



FACULTÉ
DE PHILOSOPHIE &
SCIENCES SOCIALES

UNIVERSITÉ LIBRE DE BRUXELLES

Du traumatisme à la résilience
Étude de cas socio-anthropologique d'un dispositif thérapeutique
indigène de la banlieue centrale de Sydney (Australie)

Thèse présentée par Edgar TASIA

en vue de l'obtention du grade académique de docteur en Sciences politiques et
sociales

Année académique 2018-2019

Sous la direction du Professeur David BERLINER

Jury de thèse :

David BERLINER (Université Libre de Bruxelles)
Alain ERALY (Université Libre de Bruxelles)
Olivia ANGE (Université Libre de Bruxelles)
Fiona MURPHY (Queen's University Belfast)
Nicolas MARQUIS (Université de Saint-Louis Bruxelles)

Résumé

L'étude de cas socio-anthropologique qui constitue cette thèse est celle du *Gamarada*. Le *Gamarada* est un dispositif thérapeutique indigène dont le principe est celui d'engendrer, chez les membres qui en ont l'usage, de la résilience. Il prend la forme d'un groupe de parole se réunissant chaque semaine dans une salle du quartier de Redfern (Sydney, Australie). Initialement conçu pour lutter contre les dommages collatéraux de la colonisation engendrés au sein des populations aborigènes de l'Australie, ce dispositif fonctionne comme une plateforme où les membres viennent y chercher un *safe space*, une famille (particulière), des outils de gestion émotionnelle ; où ces derniers procèdent à ce qu'ils nomment leur « voyage thérapeutique » (*healing journey*) notamment en pratiquant une technique de méditation guidée indigène – le *Dadirri*. Le programme qui compose ce dispositif s'appuie sur une série d'exercices (ou tâches) s'employant à développer chez les membres une réception et une adhésion progressive à la valeur thérapeutique de ces mêmes exercices. Ce travail de recherche se donne pour objectif de rendre compte, dans le détail, du fonctionnement de ce dispositif ainsi que du sens émiqque que ses membres lui trouvent. Pour ce faire, l'analyse se penche dans un premier temps sur l'étude d'une série de jeux de langage dans lesquels le *Gamarada* est immergé : celui du traumatisme, celui du développement personnel et celui de l'aboriginalité. Dans un second temps, elle décortique le fonctionnement du dispositif selon une approche pragmatique. Le pari sur lequel repose une telle enquête est double : d'abord, comprendre ce qu'est le *Gamarada* permet de mettre en lumière plusieurs caractéristiques des concepts de traumatisme et de résilience ; ensuite, l'étude de cas contribue à approfondir notre entendement de la situation des Aborigènes de Sydney au sein de l'Australie contemporaine.

Remerciements

La réalisation de cette thèse n'aurait pas été possible sans le soutien et les encouragements sincères de nombreuses personnes.

Parmi elles, j'aimerais remercier tout particulièrement mon promoteur, David Berliner. Tout au long de ces années, son entrain, sa confiance et ses conseils judicieux m'ont permis non seulement de garder confiance en moi mais également d'énormément apprendre. Sans l'appui de ce dernier, sans son énergie, ses observations pertinentes et son encadrement, rien de ce qui suit n'aurait été possible. Qu'il en soit donc chaleureusement remercié.

Je voudrais également remercier Nicolas Marquis pour ses relectures et l'intérêt qu'il a porté à cette thèse, mais surtout pour ses avis éclairants et ses remarques pertinentes. Je remercie aussi Fiona Murphy pour son enthousiasme et, surtout, son savoir et son expertise. Je remercie encore Olivia Angé pour sa gentillesse et son professionnalisme. Je les remercie donc tous les trois pour la patience et l'attention qu'ils voudront bien porter à la lecture de cette thèse. Je n'oublie évidemment pas Alain Eraly et Laurent Licata qui, pendant quatre années, ont veillé sur mon travail avec soin, sérieux et bienveillance.

Je remercie naturellement tous les membres du *Gamarada* – et tout spécialement le leader du programme, « Karl » – pour m'avoir permis d'intégrer leur groupe et pour m'avoir laissé toutes les libertés de réaliser mon enquête. Pour des raisons d'anonymat, je ne peux pas citer leurs noms ici mais, étant sûr qu'ils se reconnaîtront, je voudrais qu'ils sachent que je leur suis profondément reconnaissant de m'avoir fait suffisamment confiance pour partager avec moi quelques fragments de leurs existences.

