROCESSUS D'INFLUENCE

Actualités en psychothérapies
Cours du Professeur Serban IONESCU

L'INITIATION TRADITIONNELLE DES CHAMANES PEUT-ELLE
NOUS ECLAIRER DANS LE DEBAT
SUR LA FORMATION DES PSYCHOTHERAPEUTES ?

Nicolas Bosc



TABLE DES MATIERES

1. INTRODUCTION	2
2. BREVE PRESENTATION DU CHAMANISME	2
A. LE MONDE-AUTRE	2
B. LE CHAMANE	3
C. LA SOCIETE CHAMANIQUE.....	4
3. LA FORMATION DU CHAMANE.....	4
A. MODELE TRADITIONNEL DE LA FORMATION CHAMANIQUE.....	4
B. LA VOCATION.....	5
a. L'élection spontanée	5
b. La transmission héréditaire.....	6
c. La recherche volontaire.....	6
C. L'INITIATION EXTATIQUE : L'EXPERIENCE VECUE	7
a. La maladie initiatique.....	7
b. La mort symbolique.....	8
D. L'INITIATION DIDACTIQUE : L'EXPERIENCE TRANSMISE.....	10
a. La maîtrise du monde-autre à travers la connaissance de soi	10
b. Une nouvelle personnalité grâce une identité chamannique socialement reconnue	11
4. PARALLELE AVEC LA PSYCHANALYSE	12
A. RAPPELS DE FORMATION.....	12
a. Le flou autour de la formation psychanalytique	12
b. L'analyse personnelle : une voie didactico--extatique?	13
c. La place des instituts de psychanalyse pour une formation complémentaire ..	14
B. DISCUSSION	16
a. Chamane, psychanalyste et pathologie personnelle	16
b. Le chamanisme en tant que psychanalyse sociale.....	17
c. La formation chamannique comme thérapie moderne ?.....	19
5. CONCLUSION.....	19
BIBLIOGRAPHIE	21
ANNEXE 1.....	23
Exemples de vocations chamaniques	23
Exemples de rituels initiatiques chamaniques	24
ANNEXE 2.....	27
Exemple d'une initiation chamannique	27
ANNEXE 3.....	28
Exemple d'évolution d'un supervisé.....	28

1. INTRODUCTION

Le cas des psychothérapies, et de la psychanalyse en particulier, est actuellement au cœur de discussions parlementaires pour tenter de réglementer leurs pratiques. Autour de celles-ci, on retrouve en arrière plan la question de l'identité des futurs psychothérapeutes.

Aujourd'hui en effet, en France, les statuts de psychothérapeute ou de psychanalyste ne sont pas protégés par la loi, contrairement à ceux de psychiatre et de psychologue. L'activité psychothérapique est donc libre et extrêmement vaste et variée, mettant en jeu des praticiens issus de formations diverses (médecine, psychologie, philosophie, théologie, histoire, sciences sociales et d'autres...) et utilisant toutes les techniques imaginables. Au milieu de cette diversité professionnelle, il semble qu'aujourd'hui il y ait une prise de conscience de ce « vide juridique » qui peut « faire courir de graves dangers à des patients qui, par définition, sont vulnérables et risquent de voir leur détresse ou leur pathologie aggravées ». Il s'agit alors de protéger chacun contre des « dérives graves », une éventuelle « infiltration sectaire » et, d'une façon générale, d'un « danger réel pour la santé mentale »¹. La pratique des thérapies est directement liée à la formation du thérapeute, et c'est donc sur ce point que les parlementaires veulent réglementer l'accès à la psychothérapie.

Pour éclairer ce projet, il nous a semblé utile de nous intéresser à la formation des guérisseurs traditionnels à travers les cultures, souvent qualifiées de chamaniques. Bien que le chamanisme ne touche pas uniquement la guérison, il a pourtant été présenté par Tobie Nathan et d'autres comme le type de thérapie le plus utilisé dans le monde. On le retrouve en Asie (Mongolie, Sibérie, Népal...), en Amérique du Sud (Amazonie), en Amérique du Nord (tribu indiennes) ou en Afrique. Il a été présent en Europe dans des sociétés celtiques par exemple, et on peut encore aujourd'hui en trouver quelques traces en Italie du Sud ou à travers des pratiques particulières comme le magnétisme ou le spiritisme.

Le chamane², comme le psychothérapeute est celui qui traite les désordres mentaux. Il possède un savoir, utilise des techniques, suit des règles déterminées. Sa formation est, comme nous allons le voir, la plupart du temps bien codifiée et réglementée par sa culture. Sa communauté attend en effet de lui une pratique précise et efficace, ce qui lui demande de suivre un enseignement rigoureux. Ainsi, nous pensons qu'en étudiant l'initiation chamanique traditionnelle, nous pourrions mettre en valeur certains éléments qui lui sont propres et qui nous aideront à mieux envisager l'intérêt d'une formation reconnue dans nos sociétés occidentales.

2. BREVE PRESENTATION DU CHAMANISME

A. LE MONDE-AUTRE

Dans de nombreuses sociétés, appelées primitives par certains, prélogiques ou archaïques par d'autres, la structure de l'univers est conçue comme une union de trois différents niveaux : le ciel, la terre et le monde inférieur. Chacun de ces mondes est habité par des entités bien particulières qui coexistent entre elles. Ainsi, l'homme est en interaction permanente avec des anges, des démons, des êtres divins, des esprits animaux ou végétaux ou encore l'âmes des ancêtres décédés.

¹ termes issus de l'exposé des motifs de l'amendement Accoyer présenté à l'Assemblée Nationale en 2003.

² peut s'écrire aussi « chaman » ou encore « shaman » selon les auteurs.

Cette cohabitation a des effets plus ou moins directs sur son quotidien. A travers la pensée chamanique, l'homme perçoit alors l'univers d'une façon holistique, où tout est en interdépendance : « l'humain et le divin, la nature visible et la surnature (monde invisible) s'entremêlent entièrement au sein d'un même « Monde Un » »¹.

Mais l'homme veut communiquer avec les esprits qui l'entourent, il cherche à les comprendre et à s'en faire des alliés pour combattre la menace des entités maléfiques. Dans cette perspective, la société chamanique nécessite un médiateur qui sera le lien entre les différents niveaux de réalité. Pour cela, elle doit former une personne au monde-autre, pour qu'elle puisse, à travers ses mythes, ses croyances sacrées et ses pratiques rituelles, agir sur cette dimension mystique.

B. LE CHAMANE

Le terme « chamane » a comme origine Toungouse (Sibérie) : saman. On lui trouve beaucoup de sens dans la littérature: « sorcier », « exalté », « excité », « capable de l'incantation »... Il peut assurer beaucoup de rôles au sein de sa société : guérisseur, devin, prêtre, magicien, lanceur de sorts... Ses dons proviennent de son apprentissage que nous allons étudier plus en détail dans la prochaine partie. Grâce à son initiation, le chamane est en alliance avec le monde-autre.

« L'univers du chamane est un univers d'harmonie, où les prétendues frontières entre l'esprit et le corps, entre le monde humain et les règnes animal et végétal n'existent pas »². Son corps et toutes ses facultés sont mises à contribution pour lui permettre de rentrer en contact avec les esprits.

Grâce à des états de transe ou d'extase, atteints par différentes techniques comme la concentration, l'absorption de substances hallucinogènes ou des rythmes hypnotiques, il va pouvoir ouvrir sa perception à ce qui est « par delà, caché et inconscient, (...) ce qui ne peut-être appréhendé qu'avec le cœur »³. Il va alors vivre un état modifié de conscience qui lui permettra de se détacher de la condition humaine profane.

D'un point de vue mystique, le chamane va s'élever vers les dieux et leur offrir son corps pour qu'ils puissent rentrer en contact avec le monde terrestre. Le chamane permet donc la rencontre entre sa société et le monde-autre, et se retrouve sur un pied d'égalité avec les esprits avec qui il va pouvoir interagir. « Dans la mesure où il apprend à manipuler les énergies, le chamane peut s'en servir pour guérir ou pour tuer, pour harmoniser ou pour accentuer les conflits »⁴. Dans le cas d'une possession par exemple, il pourra identifier le démon, dialoguer avec lui et tenter de négocier son départ.

Le chamane est donc un personnage central dans les sociétés primitives. Il s'inscrit dans le système symbolique et rituel de sa tribu, et concrétise d'une façon cohérente, les croyances chamaniques de sa société.

¹ selon Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Gallimard, 1985, cité in Tao (2003), p 13.

² Matthews (1996), p 54.

³ P. Erny, *La notion de rite de passage* in Goguel d'Allondans et al. (1994), p 28.

⁴ Séjournant (1997), p 66.

C. LA SOCIÉTÉ CHAMANIQUE

La société chamanique est toujours riche en rituels, mythologies et autres phénomènes sacrés. Elle met aussi régulièrement à l'épreuve l'ensemble de sa communauté pour des fêtes familiales ou des rites sociaux qui sont souvent le moyen de perpétuer les traditions. Le chamane joue donc tout naturellement un rôle important au sein de celles-ci, puisqu'il est celui qui incarne le mieux le monde des esprits et des ancêtres.

Dans *Les religions de l'extase*, Lewis y voit l'occasion de mettre en jeu « des actes, des paroles, des gestes, des postures, des chants qui rendent possible une relation avec les couches les plus intérieures, les plus obscures, mais aussi les plus vivantes et les plus actives de la réalité personnelle et sociale »¹. Le chamane représente alors la mémoire de son clan, son « patrimoine »². Il peut ainsi imposer les modèles à suivre, les limites à ne pas dépasser. Il peut également en se faisant la voix des ancêtres, faire part de leurs recommandations et de leurs mises en garde. Le chamane permet à son groupe « de contrôler son environnement spirituel et de traiter avec les dieux d'égal à égal. (...) L'homme, en la personne du chamane proclame triomphalement sa suprématie sur des forces élémentaires qu'il a domptées et transformées en forces bénéfiques pour la société »³.

Ainsi, le chamane, agissant comme le « porte-parole accrédité des esprits »⁴ permet au groupe de maintenir sa symbolique sociale et sa cohésion. Plus que jamais, le chamane sert sa tribu et doit mettre son don à disposition de sa communauté. Les réactions du chamane sont donc porteuses de sens. « Il n'est en aucun cas, question d'hallucinations anarchiques et d'une affabulation strictement individuelle : ces hallucinations et cette affabulation suivent des modèles traditionnels cohérents, bien articulés et d'un contenu théorique étonnamment riche »⁵.

Nous voyons ici que la pratique chamanique est donc avant tout sociale puisqu'elle met en jeu les symboles et les croyances collectives. La formation initiatique du chamane, qui touche à la fois l'apprenti et le groupe, joue donc un rôle primordial au sein de ces sociétés, et peut être considérée, comme nous allons le voir, comme l'une des principales bases de l'ensemble du chamanisme.

3. LA FORMATION DU CHAMANE

A. MODELE TRADITIONNEL DE LA FORMATION CHAMANIQUE

L'initiation du chamane ne ressemble à aucun autre type d'éducation, nous essaierons cependant de la rapprocher de celle du psychanalyste. L'apprentissage chamanique est principalement spirituel et culturel. Le côté spirituel touche à la personnalité et à la sensibilité propre à chacun, et le domaine culturel s'appuie sur le fait que chaque société est unique dans ses repères. Ainsi, il existe une très grande variété de type d'initiations chamaniques. Pourtant, certains rites et

¹ Lewis (1977), p 42.

² *Ibid.*, p 55.

³ *Ibid.*, p 205.

⁴ *Ibid.*, p 159.

⁵ Eliade (1951), p 29.

symboles se retrouvent partout dans le monde ce qui peut, comme le remarque Achterberg¹, rappeler la notion jungienne d'inconscient collectif.

Le futur chamane reçoit classiquement une double expérience : l'une extatique et l'autre didactique. La première est dispensée par les esprits ou les ancêtres, la seconde est assurée par un maître-chamane. Bien qu'elle soit toujours en lien avec la tribu, l'éducation chamanique est très souvent mystérieuse pour les non-initiés et entourée de la plus grande discrétion. Comme nous allons le voir, elle comporte plusieurs origines possibles, mais suit pratiquement toujours le même schéma qui tend à atteindre la mort symbolique pour renaître en tant qu'initié.

Ces rites initiatiques durent souvent de nombreuses années, et comportent des épreuves aussi difficiles psychologiquement que physiquement. Il semble d'ailleurs que l'apprentissage est d'autant plus difficile qu'il est réservé sociologiquement². Le but de l'initiation est, en effet, de transformer « un être doué de manière aléatoire de pouvoirs « sacrés » en quelqu'un qui peut à volonté devenir « sacré » et communiquer avec le monde-autre »³.