Parce qu'une idée n'est jamais le fruit d'un seul esprit, j'aimerais remercier ces autres esprits, ceux qui m'ont aiguillé et encouragé tout au long de cette enquête. Je pense à Gillian Cowlshaw, Gaynor McDonald, Ute Eickelkamp, John Sutton, John MacDonald, Holly High, Didier Fassin, Nathalie Zaccā-Reyners, Maïté Maskens, Laurent Legrain, Joël Noret, Pierre Petit, Véronique Daou Joiris, Laurent Dousset, Jessica De Largy-Healy, Alain Ehrenberg, Joël Krueger et Mathieu Hilgers (†) ; mais aussi Maria Sigutina, Ken Canning, Peter Combees, Tiffany McComsey, David Leha, Pádraic Gibson, Kyol Blakeney, Laura Lyons, Raymond Minnicon, Mary-Anne Terzac et Richard Green. Je n'oublie pas d'autres esprits encore, ceux de l'ombre, qui – sans le savoir parfois et en le sachant à d'autres moments – m'ont permis d'affiner et de développer mes réflexions. Parmi eux, je voudrais chaleureusement remercier Robin Susswein, Corentin Chanet, David Eubelen, Mikaela LeMeur mais aussi Pierre Hoffelinck, Valérie Barbier, Sibel Top et Alaric Bouvy Coupery de Saint Georges.

Pour ses relectures précieuses, avisées et consciencieuses mais également pour son affection et sa

gentillesse à mon égard, je voudrais remercier mon père.

Enfin, je voudrais remercier de tout mon cœur Marie Hoffelinck pour tout ce qu'elle a fait pour moi ; pour ses relectures scrupuleuses (sans lesquelles ce document serait resté illisible), pour son support inconditionnel, pour son soutien quotidien, pour son affection et pour m'avoir suivi jusqu'au bout du monde. Sans elle, cette thèse n'aurait tout simplement pas vu le jour.

Au fond, cette thèse n'est peut-être pas grand-chose, mais elle fut conçue et rédigée avec passion et cela n'a été rendu possible que parce que tous ces gens étaient autour de moi. Du fond du cœur, merci à tous.

Quelques abréviations utilisées

- ABS : *Australian Bureau of Statistics.*
- AHC : *Aboriginal Housing Compagny.*
- AIHW : *Australian Institute of Health and Welfare.*
- ALS : *Aboriginal Legal Service.*
- AMS : *Aboriginal Medical Service.*
- ANZAC : *Australian and New Zealand Army Corps.*
- BTH : le rapport *Bringing Them Home.*
- CDM : *Coloured Diggers March.*
- DOCS : *Department of Community Services.*
- DP : Développement Personnel.
- DSM : *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux).
- GMAR : *Grandmothers Against Removals.*
- KBHAC : *Kinchela Boys Home Aboriginal Corporation.*
- NCIE : *National Centre of Indigenous Excellence.*
- NSW : *New-South Wales* (la Nouvelle-Galles du Sud).
- PTSD : *Posttraumatic stress disorder* (syndrome de stress posttraumatique).
- RCC : *Redfern Community Centre.*
- TTC : Thérapies cognitivo-comportementales.
- WC/ATO : *Welcome to Country/ Acknowledgment to the Traditional Owners.*