Pour cela, tous les plans de la conscience de l'apprenti-chamane sont mis à l'épreuve : « la connaissance, l'impression corporelle (c'est à dire de l'expérience la plus intuitive), (...) l'inférence et [le] raisonnement »⁴. Cette formation suit un processus graduel qui amène l'initié toujours plus loin dans sa recherche intérieure et dans la connaissance mystique de sa culture. Elle commence par la vocation, où le néophyte est appelé par les esprits et se prolonge dans l'apprentissage proprement dit à travers l'expérience extatique puis didactique.

B. LA VOCATION

La vocation chamanique suit trois voies principales de recrutement. L'une ou l'autre peut-être privilégiée par certaines cultures, mais il se peut aussi qu'un clan soit indifférent à la manière dont son chamane révèle ses pouvoirs. Pour illustrer ces différentes pratiques, nous avons choisi, dans un souci de concision, de présenter les exemples en annexe.

a. L'élection spontanée

Ce mode d'accès à l'initiation chamanique est motivé directement par les esprits qui viennent posséder souvent malgré lui, un individu. La possession est définie par des signes traditionnels et symboliques propres à chaque culture. Ils se traduisent le plus souvent par des symptômes et des comportements étranges chez le possédé, qui s'expriment à travers la maladie initiatique (voir C.a La maladie initiatique).

Celui qui a été « choisi » par les esprits va les rencontrer au cours de ses rêves ou à travers des visions et des transes brutales. Cependant, il faut souligner que l'élection du chamane est rarement soudaine. Dans de nombreux cas, des signes parfois anciens ont pu faire penser à sa famille ou à la tribu que tel ou tel enfant avait été choisi par le monde-autre, et qu'il développera avec lui des relations privilégiées. Cette vocation spontanée est souvent attribuée à des esprits bien particuliers, comme l'âme d'ancêtres décédés, ou l'esprit d'un ancien chamane.

¹ J. Achterberg, *Le chamane : maître de la guérison dans le royaume imaginaire* in Nicholson et al. (1991), p 144.

² voir Hamayon (1990), pp 441-442.

³ Perrin (1992), p 121.

⁴ Lévi-Strauss (1974), p 198.

Face à une personne considérée comme possédée, la société fera appel à un chamane confirmé, qui jouera le rôle de témoin et d'expert. « Il décidera s'il s'agit vraiment d'une élection. Pour émettre son diagnostic il se mettra d'abord en relation avec le monde-autre. Car ce n'est pas en son nom, mais au nom de ce dernier qu'il parlera. Il saura alors si l'être allongé devant lui est frappé par une maladie quelconque ou par la « chamanerie ». Si la réponse apportée à ce chamane et confirmée par ses esprits auxiliaires est positive, commencera une série d'actes rituels que l'on peut qualifier d'initiation »¹.

Ainsi, comme il est souligné dans *Le chamanisme du Kalash du Pakistan*, la maladie initiatique dans la logique chamanique, ne doit pas être considérée comme « l'événement qui déclenche la vocation ou l'entrée dans la carrière, mais comme l'indice de celle-ci »², elle met en lumière la proximité qui existe entre un homme et le monde des esprits.

b. La transmission héréditaire

Dans cette voie, les dons sont échangés au sein de la famille. On est chamane de père en fils, ou de père en petit-fils car il est courant que le don saute une génération. Ainsi, dans ces cas-là, c'est le grand-père qui devient le chamane initiateur. Il est aussi possible qu'un chamane défunt ait désigné avant de mourir quelqu'un de sa famille comme son remplaçant. Dans ce cas précis, la formation du futur chamane se fera à travers une auto-initiation, où il verra son maître au cours de ses rêves.

D'une façon générale, dans une famille, devient chamane celui qui en est capable. « L'héritage porte moins sur des pouvoirs affectifs que sur une prédisposition à les recevoir. La fonction du défunt est surtout celle d'un ambassadeur »³. La transmission familiale, peut apparaître alors comme « maladie héréditaire »⁴, le nouveau chamane devant de toutes façons affronter une grande souffrance et une initiation pour tenter de la maîtriser.

Ainsi, que la vocation soit héréditaire ou même spontanée, les pouvoirs chamaniques sont transmis à l'initiative des esprits. Le futur chamane possède alors une relation privilégiée par rapport au groupe qui renforce son pouvoir sur celui-ci. Ayant été choisi par le monde-autre, et étant son unique représentant, le futur chamane va pouvoir mettre en valeur sa spécificité en fonction de son accession chamanique. Il pourra développer ses facultés de guérison, de divination ou de jeteur de sorts et cultiver ainsi les dons socialement reconnus, qu'il a reçu de l'au-delà.

c. La recherche volontaire

Enfin, la carrière chamanique peut s'ouvrir à un néophyte qui n'a pas été appelé par le monde des esprits, mais qui souhaite, pour différentes raisons (sensibilité, prestige, intérêt...) devenir chamane. Dans cette situation, l'apprenti doit partir à la rencontre des esprits pour revenir et fournir ensuite à sa communauté les preuves de son pouvoir. L'initiation sera donc accessible à tous mais sera particulièrement sélective. Cette voie d'accès au chamanisme renvoie d'ailleurs au courant néo-chamaniste actuel qui cherche par différents stages et ateliers, à développer le chamane intérieur, considéré comme présent en chacun de nous⁵.

¹ Perrin (2001), p 35.

² voir Lièvre et Loude (1990), pp 434-435.

³ Bouteiller (1950), p 59.

⁴ analogie de Czaplicka, cité par L. G. Peters, *Le chamanisme tamang au Népal* in Nicholson et al. (1991), p 199.

⁵ voir D. Feinstein, *Le chaman intérieur : développement d'une mythologie personnelle sacrée* in Nicholson et al. (1991), pp 311/324.

A travers les expériences que nous aborderons dans la partie consacrée à la voie extatique, l'apprenti-chamane va chercher l'élection surnaturelle. Il explorera la peur, la douleur, l'angoisse pour attirer la pitié des esprits et donc un maximum de faveurs. Le maître-chamane aura alors un rôle d'arbitre. « Dans cette situation concurrentielle où l'exaltation religieuse authentique est un produit rare et où il y a beaucoup d'appelés mais à vrai dire, peu d'élus »¹, il sera chargé de vérifier si l'apprenti parvient en effet à rentrer en contact avec le monde-autre, et s'il est digne d'assurer la fonction sociale de chamane. Ce n'est qu'une fois ces facultés reconnues, que l'apprenti-chamane pourra commencer pleinement son initiation.

Enfin, et c'est assez rare, le clan peut choisir lui-même son chamane. Dans ce cas, comme dans la recherche volontaire, l'apprenti devra prouver à tous qu'il est capable de devenir chamane et qu'au cours de son initiation, il sera en mesure d'acquérir de nombreux pouvoirs surnaturels. Ainsi, d'une façon générale, comme l'affirme Mircea Eliade, « ce n'est pas le point de départ pour l'obtention de tels pouvoirs (hérédité, octroi par les esprits, quête volontaire) qui joue le rôle important mais bien la technique, transmise à travers l'initiation »².

C. L'INITIATION EXTATIQUE : L'EXPERIENCE VECUE

a. La maladie initiatique

Il existe comme nous l'avons vu, trois principales voies qui mènent à l'initiation chamanique. On retrouve souvent parmi elles, et indépendamment du mode de recrutement, les mêmes signes d'appel, symptômes ou comportements que présente le futur chamane. On parle alors de maladie ou de retrait initiatique.

Lors de son appel, qui marque l'entrée du novice dans l'initiation chamanique, l'apprenti-chamane découvre pour la première fois le monde-autre concrètement. Il est considéré, la plupart du temps, comme élu et choisi par les esprits mais, cela peut être vécu comme contraignant car l'expérience est rarement agréable. La violence de la transe, la sévérité de la maladie, la menace des visions ou la sauvagerie des rêves font que la possession semble au début, « constituer une fin en soi, plutôt qu'une fin et un commencement »³. Quoi qu'il en soit, il lui est toujours difficile d'y renoncer sous peine de « véritables tortures physiques, (...) des infirmités, voire (...) la mort »⁴.

Ainsi, au début de son appel, les esprits rentrent souvent violemment en contact avec l'apprenti-chamane et l'obligent à s'introvertir et à se concentrer sur son activité psychique. Les esprits s'emparent alors « de son âme pour l'élever, l'instruire (sans ménagements) et le hisser au niveau de l'Ailleurs. (...) Prisonnier du rêve ou de la transe qui le coupe de tout, il a franchi la frontière qui sépare le milieu rassurant qu'il connaît du milieu redoutable qu'il ignore »⁵. Il va alors affronter cet univers, lutter contre ses démons et ses peurs puis finalement, devoir s'abandonner vainement à la volonté du monde-autre. Le futur chamane doit avant tout obéir aux exigences édictées par les esprits et accepter son don. Il ne peut résister, et comme une « homéopathie psychique »⁶, devra expérimenter ces forces pour ensuite les avoir à sa disposition. Avant de passer dans la dimension didactique de sa formation, il va devoir vivre pleinement l'extase et ses manifestations.

¹ Lewis (1977), p 184.

² Eliade (1951), p 29.

³ Lewis (1977), p74.

⁴ Grim (1993), p 243.

⁵ Mercier (1977), p 57.

⁶ *Ibid*, p 59.

Ainsi, les esprits peuvent amener le futur chamane à vivre d'étranges expériences. Etant enfant, il pouvait se distinguer des autres par sa recherche de solitude, ses crises épileptiques, ses symptômes morbides... Plus tard, en plus de comportements particuliers (rires inexplicables, évanouissements, auto-mutilation, fugues, jeûne, kleptomanie, mutisme...), il fait des rêves angoissants et a des visions effrayantes. Il peut également avoir des hémorragies soudaines, une sexualité déviante, chanter pendant son sommeil, souffrir d'intolérances à certains aliments... Dans ces cas-là, la médecine traditionnelle ne peut rien, et on pense alors à des souffrances initiatiques.

Les esprits peuvent également confronter la personne à des rencontres hors du commun comme des animaux sauvages, des incendies, des tremblements de terre ou des avalanches. Se faire mordre par un serpent ou être frappé par la foudre, frôler la mort ou naître avec une malformation congénitale ou un jour particulier (fête religieuse, éclipse) représentent également des signes du monde invisible.

Les troubles morbides sont des indices de ses futurs pouvoirs, et il doit les assumer. Dans la logique chamanique, il doit changer d'état pour dépasser ses souffrances qui deviendront à la fin de son initiation des « grâces spirituelles »¹.

b. La mort symbolique

Une fois que sa vocation l'a amené à rencontrer les esprits, et que sa maladie initiatique a été reconnue par un maître-chamane, le novice va s'éloigner de sa communauté pour recevoir l'instruction chamanique. Ce processus s'articule, selon Van Gennep (1909)² en trois moments principaux : la *séparation*, lorsque l'initié quitte provisoirement le monde profane pour entrer dans la sphère du sacré, la *marge* (ou phase « liminale ») qui est un temps de maturation et de transformation préparant l'acquisition d'un nouveau statut et enfin, *l'agrégation*, qui désigne le retour à la vie sociale dans un autre secteur de la société.

Ainsi, on retrouve le schéma propre à la plupart des rites initiatiques, qui débute par la souffrance, tend vers la mort symbolique, puis s'achève par une résurrection mystique. La souffrance commence on l'a vu, au moment de l'appel et de la maladie initiatique mais se prolonge en s'intensifiant pendant l'apprentissage extatique. Le maître-chamane va en effet utiliser la peur et la douleur comme rituels qui éveilleront l'initié au monde-autre. Avec l'ingestion de substances hallucinogènes (ayahuasca, piri-piri, haschich, peyotl, iboga, datura, doses massives de tabac...) il va confronter le novice à ses démons, en blessant son corps par des brûlures, des piqûres ou des coupures, il le forcera à maîtriser ses perceptions et à se détacher de son enveloppe physique. L'environnement naturel joue également un rôle dans ce processus quand l'apprenti-chamane doit vivre la solitude durant des semaines dans un lieu retiré, isolé dans des cavernes ou à la cime des montagnes considérées comme sacrées...

L'infinité de rituels utilisés à travers les différentes sociétés chamaniques (pratiques de jeûne, piqûres d'insectes venimeux, mutilations³, scarifications, privation de sommeil, de nourriture, coups de fouet ou de baguette, épilation, circoncision, subincision, saignées, suffocation par la fumée, épreuve du feu ou du froid, anthropophagie et auto-cannibalisme⁴, empoisonnements...) ont tous pour objectif de permettre au candidat de se dépersonnaliser, de perdre conscience et

¹ Lewis (1977), p 70.

² voir Lapassade (1990), p 30-31.

³ amputation de phalanges chez les Indiens Witu (Ontario), voir Bouteiller (1950), p 81.

⁴ voir Désveaux (2001), pp 270/276.

d'atteindre un nouvel équilibre spirituel. Peters¹ compare ce processus à la notion de « reformulation du labyrinthe » de Wallace². Pour lui, s'appuyant sur les études de Prince³, le chamane est amené à réorganiser sa propre conception du monde à travers sa souffrance, l'expérience traumatique permettant, comme la thérapie, de briser les structures rigides de l'ego pour les reconstituer.

On retrouve ici encore la notion voulant que plus la souffrance préparatoire est grande, plus le chamane sera puissant. Contrairement au monde moderne, les chamanes considèrent en effet que la connaissance de soi passe nécessairement par souffrance et une prise conscience des manques et des limites de la condition humaine. « Le chamanisme sait utiliser les pouvoirs secrets que l'homme possède toujours en lui, mais dont il n'a plus conscience. Parfois, en certaines circonstances, parfois sous l'influence d'un choc émotionnel ou affectif violent, une réminiscence le traverse, fulgurante. Il retrouve l'espace d'un éclair, une parcelle de ses anciennes facultés. Le chaman a développé et maîtrisé ces possibilités »⁴.

Le point ultime de ce travail est un moment précis où la mort qui est vécue symboliquement, rompt le passé et amène une nouvelle naissance. Dans la mentalité prélogique, la mort ne représente pas la fin de l'existence. « Le « primitif » n'a jamais eu la moindre idée d'un tel anéantissement. Ce que nous appelons mort n'est jamais absolu à ses yeux. Les morts vivent et meurent, et même après cette seconde mort, ils continuent d'exister en attendant une nouvelle réincarnation »⁵. Quoi qu'il en soit, cette mort symbolique, qui frôle parfois la mort réelle, place toujours l'initié dans une situation extrêmement menaçante pour lui.

Qu'il soit sous l'emprise d'hallucinogènes ou physiquement à bout de forces, le novice va se sentir décharner par les esprits. Son corps va se morceler, « ses yeux lui sont arrachés, sa chair raclée, ses os nettoyés, ses liquides corporels expulsés »⁶. Parallèlement à cela, son psychisme se fragmente. Cette « squelettisation »⁷ durera souvent plusieurs jours, où il « demeurera comme mort, ou en transe profonde et ininterrompue »⁸, jusqu'à ce qu'il voit les esprits recouvrir son squelette de nouvelles chairs.

« La présence d'un maître est indispensable à ce type d'apprentissage, car le novice « meurt » dans son corps initial, et il faut éviter que cette mort ne devienne permanente. D'une part il donne des conseils pratiques (quand dormir, se réveiller, se laver, que manger, comment préparer son attirail), et de l'autre, il définit les orientations spirituelles et guide l'initié sur le terrain du surnaturel »⁹.

Cette résurrection permet à l'apprenti-chamane d'atteindre la « plénitude mystique »¹⁰. Ayant connu la mort, cette nouvelle naissance fait de lui une entité semblable à celle des esprits et c'est ce qui le consacre chamane. Parce qu'il est né à la fois dans le monde des humains et dans le monde-autre, il peut maintenant faire le lien et évoluer dans les deux univers. C'est cette technique qui lui sera, avec l'aide des esprits, désormais enseignée d'une façon didactique par son maître.

¹ Peters, in Nicholson et al. (1991), p 201.

² Wallace, A. F. C. (1961). *Culture and personality*. New York : Random House.

³ Prince, R. (1976). *Psychotherapy as the manipulation healing mechanisms : a transcultural survey*. Montréal : Transcultural Psychiatric Research Review.

⁴ Mercier (1977), pp 18-19.

⁵ Lévy-Bruhl (1928), p 416.

⁶ M. A. Descamps, *Les techniques corporelles de l'extase*, Guy Trédaniel Editeur, 1992, cité in Séjournant (1997), p 106.

⁷ terme de Chaumeil (2000), p 69.

⁸ McKenna (1998), p 23.

⁹ L.E. Sullivan, *Les attributs et pouvoirs du chaman* in Seaman, Day et al. (1999), p 46.

¹⁰ Eliade (1951), p 48.

D. L'INITIATION DIDACTIQUE : L'EXPERIENCE TRANSMISE

a. La maîtrise du monde-autre à travers la connaissance de soi

A ce stade, l'apprenti-chamane devient un initié qui demande à améliorer sa technique et sa connaissance. Il a résisté aux épreuves du monde-autre, et veut en maîtriser désormais les forces pour les mettre à disposition de sa communauté. Pour cela, un maître-chamane plus expérimenté peut l'aider en lui transmettant son savoir, mais cela peut aussi se faire par l'intermédiaire d'esprits qui viennent l'enseigner durant ses rêves et ses transes.

Dans beaucoup de cultures, le jeune chamane est d'ailleurs censé revenir de la voie extatique avec des esprits auxiliaires. Ils l'accompagneront pour la fin de son instruction, et auront un rôle essentiel de guide et conseiller spirituel pour sa pratique future. Ces esprits auxiliaires dirigent souvent le chamane vers telle ou telle activité en fonction de leur volonté qui est souvent en rapport avec la maladie-élection (guérison, prédiction, sorts, télépathie...). Dans certaines croyances, le chamane entretient même des relations amoureuses (épouses célestes) ou de parenté avec eux¹.

Pour développer le savoir qu'il a acquis jusque-là, l'initié va explorer le monde-autre au cours de transes. Ainsi, c'est à travers son monde intérieur qu'il va aborder cet univers qui ne lui est plus aussi hostile qu'auparavant. Ses sensations et ses sentiments vont maintenant se changer en intuition et perception², ses visions crues vont devenir clairvoyantes, ses rêves lui permettront de « voir » l'invisible... « Il est passé de la terreur à la religion (...) et à son culte »³. En effet, ses rêves prennent un sens et s'influencent de sa culture, ses hallucinations commencent à être bénéfiques pour sa communauté.

Mais, le jeune chamane doit maintenant maîtriser parfaitement la transe pour être réellement efficace. Il doit savoir rentrer volontairement en contact avec le monde-autre, gérer les informations qu'il reçoit, dialoguer avec les esprits. Ainsi, au cours de ses expériences chamaniques, l'initié recevra directement de l'invisible un « savoir inspiré »⁴ qui lui permettra de mieux interagir avec les diverses dimensions du sacré. Pour cela il doit mieux connaître sa « deuxième personnalité »⁵, celle qui n'est pas née dans le monde humain. Le maître-chamane proposera alors toutes ses techniques connues pour aider l'initié à aborder le monde-autre. La plus courante est l'absorption de substances hallucinogènes mais, étant donné que la maladie initiatique a déjà ouvert l'initié aux autres dimensions, le maître-chamane peut proposer d'autres méthodes. Certaines, comme le jeûne ou la douleur, sont classiques et ont déjà été présentées ici, mais il en existe beaucoup d'autres « catalyseurs d'états altérés de conscience »⁶ comme l'écoute de rythmes hypnotiques, des danses agitées, des balancements réguliers, une respiration particulière... En reprenant l'image de Jung qui comparait l'esprit humain à une vaste maison à étages, Swan⁷ rapproche cette caractéristique de l'initiation chamanique à une exploration de tous les étages de l'esprit, comme une « déambulation multidimensionnelle ». « En définitive, l'état chamanique naît dans le silence intérieur et dans l'harmonisation avec le monde naturel »⁸.

¹ voir Eliade (1951), pp 80/83 et Lewis (1977), p 61.

² voir Mercier (1977), pp 57-58.

³ Lapassade (1990), p 52.

⁴ Perrin (2001), p 37.

⁵ terme de P. Verger, *Dieux d'Afrique*, Editions Paul Hartmann, 1954, cité in Lapassade (1997), p 12.

⁶ voir R. Metzner, *Processus de transformation dans le chamanisme, l'alchimie et le yoga*, in Nicholson et al. (1991), pp 273/292.

⁷ J. Swan, *Rolling Thunder : une guérison chamanique d'un cas de sclérose en plaques*, in Nicholson et al. (1991), p 189.

⁸ Matthews (1996), p 105.

En parallèle du travail intérieur, l'apprenti doit s'initier aux pratiques concrètes du chamane. Le rôle du maître est alors très important car il assure la transmission du savoir-faire, les « secrets du métier »¹ comme les appelle Mircea Eliade. Il sensibilise ainsi le jeune chamane aux conduites animales, à imiter leur apparence, leur cris...² Il explique l'astronomie, l'astrologie, informe sur la mythologie et la généalogie du clan. Il décrit les esprits, présente leur hiérarchie, leurs fonctions, les nomme et justifie les offrandes. Par rapport aux actes rituels, donc socialement codés, il apprend à son disciple les prières, la musique, les chants, les danses, les lieux de pouvoirs, les instruments sacrés... Il transmet aussi son savoir en rapport avec les herbes médicinales, les substances hallucinogènes, les procédés d'interprétation des rêves et de divination. Enfin, il explique le langage secret propre aux chamanes, les sortilèges, les sorts et toute la magie qui s'y rapporte. Tout cet enseignement se fait généralement à l'écart, loin des profanes et des curieux. L'ambiance est la plupart du temps recueillie et studieuse, avec des règles de vie précises : abstinence sexuelle, restrictions alimentaires, éloignement de l'impureté...

b. Une nouvelle personnalité grâce une identité chamanique socialement reconnue

« Quésalid n'est pas devenu un grand sorcier parce qu'il guérissait ses malades, il guérissait ses malades parce qu'il était devenu un grand sorcier »³.

Une fois que l'initié a connu le monde-autre et a appris les différentes habitudes chamaniques de sa culture, il lui reste à revenir dans le monde humain, et à se faire accepter en tant que chamane par sa propre communauté. La réinsertion du nouveau chamane est toujours un événement très codifié par la tribu. En effet, elle sous-entend les futures relations que le chamane et elle auront, ainsi que les engagements mutuels.

Tout d'abord, du point de vue du jeune chamane, il doit faire reconnaître ses pouvoirs par tous. Aussi, il est très important qu'il prouve qu'il n'est plus complètement un homme, et qu'une partie divine est désormais en lui. Pour cela, il va faire état publiquement de ses facultés surnaturelles. Comme toujours dans la pensée chamanique, plus il peut présenter un désordre mental grave et dramatique, plus grande sera jugée sa compétence. « Il existe (...) une relation directe entre la distance sociale qui sépare le chamane-possédé de sa communauté et la reconnaissance collective de ses pouvoirs »⁴. Ainsi, il rentrera en transe et mettra à contribution le monde-autre pour différentes activités. Il pourra également affronter des épreuves physiques ou accomplir des rites magiques. Dans ces cérémonie d'intronisation, certains éléments sont censés marquer encore plus l'impression de rupture avec la société ordinaire. Ainsi, des attitudes normales peuvent être inversées, un autre langage peut-être utilisé ainsi qu'un nouveau nom pour le chamane. Ces pratiques contribuent à l'efficacité symbolique du rituel et permettent l'adhésion collective à la pensée chamanique.

Le nouveau chamane hérite aussi régulièrement d'un statut bien particulier qui le différencie de son groupe, ce qui conforte par là même l'efficacité de ses pratiques. Ainsi, il est courant que le chamane garde une image étrange pour son entourage. Tout d'abord, le désordre initial, via la maladie initiatique, a pu surprendre voire inquiéter et, même si, au terme de son initiation il a pu maîtriser les esprits, il reste tout de même quelqu'un de curieux qui n'est plus totalement humain. Enfin, et dans la plupart des cultures chamaniques, le chamane est considéré comme possédant à la fois les atouts féminins et masculins, ce qui symboliquement lui donne un pouvoir de

¹ Eliade (1951), p 45.

² voir Tao (2003), p 41.

³ Lévi-Strauss (1974), p 199.

⁴ Hell (1999), pp 237-238.

complémentarité et d'harmonie. Cette bisexualité qui l'amène à représenter un « troisième sexe » et qui peut lui permettre de se travestir, l'écarte alors encore un peu plus de l'ensemble de sa communauté.

Pour la société, le nouveau chamane devient le représentant du monde spirituel auquel elle croit et avec qui elle a tissé des liens depuis toujours. Le chamane prend donc une place importante au sein de la vie de celle-ci qui lui demandera en échange d'assurer sa fonction ce qui le contraindra à la servir. En ce sens, « la culture prédispose et l'individu dispose » car les activités chamaniques « permettent en fait d'expérimenter et de confirmer, à travers le vécu, les codes mythologiques de la tradition »¹. Sullivan illustre cela via la pratique théâtrale de la guérison chamanique. « Exhiber publiquement la maladie et montrer que l'on triomphe du mal constituent des événements qui participent à la bonne santé de tous »².