Table des matières

Résumé	2
Remerciements	3
Quelques abréviations utilisées	5
Table des matières	6
Liste des extraits du cahier de terrain utilisés et leurs numéros de pages correspondant ..	9
- AVANT-PROPOS (QUI EST DEJA DU PROPOS) -	11
Méthodologie, écriture et limites de l'enquête.....	13
Récit de l'enquête effectuée et méthodologie pratiquée	13
De l'écriture et de son processus	18
Epistémologie, approche théorique et plan d'action	20
Pour une socio-anthropologie compréhensive.....	20
Pour une étude de cas.....	21
- INTRODUCTION -	25
Une scène introductive	27
Une esquisse d'analyse	47
Le traumatisme	50
L'aboriginalité	53
Le développement personnel et la résilience	55
Un programme.....	58
- PREMIERE PARTIE -	61
1. Du jeu de langage du traumatisme.....	63
1.1. Introduction.....	63
1.2. Aux origines d'une notion : la mémoire traumatique	66
1.2.1. Une (brève) histoire de l'hypnose.....	66
1.2.2. Je est un autre	68
1.2.3. La névrose traumatique.....	71
1.2.4. Jean-Martin Charcot	72
1.2.5. Pierre Janet.....	74
1.2.6. Sigmund Freud et les débuts de la psychanalyse.....	75
1.2.7. Mémoire traumatique et secrets pathogènes : émergence d'un nouveau jeu de langage ..	78
1.3. La Grande guerre, ses névroses et la psychanalyse.....	80
1.3.1. Sigmund Freud et les débuts de la psychanalyse (2)	80
1.3.2. La névrose de guerre et la Grande Guerre.....	84
1.3.3. Ferenczi et l'entre-deux guerre.....	91
1.4. Le traumatisme et la Seconde Guerre Mondiale	93
1.4.1. Bion, Foulkes et la psychothérapie de groupe d'origine américaine	93
1.4.2. L'Holocauste, le trauma et la psychanalyse	95
1.4.3. Trauma intergénérationnel.....	98
1.4.4. Le traumatisme collectif.....	100
1.5. Le DSM-III et l'inflation d'un concept.....	102
1.5.1. Kardiner, une première ébauche de traduction	102
1.5.2. Contexte social dans lequel émerge le DSM-III.....	104
1.5.3. Le DSM-III, une Success Story	106
1.6. Conclusion	107
2. Au jeu de langage du Développement Personnel.....	109

2.1.	Introduction	109
2.2.	De la psychanalyse au développement personnel	111
2.2.1.	Freud, la relève et l'avènement des discours « psy »	111
2.2.2.	Du psychocentrisme	115
2.2.3.	Vers une culture de la thérapie et de l'épanouissement personnel	117
2.3.	De la souffrance au projet de soi	123
2.3.1.	L'âge de la résilience	123
2.3.2.	La rhétorique du rebond et celle de l' « enemy within »	125
2.3.3.	Le soi comme projet	126
2.4.	Conclusion	128
3.	En passant par le jeu de langage de l'aboriginalité	131
3.1.	Introduction	131
3.2.	Passé (dé)composé : de l'Australie contemporaine à l'Australie coloniale	133
3.2.1.	L'histoire australienne : une guerre des idées	133
3.2.2.	Un (tout petit) peu d'histoire, donc	135
3.2.3.	La colonisation : une destruction source de traumatisme	137
3.2.4.	Le cas de la Génération Volée : un symbole	138
3.2.5.	D'une identité culturelle bafouée à une aboriginalité mythifiée	141
3.3.	Futur antérieur : discours, mémoire et traumatisme intergénérationnel dans la rhétorique aborigène	146
3.3.1.	Le poids de l'histoire	146
3.3.2.	La rhétorique du soin rétroactif	152
3.3.3.	Une solution (sensée) parmi tant d'autres : la psychothérapie de groupe	158
3.4.	Conclusion	162
	- DEUXIEME PARTIE -	163
4.	Le Gamarada : description du dispositif	165
4.1.	Un bref historique	165
4.2.	Le lieu	176
4.2.1.	Une (brève) histoire du Block et du quartier de Redfern	176
4.2.2.	Le Block comme niche socio-matérielle	179
4.3.	Le principe	183
4.4.	La structure	188
4.4.1.	L'arrivée	190
4.4.2.	La mise en place	195
4.4.3.	L'accueil et le Housekeeping	204
4.4.4.	« Welcome to country » et « Acknowledgment of the Traditional Owners »	209
4.4.5.	Les règles ou les « traditions de groupe »	214
4.4.6.	Les présentations de soi ou les introductions	223
4.4.7.	Les Partages	232
4.4.8.	Le Dadirri	243
4.4.9.	« Doing reflections »	253
4.4.10.	L'exercice d'énergie	262
4.4.11.	Le rangement et le départ	268
4.4.12.	Les séquences transversales : le rire, les silences, les applaudissements et les transitions d'une tâche à l'autre	271
5.	Le collectif : description de certaines caractéristiques du groupe	281
5.1.	Le groupe toujours en train de se (re)faire et ce que cela nous apprend sur le dispositif	281
5.2.	Le Gamarada au dehors et en dehors du cercle	292
5.2.1.	Le OzHarvest CEO CookOff 2016	293
5.2.2.	L'ANZAC Day et la Coloured Diggers March	299
5.2.3.	L'anniversaire de la belle-fille de Karl	305
5.2.4.	Facebook	308
5.2.5.	Conclusions	311