Le chamane est donc un personnage social. Pendant la cérémonie d'intronisation, la société joue également un rôle très fort. C'est souvent elle qui organise le rituel pour qu'il soit grandiose et traditionnel. Dans certains cas, elle fournit elle-même les accessoires sacrés au chamane ce qui semble vouloir signifier à celui-ci « qu'il n'est chamane que par elle et pour elle »³. Avec cette idée, on peut alors penser que l'initiation chamanique est une réussite à la fois pour l'individu mais aussi pour la société car, comme nous avons cherché à le démontrer, la société traditionnelle a « besoin » d'un chamane et le chamane a « besoin » sa communauté.

4. PARALLELE AVEC LA PSYCHANALYSE

A. RAPPELS DE FORMATION

a. Le flou autour de la formation psychanalytique

Depuis la naissance de la psychanalyse, la formation du psychanalyste a fait couler beaucoup d'encre. A l'époque de Freud déjà, Ferenczi et Jones proposaient deux voies différentes pour pratiquer l'analyse. Ferenczi privilégiait la voie du divan car pour lui, « former un analyste ne consiste pas à lui mettre des choses dans la tête, à lui donner des contenus, mais à fabriquer un type de pensée, une pensée analytique ». Ernst Jones tenait également à « éviter que des fous ne pratiquent la psychanalyse », « il fallait les soigner, leur rendre l'inconscient propre »⁴ mais pas uniquement, il fallait aussi les former par l'intermédiaire de séminaires.

Freud reconnaît la nécessité d'une formation et le besoin d'un « apprentissage rigoureux » pour une pratique qui a « acquis une précision et une finesse qui rivalisent avec la technique chirurgicale »⁵. Mais, il reste vague quant à sa réalisation. Tout en estimant qu'« on n'apprend pas la technique psychanalytique dans les livres »⁶, il affirme pourtant que l'analyste peut trouver « dans la littérature les indications théoriques dont il a besoin »⁷. Il ajoute en plus qu'il serait extrêmement profitable pour le futur analyste d'étudier certaines matières universitaires, comme

¹ Rossi (1997), p 111.

² Sullivan, in Seaman, Day et al. (1999), p 54.

³ Hamayon (1990), p 458.

⁴ cité in Mesmin et al. (1997), p 212.

⁵ Freud (1923), p 199.

⁶ cité in Delrieu (2001), p 1068.

⁷ Freud (1919), p 111.

« la psychologie des profondeurs, l'introduction à la biologie, la science de la vie sexuelle, l'initiation aux tableaux de maladie de la psychiatrie, mais aussi, l'histoire de la culture, la mythologie, la psychologie de la religion et les sciences littéraires »¹. Il complète ses souhaits en ajoutant la sociologie, l'histoire de l'évolution, l'anatomie et les sciences de l'esprit.

Aujourd'hui, plus d'un siècle après *L'interprétation des rêves*, la formation du psychanalyste n'est toujours pas clairement définie, que ce soit d'un point de vue idéologique ou juridique. Alors qu'existent une multitude d'institutions psychanalytiques, de tous cadres théoriques possibles (freudien, aldérien, jungien, kleinien, lacanien...), on peut actuellement, comme le soulignent Decobert et Diatkine, « se proclamer « psychanalyste » sans avoir lu une ligne de Freud et sans avoir fait soi-même une analyse »². De plus, l'activité de psychanalyste n'est nullement réservée à certains corps de métiers. L'analyste peut donc être tout et n'importe quoi. Il peut n'être rien ou presque (du point de vue des connaissances théoriques et de la pratique), ou au contraire dans certains cas instruit, expérimenté, analysé, auto-analysé, supervisé...

Quoiqu'il en soit, les deux approches défendues l'une par Ferenczi et l'autre par Jones restent aujourd'hui les deux principales voies vers l'activité de psychanalyste. L'analyse personnelle, qui est quasiment systématique, est si reconnue universellement, qu'elle a pu être qualifiée de « seconde règle fondamentale »³ de la psychanalyse (la première étant celle invitant le patient à dire à l'analyste tout ce qui lui vient à l'esprit). Une formation théorique en parallèle, effectuée au sein d'une institution psychanalytique est laissée au libre-choix du praticien.

b. L'analyse personnelle : une voie didactico--extatique?

On a vu qu'une transmission universitaire de la psychanalyse sous forme de répétition d'un savoir n'était pas suffisante, et qu'il fallait que le postulant expérimente lui-même la cure. Pour Freud, l'analyse didactique « [démontre] la réalité de la théorie en permettant au « candidat » de constater l'existence de l'Inconscient et du refoulé, et de s'initier à la technique »⁴. Ainsi, cet enseignement s'organise en deux niveaux : il apprend sur lui et sur la technique psychanalytique en même temps. Comme le dit Grignon, « il y a un savoir y faire avec les patients et un savoir faire avec l'inconscient »⁵.

Le programme est donc vaste. Il est unique pour chacun car il comprend l'étude de son inconscient et en même temps la découverte des techniques psychanalytiques. Il est question ici d'« [apprendre] quelque chose *de* l'analyse et *par* l'analyse »⁶.

Dans la pratique personnelle du futur analyste, l'analyse didactique vise à lui faire prendre conscience de ses « propres complexes et résistances internes »⁷, « à supporter l'incertain, le négatif et la critique »⁸, et ainsi qu'il soit « empêché par sa propre anormalité de saisir, sans distorsion, les images de la vie animique »⁹. Ainsi, l'analyse didactique ne varie pas réellement de l'analyse thérapeutique. Il s'agit en fait d'une réelle « purification »¹⁰ psychanalytique, pour que

¹ Freud (1926), p 73-74.

² Decobert et Diatkine, *La formation* in Diatkine et al. (1993), p 67.

³ voir Donnet (1984), *Analyse définie et analyse indéfinissable. A propos de la deuxième règle fondamentale*, *Revue française de psychanalyse*, 1, pp. 239/290, cité in Diatkine et al. (1993), p 70

⁴ cité in Delrieu (2001), p 1070.

⁵ Grignon (2002), p 284.

⁶ Freud (1919), p 114.

⁷ Freud (1910), p 67.

⁸ de Perrot et al. (2002), p 80.

⁹ Freud (1926), p 44.

¹⁰ en italique dans le texte. *Conseils aux médecins sur le traitement psychanalytique* in Freud (1953), p 70.

l'analyste « soit capable de se servir ainsi de son propre inconscient comme instrument », sans que ses complexes nuisent contre-transférentiellement au bon déroulement de la cure.

Présenter les mécanismes thérapeutiques présents dans la psychanalyse n'est pas ici le sujet mais, avec en arrière plan les pratiques initiatiques chamaniques, il est intéressant de noter qu'ici aussi, « s'il n'y a pas de souffrance, il n'y a pas de guérison »¹. C'est à travers la difficulté et l'échec, « l'expérience négative »², que l'analyste peut mesurer ce qui s'oppose à la guérison. Comme Freud le préconise, « la discrétion est incompatible avec un bon exposé d'analyse ; il faut être sans scrupule, s'exposer, se livrer en pâture, se trahir »³. Enfin, on se souvient de l'importance des transe et des rêves pour l'apprenti-chamane, on retrouve ici un phénomène assez similaire à travers l'auto-observation et l'auto-interprétation des rêves. « Quand on me demanda, il y a quelques années, comment l'on devenait psychanalyste, je répondis : « En analysant ses propres rêves ! » »⁴.

Puis, au cours de l'analyse, et parce qu'il y a un objectif didactique, un lien social nouveau se fonde (...) l'analyse se poursuit – autrement : en passant de sa propre histoire à celle de la psychanalyse ». ⁵ Cette conversion théorique va apporter au jeune analysé les conduites psychanalytiques classiques. Il va ainsi s'initier à l'écoute associative, au maniement du transfert, à concevoir un cadre... Il va maintenant découvrir « l'envers du décor ». Après avoir expérimenté la technique, il va voir les mécanismes utilisés en amont. Quoiqu'il en soit, cette analyse didactique est un tout, une aventure personnelle qui débouche sur une nouvelle activité professionnelle. Comme le pensait Lacan, « ce n'est pas l'expérience qui est didactique, mais la conquête de ce savoir inconscient, le fait que le sujet ait pu saisir « par quel truc ça se produit » »⁶. Plusieurs institutions psychanalytiques proposent ainsi à leurs membres de réfléchir autour de ce « truc ».

c. La place des instituts de psychanalyse pour une formation complémentaire

A partir des réunions du mercredi et depuis la première société de psychanalyse créée sous l'influence de Freud par Max Eitingon à Berlin en 1920, l'histoire de la psychanalyse s'est souvent bâtie autour de ces institutions. Véhiculant une réflexion psychanalytique, attirant les jeunes praticiens, ces associations étaient surtout des lieux de recherche et de formation. Le fait que, même au sein de la pensée freudienne chacune avait plus ou moins sa propre orientation théorique, a permis de nombreuses découvertes et avancées dans la jeune discipline qu'est la psychanalyse.

Aujourd'hui, par exemple, on peut citer en France la Société Psychanalytique de Paris, l'Association Psychanalytique de France, le IV^{ème} Groupe, mais il y a aussi à l'étranger beaucoup d'associations en rapport ou non avec l'Association Psychanalytique Internationale. Dans chacune de ces écoles, il est courant qu'un jury composé de plusieurs membres, sélectionne à travers des entretiens les différents postulants. Ces « commissions d'habilitation »⁷ contrôlent alors l'expérience du candidat, sa santé mentale et son éthique, son niveau culturel et universitaire.

¹ Freud cité in Delrieu (2001), p 1067.

² Maud Mannoni, Costecalde et al. (1995), p 14.

³ cité in Delrieu (2001), p 1068.

⁴ Freud (1926), p 67.

⁵ Safouan et al. (1995), p 12.

⁶ Lacan en 1973, *Ibid*, p 96.

⁷ Patrick Delaroche, *Témoignage d'un juré* in Costecalde et al. (1995), p 150.

Il est possible qu'un jeune admis effectue son analyse didactique au sein de l'institution avec un analyste plus âgé, expérimenté et également affilié à la société psychanalytique. Au sein de l'association, l'analyste est alors « imaginativement jugé à travers celui qui fut son analysant »¹. Cela nous rappelle le rapport entre le maître-chamane et son apprenti. En parallèle de cela, d'autres activités formatrices sont proposées dont deux principales qui sont l'enseignement théorique et la supervision.

La théorie psychanalytique est classiquement enseignée sous forme de conférences ou de séminaires. On y apprend des concepts de psychologie mais surtout l'œuvre de l'auteur influant l'institution. L'étude de textes ou de cas permettent aux membres de réfléchir pleinement à l'activité thérapeutique. Ce sont aussi souvent des moments propices pour la rencontre et l'échange des conceptions et des points de vue.

Les supervisions elles, ont pour but d'accompagner le jeune analyste dans sa profession. Ce n'est ni un pur enseignement technique, ni une forme de psychothérapie, mais un lieu de travail où le candidat peut exposer ses pratiques. Les buts de la supervision sont d'améliorer la compétence professionnelle de l'analyste en lui faisant prendre conscience de ses propres réactions affectives et de se remettre en question. Les sentiments contre-transférentiels y sont attentivement examinés. On s'intéresse également aux difficultés et aux interrogations du praticien face à des cas précis qui sont pour lui source de problèmes. Plutôt que rechercher une solution, on préfère réfléchir aux causes et chercher à comprendre pourquoi et comment le praticien réagit ainsi. La supervision est donc l'occasion de faire un pont entre la théorie, la pratique et la connaissance de soi.

A l'époque, Freud estimait la durée de l'analyse didactique à environ « deux années de formation »². Aujourd'hui, il est classique que l'ensemble d'une formation au sein d'une société psychanalytique dure entre cinq et huit ans³.

Diatkine a répertorié les points essentiels sur lesquels s'accordent « toutes les sociétés membres de la Fédération Européenne de Psychanalyse »⁴:

- nécessité d'une pratique professionnelle préalable
- nécessité d'une analyse personnelle de longue durée
- possibilité d'une évaluation psychanalytique de cette analyse par un jury
- nécessité de plusieurs supervisions et de nombreux séminaires
- possibilité d'une évaluation analytique de celles-ci
- nécessité d'un suivi analytique de l'ensemble de la formation.

Pour les autres courants de psychothérapie, les modalités de formations sont assez semblables même si elles ne demandent souvent qu'une « expérience thérapeutique personnelle »⁵, mais, contrairement à la psychanalyse, une formation théorique beaucoup plus structurée est souvent demandée au sein de l'école⁶.

Ainsi, pour conclure, on peut résumer la formation des psychanalystes autour de trois dimensions : l'analyse personnelle, l'enseignement théorique et la supervision. Chaque dimension est une source d'apprentissage possible pour le futur analyste. Aujourd'hui, ils se répartissent sur les trois niveaux. Certains ont effectué une psychanalyse, d'autres ont également suivi une analyse

¹ Alain Vanier, *Devenir psychanalyste* in Costecalde et al. (1995), p 191.

² Freud (1926), p 55.

³ Inserm (2004), p 10.

⁴ Diatkine et al. (1993), p 83.

⁵ de Perrot (2002), p 13.

⁶ voir Inserm (2004), pp 13/17.

et ont reçu un enseignement théorique, d'autres enfin cumulent les trois approches. Unaniment, il semble qu'en France les psychanalyste souhaitent conserver cette liberté de formation car elle assure peut-être, l'indépendance de la discipline et la diversité de ses influences.

B. DISCUSSION

a. Chamane, psychanalyste et pathologie personnelle

Après avoir étudié la voie qui mène à la thérapie, qu'elle soit traditionnelle à travers l'initiation chamanique ou occidentale via la formation psychanalytique, on peut s'interroger sur le lien qui existe entre le praticien et la pathologie mentale. On l'a vu dans les deux cas, l'élève doit affronter à un moment ou à un autre ses conflits intérieurs ce qui le confronte inévitablement à l'aspect névrosé de sa personnalité. Cette notion de « guérisseur blessé » a une grande importance dans l'activité thérapeutique.

Pour Georges Devereux, le chamane est un « malade mental » que le chamanisme a « stabilisé ». Son initiation et même sa pratique ont pu lui donner un cadre et le moyen d'exprimer et de contrôler ses conflits. « Il faut que tu chamanises pour ne pas souffrir ! »¹. Mais, cette stabilisation ne serait que provisoire et superficielle car elle ne traiterait pas les profondes sources inconscientes de sa pathologie. Il ne ferait que décharger les manifestations de celle-ci à travers ses rituels.

La pathologie du chamane est, toujours pour Devereux, due à une dégradation de sa personnalité qui subi des agressions d'ordre ethnologiques. En effet, ses conflits intra-psychiques et ses symptômes rappellent les problématiques de sa communauté. Il somatise d'une certaine façon les angoisses collectives. « Bref le chaman est psychologiquement malade pour des raisons conventionnelles et d'une façon conventionnelle (...). Il est « comme tout le monde », mais « plus que tout le monde »².

Le chamanisme peut aussi être l'occasion pour des personnes ayant des souffrances psychiques graves (schizophrénies, délires, démences, hystéries...) de pouvoir socialiser leurs symptômes. Elles y trouveraient alors un moyen culturellement acceptable pour exprimer leurs troubles, à travers leurs corps, les cris, les hallucinations, les bizarreries... Ce serait comme un « refuge précaire où leurs excentricités sont tolérées et tournent à leur avantage »³. Mais, comme le précise Lewis, on peut penser que ce processus ne concerne qu'une faible proportion d'individus. « Il ne faut pas confondre la partie avec le tout ». Beaucoup de spécialistes du chamanisme comme Eliade par exemple, ont également critiqué cette approche car pour eux, le chamane s'est guéri et ne peut exercer qu'à partir du moment où il a résolu sa crise psychique. Serge Shirokogoroff a écrit : « le chaman débute sa carrière avec une psychose, mais il ne peut assumer sa fonction que s'il est capable de se rendre maître de lui-même »⁴.

Mais ayant connu la souffrance mentale, le chamane ou le thérapeute y restent particulièrement exposés, ce qui les rendra d'autant plus sensibles à celle des autres. Comme le malade, « l'homme religieux est projeté à un niveau vital qui lui relève les données fondamentales de l'existence

¹ cité in Grim (1993), p 243.

² Devereux (1970), pp 17-18.

³ Lewis (1977), p 207.

⁴ cité par L. G. Peters in Nicholson (1991), p 198.

humaine, c'est à dire la solitude, la précarité, l'hostilité du monde environnant »¹. En ayant appris à se guérir eux-mêmes, ils ont « acquis le vrai pouvoir pour apporter de l'aide à [leurs] congénères »². Ils ont connu les troubles psychiques et savent comment les maîtriser car « ils connaissent le mécanisme – ou mieux encore la *théorie* – de la maladie »³. Comme l'a écrit Jung, « le médecin n'agit que là où il est touché. « Le blessé seul guérit » »⁴.

Enfin, on peut trouver un dernier lien entre le guérisseur et la pathologie qui se situe directement sur sa pratique quotidienne. On lit fréquemment que ce type d'activité est pénible pour l'équilibre psychique du praticien, qu'il « abîme » la personne. Malgré sa formation, son analyse didactique, ses supervisions, l'analyste, ou tout autre thérapeute, peut développer un tableau pathologique classique dans sa profession. On parle alors de « syndrome psy » ou de « burn-out »⁵. Travailler dans le domaine de la santé mentale mettrait donc à l'épreuve l'équilibre psychique des officiants, comme si la psychopathologie était contagieuse. L'ethnologue Jean-Pierre Chaumeil prévient alors qu'il faudrait admettre « qu'on ne devient pas chaman parce que névrosé, mais à l'inverse qu'on devient névrosé parce que chamane »⁶.

Donc, le chamane et le thérapeute en général, ont une relation très particulière avec la souffrance mentale. Pour certains, c'est elle qui les amène à leur activité ; pour d'autres, elle peut se développer avec leurs pratiques. Mais d'une façon paradoxale, il semble qu'elle leur amène aussi leur efficacité clinique. Quoiqu'il en soit, il faut se méfier de ne pas conclure trop vite, et de ne pas affirmer, comme a pu le laisser penser Devereux, que ces professions sont habitées par la « folie ». Comme le souligne Perrin, « considérer uniquement la vocation chamanique comme la manifestation des déviances psychiques serait la même chose que d'associer chez nous les fonctions de prêtre, de médecin ou de psychanalyste à des types particuliers de « folie ». Ce serait juger des théories médicales et psychanalytiques ou des principes de l'Eglise à l'aune de ces folies. Ce serait se priver de la possibilité de discerner d'éventuelles déviances par rapport à un modèle culturel dominant »⁷.

b. Le chamanisme en tant que psychanalyse sociale

La formation du chamane et du psychothérapeute se rejoignent donc sur deux points principaux qui sont la nécessité de vivre personnellement l'expérience extatique et la possibilité d'un enseignement didactique qui apporte à l'élève les conceptions culturelles qui se rapportent à la maladie, à ses symptômes, et à ses pratiques thérapeutiques. D'autres éléments se retrouvent également chez les deux praticiens comme un éventuel passage par une maladie initiatique ou une sélection par ses pairs pour accéder au cursus initiatique.

Toujours par rapport à la formation, il nous semble maintenant intéressant de voir comment chacun de ces guérisseurs met en pratique concrètement son savoir au sein de sa communauté. Bien que Lacan ait qualifié l'analyse d'« anti-initiation »⁸ en raison du fait qu'elle n'amène pas d'identification à un chef ou à un père, elle comporte tout de même la transmission d'un savoir réservé, un stade rappelant la mort symbolique (névrose de transfert) et une réorganisation de la personnalité. Enfin, à la fin d'une analyse comme à la fin d'une initiation chamanique, le candidat devient lui-même praticien et peut exercer au sein de sa société.

¹ Eliade (1951), p 39.

² Jean Halifax, *Le chamane, le guérisseur blessé*. Seuil. Cité in Van Eersel et Grosrey (1998), p 122.

³ Eliade (1951), p 43.

⁴ Jung (1973), p 161.

⁵ voir entre autres les travaux de Pierre Canoui.

⁶ Chaumeil (2000), pp 64-65.

⁷ Perrin (1992), p 141.

⁸ Lacan, séminaire du 16 janvier 1979, cité in Costecalde et al. (1995), p 193.

On retrouve alors beaucoup d'expression rapprochant le chamane du psychothérapeute : « Un grand chaman est nécessairement un psychologue »¹, un « technicien du sacré »², un « [chirurgien] psychique »³. Le chamane est vu historiquement comme un « psychiatre primitif »⁴, c'est un « abréacteur professionnel »⁵. Le chamane est « celui-qui-voit », « celui-qui-sait », « celui-qui-peut »⁶. Comme un psychothérapeute, il est un spécialiste la nature humaine et agit sur ses dérèglements. Tous les deux ont plus « recours à des expériences intérieures plutôt qu'à la raison »⁷, le chamane se fie à ses intuitions, l'analyste lui, s'attache à son attention flottante et à son contre-transfert.

Au cours de sa carrière, Lévi-Strauss a particulièrement comparé la psychanalyse avec son homologue chamanique. Il nous dit par exemple que dans les deux cas, le psychothérapeute et le chamane mettent fin à leurs tendances psychopathologiques et se mettent au service d'une société qui leur fait une place de choix⁸. Ils deviennent tous les deux des initiés parmi des non-initiés, ce qui accentue leur pouvoir thérapeutique. Tous les deux seront des « éléments stabilisateurs »⁹, l'un aura une action individuelle tandis que l'autre sera d'une orientation plus collective.

On retrouve aussi dans les deux pratiques la notion d'abréaction bien que, dans la cure chamanique, c'est le chamane qui parle et fait abréaction pour le malade, alors qu'en psychanalyse, c'est le patient qui parle et fait l'abréaction. Quoiqu'il en soit, on retrouve de toutes façons l'association de l'effet cathartique dans les deux pratiques. Lévi-Strauss précise également que, « l'abréaction du médecin n'est pas moins concomitante de celle du malade, n'en est pas moins exigée, puisqu'il faut avoir été analysé pour devenir analyste »¹⁰.

Dans le traitement même du symptôme, les cures chamaniques et analytiques possèdent encore plusieurs rapprochements. A travers le traitement chamanique, le chamane cherchera à « remplacer des conflits et défenses idiosyncrasiques par des conflits culturellement conventionnels et par des symptômes ritualisés »¹¹, alors que la psychanalyse traitera les conflits personnels du malade, ceux qui sont en rapport avec son histoire et son expérience propre. Bien que dans la thérapie traditionnelle, la manifestation pathologique est maintenue au niveau symbolique, alors que la psychanalyse cherche à la traduire et à la comprendre à travers les modèles topiques et par rapport à la vie infantile, on peut voir que les deux approches « établissent une relation directe avec le conscient du sujet et une relation indirecte avec son inconscient – l'analyste par son écoute, le chaman par son éloquence »¹². Le rapport transférentiel est donc de la même nature pour le malade même s'il est inversé dans les deux cas. En analyse, le patient attribue des sentiments et des intentions à son analyste, alors que dans la guérison chamanique, c'est le chamane qui en parlant, exprime le ressenti du malade à sa place. Enfin, dans les deux cas, on peut supposer que le cadre est un des pouvoirs de guérison majeurs puisque on sait que l'alliance thérapeutique fondée sur l'expérience et la personnalité du thérapeute est l'un des critères les plus influents sur la réussite d'une cure, et que dans le « concept de chamanisme, ce ne sont pas les outils ni les rituels qui guérissent, mais le pouvoir dont ils sont chargés par l'imaginaire »¹³.

¹ Mercier (1977), p 15.

² *Ibid*, p 61.

³ Rogo in Nicholson (1991), p 170.

⁴ Lewis (1977), p 208.

⁵ Lévi-Strauss (1974), p 199.

⁶ Perrin (2001), p 63.

⁷ Achterberg in Nicholson (1991), p 139.

⁸ *Ibid*, p 61.

⁹ Mercier (1977), p 15.

¹⁰ Lévi-Strauss (1974), p 201.

¹¹ Devereux (1970), p 19.

¹² Kakar (1997), p 131.

¹³ Achterberg in Nicholson (1991), p 144.

c. La formation chamanique comme thérapie moderne ?

Enfin, dans les sociétés occidentales, on peut actuellement voir se développer des formations chamaniques qui se présentent à la fois comme des thérapies et comme des outils de développement personnel. Il s'agit alors de suivre pas à pas les différentes étapes de l'initiation traditionnelle chamanique. Ces institutions, se présentant souvent comme héritières de la pensée New-Age de la contre-culture américaine des années 60-70, répondent à une « demande de plus en plus importante »¹. Ils se disent « chamanes psychédéliques » ou « explorateurs hyperdimensionnels »² du psychisme humain.

A travers des conférences, des séminaires, des stages de formation, des ateliers-découvertes... les néo-chamanes proposent de rencontrer « le chamane intérieur » qui est censé être présent chez chacun de nous. En prenant conscience de cette présence insoupçonnée, le but de cette pratique est de permettre « la réalisation et l'évolution de notre mythologie personnelle »³.

Feinstein, un peu comme l'avait fait Timothy Leary à Harvard dans les années 60, a d'ailleurs créé un atelier servant de base expérimentale pour « éprouver et utiliser les états altérés de conscience, et un cadre théorique pour y travailler sur sa propre mythologie conductrice »⁴. Dans les stages de formation chamanique qu'il anime, il propose des « rites personnels », des « enseignements didactiques », des « états altérés et [des] cérémonies s'adressant au groupe pour soutenir la quête de chaque individu », un « voyage intérieur », avec des « exercices de visualisation dirigée », de la « musique », des « mouvements physiques »⁵...

Il propose ainsi différents stages qui reprennent chacun les paliers que doit affronter l'apprenti-chamane durant son initiation. Tout d'abord, il doit « se mettre à l'écoute de ses mythes conducteurs et y déceler les zones de conflits ». Ensuite, une fois qu'il aura pris conscience de ses traumatismes, il sera prêt pour « engendrer une nouvelle vision mythique ». L'étape suivante, donc le troisième stage, vise à « affiner et assumer la nouvelle vision mythique (...) [et à l'] accès à une connaissance fondamentale ». Enfin, la dernière étape est « l'harmonisation » et l'introduction de la nouvelle personnalité « dans la vie de tous les jours »⁶.

On voit donc ici que la formation chamanique traditionnelle peut être utilisée et adaptée dans des cultures différentes de celles d'origine. Il est alors question de techniques, qui sont habituellement insérées dans des approches de thérapies humanistes.

5. CONCLUSION

En 1980, lors du séminaire consacré au thème de l'identité du thérapeute, appelé aussi « Le Groupe de Beaune », la centaine de psychothérapeutes interrogée voyaient la cure personnelle psychanalytique comme l'élément le plus important de leur formation, beaucoup plus que la formation théorique ou la pratique de la supervision⁷. (74% avaient suivi eux-même une cure, 31% étaient supervisés). Certains se disaient autodidactes (12%), et n'avaient suivi aucune formation personnelle, qu'elle soit didactique ou théorique.

¹ Rossi (1997), p 19.

² McKenna (1998), p 27.

³ voir David Feinstein, *Le chamane intérieur : Développement d'une mythologie personnelle sacrée*, in Nicholson (1991).

⁴ Feinstein, in Nicholson (1991), p 315.

⁵ *Ibid*, pp 319-320.

⁶ *Ibid*, pp 321/325.

⁷ Voir Gérin et al. (1984).

Aujourd'hui, près de vingt-cinq ans plus tard, il semble que la situation soit au même point. La plupart des psychothérapeutes ont eu une expérience thérapeutique personnelle, et voient en elle leur principal enseignement. L'apprentissage théorique au sein de l'université ou dans une école psychanalytique et la supervision gardent une place optionnelle dans leur formation. Le psychothérapeute est libre de sa formation, et la société entière semble approuver cette politique.

Pourtant, à travers l'étude de l'initiation chamanique, nous avons vu qu'au cours des siècles, et à travers tous les continents, les sociétés traditionnelles ont toujours tenu à ce que leurs chamanes suivent un enseignement clairement défini. Cela garantit à la communauté l'assurance qu'il utilisera des techniques culturellement reconnues à des fins profitables socialement.

Comme l'a remarqué Achterberg, « le système de santé de chaque société est un reflet des convictions philosophiques de ses membres sur les buts de la vie »¹. On peut alors s'interroger sur les ambitions de notre société actuelle. Veut-elle garantir, à travers ce libéralisme, une certaine liberté pour la psychothérapie, ou au contraire, préfère-t-elle réglementer les pratiques psychothérapeutiques pour mettre à l'abri ses concitoyens d'éventuelles dérives. Cette question ainsi que celle de la manière de différencier le « bon » du « mauvais » thérapeute, ont été soulevées récemment par l'amendement Accoyer et restent sans réponse à ce jour.

Bien qu'un malade en particulier, et la société en général ne soient jamais à l'abri de cas isolés, une sélection par la formation serait un bon moyen pour contrôler le droit d'accès à la pratique des psychothérapies. La conduite des thérapies serait alors, conformément aux propositions Accoyer, réservée à des professionnels détenteurs de diplômes universitaires, attestant d'une formation institutionnelle qui garantirait une compétence théorique, et serait doublée d'une expérience pratique. Ce schéma, que l'on retrouve assez bien dans l'initiation chamanique, formerait alors des thérapeutes d'une façon complète et valable pour la collectivité.

¹ Achterberg in Nicholson (1991), p 138.

BIBLIOGRAPHIE

- 1) Benoit, P. (1988). *Chroniques médicales d'un psychanalyste*. Paris : Editions Rivages.
- 2) Bouteiller, M. (1950). *Chamanisme et guérison magique*. Paris : Presses Universitaire de France.
- 3) Chaumeil, J-P. (2000). *Voir, savoir, pouvoir – le chamanisme chez les yagua de l'Amazonie péruvienne*. Genève : Georg Editions.
- 4) Chemouni, J. (1997). *Psychanalyse et anthropologie : Lévi-Strauss et Freud*. Paris : L'Harmattan.
- 5) Costecalde, A., Garate-Martinez, I., Lachaud, D., Trono, C. (1995). *Devenir psychanalyste – les formations de l'inconscient*. Paris : Editions Denoël.
- 6) De Perrot, E., Rozmuski-Dreyfuss, C., Schneider, P-B. et Stauffacher, M. (2002). *La supervision en psychothérapie*. Paris : Masson.
- 7) Delrieu, A. (2001). *Sigmund Freud – index thématique*. Paris : Editions Economica.
- 8) Désveaux, E. (2001). *Quadratura americana*. Genève : Georg Editions.
- 9) Devereux, G. (1970). *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Paris : Gallimard.
- 10) Diatkine, G., Le Gouès, G., Reiss-Schimmel, I. (1993). *La psychanalyse et l'Europe de 1993*. Paris : Presses Universitaire de France.
- 11) Eliade, M. (1951). *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* Paris : Payot.
- 12) Eliade, M., Couliano, I-P. (1990). *Dictionnaire des religions*. Paris : Plon.
- 13) Even, M-D. (1992). *Etudes mongoles et sibériennes*. Paris : Société d'ethnologie, CNRS.
- 14) Freud, S. (1910). *Les chances d'avenir de la thérapie psychanalytique*. Paris : Presses Universitaire de France.
- 15) Freud, S. (1919). *Faut-il enseigner la psychanalyse a l'université*. Paris : Presses Universitaire de France.
- 16) Freud, S. (1923). « *Psychanalyse* » et « *Théorie de la libido* ». Paris : Presses Universitaire de France.
- 17) Freud, S. (1924). *Court abrégé de psychanalyse*. Paris : Presses Universitaire de France.
- 18) Freud, S. (1926). *La question de l'analyse profane*. Paris : Presses Universitaire de France.
- 19) Freud, S. (1922). *La technique psychanalytique*. Paris : Presses Universitaire de France.
- 20) Gérin, P., Vignat, J-P. (1984). *L'identité du psychothérapeute*. Paris : Presses Universitaire de France.
- 21) Goguel d'Allondans, T. et al. (1994). *Rites de passage : d'ailleurs, ici, pour ailleurs*. Ramonville-Saint-Agne : Editions Erès.
- 22) Grignon, O. (2002). *Le corps des larmes*. Paris : Calmann-Lévy.
- 23) Grim, J. (1993). *Chamane, guérisseur de l'âme*. Paris : Pocket.
- 24) Hamayon, R. (1990). *La chasse à l'âme – Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Nanterre : Société d'ethnologie.
- 25) Hell, B. (1999). *Possession et chamanisme – les maîtres du désordre*. Paris : Flammarion.
- 26) Inserm. (2004). *Synthèse du rapport « Psychothérapie, trois approches évaluées »*. Paris : Editions Inserm.
- 27) Jung, C-G. (1973). *Ma vie – souvenirs, rêves et pensées*. Paris : Gallimard.
- 28) Kakar, S. (1997). *Chamans, mystiques et médecins*. Paris : Seuil.

- 29) Ksenofontov, G. (1998). *Les chamanes de Sibérie et leur tradition orale*. Paris : Albin Michel.
- 30) Lapassade, G. (1990). *La transe*. Paris : Presses Universitaire de France.
- 31) Lapassade, G. (1997). *Les rites de possession*. Paris : Anthropos.
- 32) Lévi-Strauss, C. (1961). *L'homme nu*. Paris : Plon.
- 33) Lévi-Strauss, C. (1962). *La pensée sauvage*. Paris : Plon.
- 34) Lévi-Strauss, C. (1974). *Anthropologie structurale*. Paris : Plon.
- 35) Lévy-Bruhl, L. (1928). *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris : Librairie Félix Alcan.
- 36) Lewis, I-M. (1977). *Les religions de l'extase*. Paris : Presses Universitaire de France.
- 37) Lièvre, V., Loude, J-Y. (1990). *Le chamanisme du Kalash du Pakistan*. Lyon : Editions du CNRS, Presses Universitaires de Lyon.
- 38) Matthews, J. (1996). *Le chaman celtique*. Monaco : Editions du Rocher.
- 39) Maurice, A-M. (2002). *Croyances et pratiques religieuses des montagnards du Centre-Vietnam*. Paris : L'Harmattan.
- 40) McKenna, T. (1998). *La nourriture des dieux*. Genève : Georg Editions.
- 41) Mercier, M. (1977). *Chamanisme et chamans – le vécu dans l'expérience magique*. Paris : Editions Pierre Belfond.
- 42) Mesmin, C et al. (1997). *Cultures et Thérapies*. Grenoble : Editions de la pensée sauvage.
- 43) Métraux, A. (1958). *Le vaudou haïtien*. Paris : Gallimard.
- 44) Nathan, T. (2001). *La folie des autres*. Paris : Dunod.
- 45) Nicholson, S. et al. (1991). *Anthologie du chamanisme*. Aix-en-Provence : Editions Le Mail.
- 46) Ottin, M., Bensa, A. (1969). *Le sacré à Java et à Bali*. Paris : Robert Laffont.
- 47) Perrin, M. (1992). *Les praticiens du rêve – un exemple de chamanisme*. Paris : Presses Universitaire de France.
- 48) Perrin, M. (2001). *Le chamanisme*. Paris : Presses Universitaire de France.
- 49) Richard, F. et al. (2002). *Le travail du psychanalyste en psychothérapie*. Paris : Dunod.
- 50) Rossi, I. (1997). *Corps et chamanisme*. Paris : Armand Colin.
- 51) Safouan, M., Julien, P., Hoffmann, C. (1995). *Malaise dans la psychanalyse*. Paris : Editions Arcanes.
- 52) Sanchez, V. (1997). *Voyage au cœur du chamanisme mexicain*. Monaco : Editions du Rocher.
- 53) Seaman, G., Day, J. et al. (1999). *Anciennes Traditions – Chamanisme en Asie Centrale et en Amérique*. Monaco : Editions du Rocher.
- 54) Séjournant, M. (1997). *Le cercle de vie: « initiation chamanique d'une psychothérapeute »*. Paris : Albin Michel.
- 55) Stewart, O-C. (2001). *Le peyotl, sacrement de l'Amérique indienne*. Monaco : Editions du Rocher.
- 56) Tao, A. (2003). *Chamanisme et civilisation chinoise antique*. Paris : L'Harmattan.
- 57) Van Eersel, P., Grosrey, A. (1998). *Le cercle des anciens : « Des hommes-médecine du monde entier autour du Dalai Lama »*. Paris : Albin Michel.

Dessin original de couverture de Jérôme Fournol.

ANNEXE 1

Exemples de vocations chamaniques

Coexistence des trois modes de don des pouvoirs : Indiens d'Amérique du Nord, Sibérie et Eskimo.

Héréditaire : surtout les régions Ouest et Sud-Ouest (Cherokee, Cocopa, Haida, les Sanpoil, Wintu, Maidu...), Sibérie et Eskimo, Saa de Mélanésie, Chaco d'Amérique du Sud tropicale, les grands Zârs d'Abyssinie, Malais.

Election : surtout Grand Bassin (Ute, Painte du Sud), centre et nord de la Californie (Shasta, Yuki, Sinkyone, Kato, Huchon, Paturin des vallées, Pomo, Maidu du Sud, Washo), Australie, Sibérie, Eskimo.

Recherche Volontaire : Cote Nord Ouest (Bella-Coola, Kwakiukt, Quinault, Nisqualli, Snohomish, Klallam, Twana, Wishram, Chinook), Plateau (tribu Salish, Chilcotin, Nez Percé), Californie (Takelma, Coos, Alsea, Karok, Wiyot, Tolowa), Sud Ouest (Walapai, Maricopa, tribu Yuman), Plaines (Blackfoot, Crow, Cree, Arapaho, Cheyenne, Winebago), Sud Est (Cherokee), Aire Sub-Arctique (Dené), Sibérie, Malais. (Bouteiller, 1950)

Chez les Eskimos Inuit, le chaman est « appelé » lorsqu'il voit des esprits en rêve. Il est alors « possédé » par un esprit animal qui l'oblige à se retirer de la société et à vivre nu. (Krippner in Nicholson, 1991), p 158.

[Morgan Eaglebear – apache, homme-médecine et guérisseur]. Je suis né avec le don de divination. Je regarde les gens et je sais ce qui va leur arriver. J'avais trois ans quand ma famille m'a reconnu comme ayant la capacité d'écarter la souffrance et de guérir. J'ai grandi ainsi, observé par les miens. Nous vivions dans un réserve. Il fallait que j'apprenne à utiliser ce don que j'avais reçu. Les Anciens m'ont donc formé pour que je sache méditer, utiliser les plantes, soigner les autres. Et je suis effectivement devenu guérisseur. (Van Eersel et al., 1998), p 90.

En Birmanie, [beaucoup de médiums sont homosexuels] Certains professionnels du culte la vivent comme une conséquence de leur médiumnité, peut-être parce que cette dernière leur offre le moyen d'assumer leur personnalité, ou parce qu'ils ne l'acceptent pour eux-mêmes qu'en entrant dans ce milieu où elle est si répandue qu'elle apparaît comme normale(...). (...) Dans ce contexte, « l'homosexualité est tellement liée à la médiumnité, dans l'esprit de certains professionnels, que leurs réponses correspondent à ce qu'on pourrait attendre si elles concernaient leur personnalité, comme si devenir médium était pour eux la même chose que devenir inverti ». (Bénédicte Brac de la Perrière, Les rituels de la possessions en Birmanie, Paris 1989, éditions de la recherche sur les civilisations, cité in Lapassade, 1997), p 88.

Communautés chamaniques de l'Asie Septentrionale : Vogouls de Sibérie centrale et occidentale (vocation par lignée père ou mère, presque toujours par vocation ou héréditaire, fille ou garçon), Bouriates de Sibérie méridionale (âmes des ancêtres choisissent parmi ado, ou enfant de la famille), Ostiaks et Samoyèdes (don héréditaire de père en fils si transe initiatique efficace, donc pas forcément l'aîné), Ourdmourtes et Lapons (hérédité ou vocation), Youraks Samoyèdes (futur chaman identifié dès la naissance), Toungouses de la Mandchourie (vocation se manifeste à travers fuite d'un garçon dans montagne, pendant 7 jours, seul, période de silence), Toungouses transbaikaliens (âme d'un chaman décédé apparaît en rêve). (Mercier, 1977), pp 50-51.

[Fallyk Kantchyyr-Ool, chamane dans le République autonome de Touva, Sibérie] « Dès le premier jour, le vieil homme [le grand-père, chamane lui aussi] imposa si fortement sa main sur la tête de son petit-fils, que celui-ci en était resté marqué – se penchant en avant, Fallyk nous montre l'étrange empreinte qui, en effet, semble gravé dans son cuir chevelu. (...) En lui imposant les mains à la naissance, son grand-père a transmis ses dons à Fallyk. (Van Eersel et al., 1998), p 41.

Autrefois à Hawaï, les dons psychiques se révélaient souvent chez l'enfant à travers des jeux de « devinettes » comme le *kabikabi-ku-palala*, qui consistait à retrouver un objet caché dans la terre ou dans le sable. Si un enfant se montrait très intuitif à ce jeu et était sélectionné en vue d'une initiation (...). (King in Nicholson et al., 1991), pp 227-228.

Par exemple, chez les Toungouses de Sibérie, l'initié doit apparaître devant un chaman plus expérimenté qui appelle un esprit particulier en présence de la tribu toute entière. L'initié doit être en mesure de raconter la vie de cet esprit et de nommer les autres chamans à travers lesquels il s'est manifesté. Les tribus Korkore de Rhodésie vont plus loin encore dans les épreuves, en demandant à leurs apprentis chamans d'appeler un esprit spécifique bien connu du village, de raconter dans erreur l'histoire de sa vie et de localiser son lieu saint. Enfin, il doit identifier les objets – cachés parmi d'autres identiques dans un paquet – qui ont été utilisés par le dernier chaman habité par l'esprit. Les chamans Mandchous de Mongolie sont tenus de marcher sur des charbons ardents avant d'être admis comme véritables voyants et guérisseurs. (Rogo in Nicholson et al., 1991), pp 176-177.

[Indiens Klamath, région Orégon Californie] Garçons et filles subissaient des épreuves d'initiation : pour les premiers, retraite dans des sites sauvages où ils devaient empiler des pierres, se plonger dans l'eau glacée des lacs et des rivières, gravir des pics, courir et jeûner afin d'obtenir des visions révélatrices de leur esprit protecteur ; pour les filles, danses sans s'arrêter ni tomber pendant cinq nuits consécutives et, pendant le jour, isolement dans une hutte de brousse et respect de diverses interdictions, ainsi de toucher la tête, de se peigner ou se laver, de consommer de la viande ou du poisson. (Lévi-Strauss, 1961), pp 14-15.

Exemples de rituels initiatiques chamaniques

Le rituel d'initiation des hommes débute par un rituel dramatique. [Orokaiva de Nouvelle Guinée] les masques emplumés symbolisant les esprits de la forêt rôdent, menaçants, dans les fourrés. Soudain, ils surgissent et leur redoutables crocs de porc sauvages laissent glisser des hurlements terrifiants : « Mordre ! Tuer ! Mordre ! ». Les enfants sont leur cible de leur attaque et les parents supplient d'épargner leur progéniture. Rien n'y fit. L'heure de l'initiation est venue et, pour une temps, les enfants sont la proie des esprits. Les yeux aveuglés par une cape, ils sont traînée dans une hutte isolée en pleine forêt pour y apprendre la voix des esprits, le jeu de flûtes sacrées et des rhombes. (Hell, 1999), p 168.

[Après un entraînement de plusieurs années sur les chants des chamans et les techniques de transe, l'apprentie chaman japonais (miko)] voit venir le moment de l'initiation. La *miko*, revêtue d'une tunique blanche, vient s'asseoir en face de sa maîtresse et d'autres chamanes qui entonnent un chant ; soudain, celle-ci demande : « Quelle est la déité qui te possède ? » La *miko* répond en donnant le nom d'un dieu shinto ou bouddhiste. La chamane lui lance alors un gâteau de riz qui lui fait perdre connaissance. (Ellwood in Nicholson et al., 1991), p 300.

[Dans le Nord du Brésil], « véritable purification lustrale » qui peut comporter des infusions de plantes à effets particuliers. Sacrifice propitiatoire, habits blancs, se raser la tête, tracer sur le corps et le visage, avec une pâte blanche, des traits particuliers « remémorant les scarifications qui servent en Afrique à marquer les appartenances ethniques, sociales et religieuses », « durant une période qui varie de 16 jours à trois mois la personne en cours d'initiation ne plus quitter le terreiro [lieu de culte du candomblé] » : au cours de leur retraite, en effet, les novices ne peuvent sortir du terreiro sous aucun prétexte, l'abstinence sexuelle est complète, certains aliments sont interdits.... (Lapassade, 1997), pp 11-12.

Parfois, il arrive que la période d'apprentissage soit très brève. Chez les Washo du Nevada et de Californie, l'initié reçoit son pouvoir en rêve, avant d'être réveillé par un sifflement. Il suit celui-ci, jusqu'à ce que ce sifflement se transforme en un murmure qui lui dicte ses instructions. Il peut par exemple lui demander de se baigner quatre matins consécutifs et de soigner un malade quatre nuits consécutives. Si cette personne guérit, l'initié sera alors confirmé dans son statut de chaman. (Krippner in Nicholson et al., 1991), p 160.

Pour les Wixaritari (Mexique), l'appropriation individuelle et collective des dynamiques destructurantes et restructurantes de l'ivresse et de la transe permet le passage empirique d'une condition humaine à une condition mythique. Cette transition qui s'opère au cours d'un voyage conduisant les peyoteros de la Sierra au désert de Wirikuta (...). La solidarité et l'harmonie de la communauté, en son sien comme vis-à-vis des pèlerins, constituent des conditions indispensables pour cette progression spatiale et existentielle. Les « risque », les privations et la fatigue vécue par les pèlerins seront ainsi également « assumés » par toute la communauté dans la Sierra, à travers l'observation de règles rituelles précises tendant à préserver de toute influence néfaste le voyage des « peyoteros ». En effet, ceux qui entreprennent le déplacement sont confrontés à une décodification graduelle de leurs habitudes journalières, ainsi qu'à la nécessité de se préparer à rentrer dans les vérités de l'état de *nierva* – terme désignent les effets de l'ivresse psychotrope. Ils doivent ainsi se soumettre à une purification collective préalable, au cours de laquelle chaque patient dévoilera publiquement ses aventures sexuelles (*takurite*). (...) Un nouvel ordre du monde se définit alors, entraînant (...) un certain nombre de modifications : changement de nom pour tous, naissance de l'alliance fraternelle (...), transformation du statut – chacun devenant un personnage évoqué par les mythes – élection d'une nouvelle autorité. (Rossi, 1997), pp 110-111.

A propos de la formation de la guérisseuse bahnar [VietNam], le R-P. Guerlach donne des précisions. Un *bijau key* donne l'investiture au novice. La signification précise de *key* n'a pas pu être trouvée (à rapprocher sans doute du génie Bôk Key Dei), nous traduirons par grand ou éminent. Il prononce la formule : « J'enlève les écailles de tes yeux afin que tu sois clairvoyant comme moi, que tu puisses voir les choses cachées et que tu jouisses de la présence des esprits. Il lui donne une bougie allumée et ajoute : « Je te donne le cierge allumé afin que tu aies le pouvoir du peuxit et de peunong comme moi ! ». (Maurice, 2002), p 437.

Pendant la période d'initiation, le garçon Luvale [Zambie] ne peut uriner que contre les troncs des arbres suivants : *Pseudolachnostylis deckendti*, *Hymenocardia mollis*, *Afromosia angolensis*, *Vanguériopsis lanciflora*, *Swartzia madagascariensis*, essences de bois du qui symbolise le pénis en érection et dont les fruits évoquent la fertilité et la vie. Il lui est aussi interdit de consommer la chair de divers animaux (...). (Lévi-Strauss, 1962), p 130.

Dans la tradition chamanique de la République autonome de Touva [Sibérie], on est enfant jusqu'à quinze ans, jeune adolescent de quinze à trente ans, jeune adulte de trente à quarante-cinq ans et adulte de quarante-cinq à soixante : c'est à cet âge que les gens ont l'esprit suffisamment formé pour pouvoir créer et entrer en contact avec l'invisible. De soixante à soixante-quinze ans, on est un adulte, et de soixante-quinze à quatre-vingt-dix ans, un vieux. Au delà de quatre-vingt-dix, on devient un ancien. Bref, Fallyk ne pourra toucher le fer rouge qu'à partir de cinquante-cinq ans, c'est à dire vers l'an 2002. « Avant, dit-il, ce serait mauvais pour ma santé ». (Van Eersel et al., 1998), p 44.

[Don Hilario Chiriago, 33 ans, Amazonie Equatorienne] Pour commencer, le postulant est mis en réserve du monde. Il ne peut avoir aucun contact d'aucune sorte, ni voir, ni parler à quiconque, ni partager quoique ce soit. Sept jours se passent dans cet état : on jeûne, on ne boit même pas d'eau et on se tait. Seul le maître a le droit de parler quand il donne des instructions. Après ces sept jours d'initiation, où le postulant absorbe de l'ayahuasca, du tabac et d'autres médecines sacrées, vient un moment où le maître estime que l'initiation est achevée. Il vous laisse vous reposer un peu et vous fait apporter une boisson légèrement alcoolisée, à base de manioc, qui s'appelle chicha. Le lendemain ; au septième jour donc, le maître vous amène à la rivière, vers quatre ou cinq heures du matin, pour vous mettre un peu d'eau sur la tête. C'est le signe de votre naissance, parce qu'avant vous étiez comme mort : il faut mourir pour tout recevoir ». (Van Eersel et al., 1998), pp 63-64.

[Le dunkun : chamane indonésien] Celui-ci n'est pas encore un grand sorcier, mais déjà ses yeux noirs et profonds, ses poignets puissants, enserrés dans les lanières de peau de tigre, et le grain de beauté immense qu'il porte entre les deux yeux laissent présumer ses pouvoirs. (...) Cette maîtrise de soi, cette résistance à la douleur [se frappe à la tête avec un bambou et le fend, fait le bélier avec son crâne contre un poteau en bois, mâche et avale du verre] ne constituent que la première étape de l'initiation du dukun. (Ottin et al, 1969), pp 49-50.

Maître et élève s'enfoncent tous les deux dans la transe et le vieux chaman entraîne l'âme du jeune homme dans un long voyage extatique. La randonnée commence par l'escalade d'une montagne [chez les Yacoutes, Sibérie]. Quand ils ont atteint le sommet, le maître désigne au novice les bifurcations du chemins d'où partent d'autres sentiers conduisant vers les crêtes. C'est là que se terrent les maux qui détruisent les hommes. (Mercier, 1977), p 73.

Chamanisme gajiro, [population indienne du Venezuela et de Colombie] Par sa présence, parfois presque muette, il [l'initiateur] entérine ce pouvoir. Il met fin à la confusion entre maladie et « chamanerie », patient et thérapeute, qui caractérise le novice. Il le fait naître, il en est le père ou la mère symbolique. Il rappelle aussi publiquement que le chamane est au centre d'un circuit de dons et de contre-dons. L'initiateur officialise le pouvoir chamanique de l'impétrant au cours d'une cérémonie durant laquelle il exigera, au nom de es esprits, d'importantes compensations matérielles. La famille matrilinéaire de l'initié doit donc « suspendre » des bijoux ou amener des animaux, afin, dit-on, d'« installer » les esprits de l'impétrante. Du même coup, l'initiation rappelle à ceux qui sont présents que le nouveau chamane se comportera de même plus tard, chaque fois qu'il fera recouvrer la santé ou la bonne fortune à ses clients. Devenu débiteur auprès de son groupe, le chaman ne pourra cesser d'agir. Il est maintenant engagé. Il lui sera difficile d'hésiter, ou d'abandonner. Et cet engagement contribuera à maintenir ferme sa volonté de soigner. (Perrin, 1992), p 124.

Yeux des initiés huichol [Mexique] bandés lors de la quête annuelle du peyotl [l'obscurité aigüe la vision chamanique]. (Hell, 1999), p 166.

Rite d'initiation d'Alberto Prohano, chamane yagua [Pérou] : initié par son père.

« J'avalais d'un trait son contenu. [décoction de piri-piri] Le liquide amer me donne d'abord la nausée, puis me fit voir des phénomènes, étranges au départ, mais avec lesquels je devais par la suite me familiariser au point de les maîtriser ». (...) [La seconde prise] une étrange ivresse s'empare de mon corps et modifie mon comportement. Vomissements, défécations et éjections d'urine se succèdent... J'ai le sentiment que mon corps se rétrécit aux extrémités... la peur me gagne, m'enveloppe lentement... des choses se transforment devant moi, les couleurs changent : bleu-vert, puis noir, puis rouge... c'est effrayant. Quelqu'un m'empêche de bouger. Une voix me parvient (celle de mon père) : « que vois-tu ? » je ne peux pas répondre. Les couleurs clignotent mais le fond reste bleu-vert (forêt. Les images se précisent. D'abord la grande chandelle (...) un tison ardent (...) un énorme lombric (...). Le lendemain, lorsque les images cessèrent, mon père me questionna : Qu'as-tu vu ? Je me souviens ne rien lui avoir répondu. Il me fit jeûner pendant une semaine complète (...). (Chaumeil, 2000), pp 36/49.

Des chants stéréotypés aident à s'ouvrir au monde-autre. Parfois très longs, les chamanes les ont appris au cours d'une longue initiation, comme c'est le cas pour les Kuna [Panama], ou bien il leur ont été révélés (...). (Perrin, 2001), p 54.

[Chez les Nganasan du Nord-Ouest Sibérien] « Il fut ensuite dévoré par tous les esprits des maladies escalada les sept falaises des esprits de la terre et enfin, fut dépecé par un forgeron. Sa chair fut mise à bouillir pendant trois ans avant que son corps ne fut recomposé. Avant de le libérer, le forgeron lui remplaça les yeux par d'autres capables de « voir » réellement et lui creva les tympans pour qu'il comprenne le langage des plantes. Dyukhad le chamane était maintenant prêt à affronter l'Esprit de la Variole. (Hell, 1999), p 125.

Le grand cérémonial hivernal kwakiutl [Canada] s'orchestre autour de l'initiation *ha'mat'sa*. La séquence d'anthropophagie se déroule presque à la fin, lorsque l'impétrant ou les impétrants retournent d'un isolement de quatre jours en forêt : censés être habités par un esprit cannibale (...) ils se jettent sur les personnes présentes et les mordent au bras, reproduisant le mouvement du loup ou d l'ours s'attaquant à un humain. Autrefois la mascarade était beaucoup plus poussée puisque les initiés allaient jusqu'à violer une sépulture récente : il s'agissait de se procurer de la chair humaine pour la dévorer. Prétendant être lui-même malade, le future chamane « se mord la langue, avale, puis vomit son sang ». (Dèsveaux, 2001), p 270.

[John Wilson, dans la réserve kiowa-comanche, Etats-Unis, fin du 19ème] Wilson l'emporta [le peyotl] et se mit à réfléchir aux circonstances. Peu après, il décida de suivre le conseil, de se retirer du monde, de faire l'essai et d'étudier le résultat. S'étant fixé cet objectif, il prévint sa femme, prit des provisions pour rester quelques semaines dans un campement (...) Il choisit un endroit isolé, « propre et ouvert », où il pourrait être seul, libre de toute intrusion et distractions mondaines. [Il resta deux à trois semaines] Quand tout fut prêt, il commença son initiation aux mystères du peyotl en mangeant huit à neuf boutons la première nuit. Pendant cette période d'exploration solitaire du pouvoir du peyotl, il en prit à des intervalles fréquents pendant le jour ou la nuit, quand l'instinct l'y poussait, la même quantité à chaque fois. Dès qu'il commença, (...) « Peyotl le pris en pitié » à cause de son attitude humble et de son désir sincère d'apprendre le pouvoir du cactus. Pendant la période entière, il ne se laissa distraire par rien, consacrant ses pensées et ses désirs à apprendre ce que le Peyotl pouvait lui enseigner. Cela aboutit à la révélation qui le motiva pour le reste de sa vie et fit de lui un maître des doctrines de Peyotl, qu'il développa lui-même uniquement grâce aux révélations qui lui avaient été accordées à ce moment-là (...). Et Peyotl avait particulièrement insisté sur la fabrication des accessoires sacrés que Wilson devait utiliser à son retour sur la terre pour accomplir les rites de Peyotl. [baguette de tambour, plumes, éventail, hochet-gourde, bâton de prière]. Ces objets constituaient les accessoires du culte requis. Autre révélation, celle de la façon de peindre son visage, d'arranger ses cheveux. Mais le plus important demeurait l'ensemble d'enseignements donnés par Peyotl sur les airs et les paroles des nombreux chants de Peyotl qui devaient former l'essentiel de la cérémonie du culte. (Stewart, 2001), pp 124-125-126.

ANNEXE 2

Exemple d'une initiation chamanique

d'après Matthews, J. (1996). *Le chaman celtique*.

Pour devenir un chaman efficace, douze étapes doivent être franchies. Elles forment un glyphe que j'ai appelé l'« échelle chamanique » :

- la première réalisation : l'éveil à la connaissance chamanique
- l'opposition : les difficultés rencontrées au début de trajet
- la mort : le premier rite de passage dans la formation du chaman
- l'éveil : la découverte du potentiel individuel
- la rencontre : le premier face à face avec la réalité intérieure
- le voyage : le passage dans les sphères intérieures et l'exploration de l'Autre-Monde
- les totems : la découverte des animaux totémiques et des animaux doués de pouvoir ainsi que des enseignements dont ils sont porteurs
- le chaman intérieur : la rencontre d'un guide et d'un maître intérieur
- le monde spirituel : stade où l'on apprend à se déplacer à son gré dans le monde des esprits
- l'acceptation : le second rite de passage et le début du travail extérieur
- la vision : la capacité de voir dans les mondes intérieurs et de prévoir les événements à venir
- la seconde réalisation : l'intégration du travail intérieur dans la vie extérieure

Fin de la première spirale et possibilité pour une nouvelle pour niveau de connaissance supérieure et de compréhension plus profonde. (...) Plus grande assimilation et renforcement de l'expérience acquise. A ce stade, le chaman sait que, pour lui, l'apprentissage, l'observation, la pratique ne cesseront jamais. Tout l'art de sa vie consiste dans cette poursuite sans fin. (p 136-137)

Chaque étape de l'échelle chamanique représente un approfondissement de la conscience : connaissance, degré de perception différent, sagesse de plus en plus grande. (p 25)

Cinq principes clairement définis, à la base de la conscience chamanique caractérisent implicitement cette succession d'étapes, ce sont :

- la découverte de notre lien avec tous les êtres créés, animaux, végétaux, minéraux
- la prise de conscience de la forme et des dimensions des cosmos
- la familiarisation avec les états multiples de l'être (...)
- la prise de contact avec son maître chamanique intérieur qui permettra de passer à l'étape suivante de la formation
- la capacité de voyager dans les sphères de l'Autre Monde, où l'on côtoie des Dieux et où on commence une étape plus avancée de l'apprentissage (p 14-15)

ANNEXE 3

Exemple d'évolution d'un supervisé

d'après de Perrot et al. (2002). *La supervision en psychothérapie*.

- La surprise initiale
 - Elle est marquée par l'ambivalence [obligations, désirs personnels, idéalisation, fantasmes, résistances, inhibitions, désarroi, soumission, régressions infantiles, méfiance, réticence, attitude critique...]
 - Mise en question de la personne, de sa dynamique émotionnelle interne et de son fonctionnement.
 - Possible choc pour certains débutants, traumatisant ou non. « Un choc dont il devra s'en remettre » sinon, renforcement des défenses, incompréhension, préférence pour un autre courant, réorientation...
 - « la mise en lumière de ses attitudes défensives, gênant le processus psychothérapeutique naissant, reste l'objectif premier de la supervision. (...) A noter que cette première phase que nous avons appelé « la surprise initiale » peut durer très longtemps.

- La découverte de l'identité
 - Développement de la confiance, de la compréhension, révélation de processus inconscients à l'œuvre dans son contre-transfert avec ses patients.
 - Prise de conscience de ses attentes, besoins, + ou – conscients, meilleures perceptions des mouvements affectifs en jeu.
 - Introspection, lucidité.
 - Mouvement de désillusion. Dès lors, la théorie, au lieu d'être un écran défensif, devient utilisable et nourrit une capacité de penser qui s'accroît.
 - Le supervisé précise une identité de thérapeute fondée sur meilleure connaissance de ses affects et de ses attitudes contre-transférentielles. En assimilant les éléments théoriques, il les transforme à son propre usage, ce qui marque un autre aspect de sa plus grande autonomie.
 - Meilleure tolérance de son sentiment de malaise (inhibitions, ratés, lapsus, etc.), reflets indirects et d'indices révélant ce qui se passe dans le processus psychothérapeutique.

- La consolidation de l'identité
 - Choix de devenir thérapeute, expérience d'une analyse personnelle (psychanalyse, ou psychothérapie psychanalytique) et dispose d'une certaine pratique psychothérapeutique.
 - Il est plus conscient qu'autrefois de l'importance de ses propres émotions et sentiments vis-à-vis de ses patients dans son travail avec eux. Choix de continuer la supervision

- L'internalisation du processus de supervision
 - Analyse des différents transferts et contre-transferts successifs, donc mécanismes clairement reconnus et identifiés.
 - Connaissance et expérience des différents styles de supervision
 - Distance critique, liée à ce qu'il sait de lui-même (ses propres limites, ses propres impressions dans les mouvements de la psychothérapie, etc.) et aussi dans la perception de la différence d'avec son superviseur.
 - Meilleure conscience de la complexité des processus dynamiques, des limites de la connaissance théorique et des inconnues à l'œuvre dans ses interactions psychothérapeutiques, peuvent produire chez le supervisé un sentiment d'isolement et un besoin de confrontation. La supervision est alors le moyen de formuler une pensée qui se cherche et d'échapper au sentiment de trop grande solitude.