6. Les membres : description des dispositions.....	315
6.1. Trois types de membres : les curieux, les usagers et les adhérents.....	315
6.1.1. Les curieux	315
6.1.2. Les usagers	316
6.1.3. Les adhérents	317
6.1.4. D'un type de membre à un autre	317
6.2. Des trajectoires de vie similaire : de la violence à l'apaisement	319
6.2.1. Une enfance compliquée.....	319
6.2.2. « Ni noir, ni blanc » ; sans racines.....	321
6.2.3. Une vie faite d'embûches.....	323
6.2.4. L'entrée au Gamarada	325
6.2.5. L'apport du Gamarada	328
6.2.6. Le monde qui parle	331
6.2.7. Une trajectoire typique : de la déviance à la délivrance.....	332
6.3. Une structure de parcours semblable : de la brèche au rebond (et encore une fois).....	334
6.3.1. Des tisseurs de sens	334
6.3.2. L'apérité.....	335
6.3.3. Une brèche toujours-déjà-là	336
6.3.4. Un rebond infiniment répété.....	338
6.3.5. Le travail de soi de tous les instants	340
6.4. Karl, leader charismatique ?.....	341
6.4.1. Un habile chef d'orchestre.....	341
6.4.2. Un ingénieux embrayeur	342
6.4.3. Au-delà et en deçà du charisme	344
6.4.4. Derrière Karl, un nécessaire illusio.....	346
- CONCLUSION -	349
Intention	351
Concentration	351
Diffraction.....	357
- ANNEXES -	365
- BIBLIOGRAPHIE -	369

Liste des extraits du cahier de terrain utilisés et leurs numéros de pages correspondant

- Extrait n°1 (Redfern, *Gamarada*, Séance du 14 mars 2016) : p. 27
- Extrait n°2 (Centre-ville de Sydney, *Parlement de Nouvelle-Galles du Sud*, le 9 février 2016) : p. 153
- Extrait n°3 (Redfern, *Gamarada*, Séance du 4 avril 2016) : p. 166
- Extrait n°4 (Redfern, *Gamarada*, séance du 1^{er} février 2016) : p. 170
- Extrait n°5 (Redfern, *Gamarada*, séance du 8^{er} février 2016) : p. 173
- Extrait n°6 (Redfern, *Gamarada*, Séance du 28 mars 2016) : p. 181
- Extrait n°7 (Pyrmont, *Café*, 23 janvier 2016) : p. 184
- Extrait n°8 (Redfern, *Gamarada*, Séance du 22 février 2016) : p. 193
- Extrait n°9 (Redfern, *Gamarada*, Séance du 21 mars 2016) : p. 198
- Extrait n°10 (Redfern, *Gamarada*, Séance du 18 avril 2016) : p. 203
- Extrait n°11 (Redfern, *Gamarada*, Séance du 21 mars 2016) : p. 205
- Extrait n°12 (Redfern, *Gamarada*, Séance du 21 mars 2016) : p. 221
- Extrait n°13 (Redfern, *Gamarada*, Séance du 15 février 2016) : p. 225
- Extrait n°14 (Redfern, *Gamarada*, Séance du 29 février 2016) : p. 235
- Extrait n°15 (Redfern, *Gamarada*, Séance du 29 février 2016) : p. 242
- Extrait n°16 (Redfern, *Gamarada*, Séance du 4 avril 2016) : p. 249
- Extrait n°17 (Redfern, *Gamarada*, Séance du 09 mai 2016) : p. 255
- Extrait n°18 (Redfern, *Gamarada*, Séance du 15 août 2016) : p. 272
- Extrait n°19 (Redfern, *Gamarada*, Séance du 12 septembre 2016) : p. 282
- Extrait n°20 (Barangaroo, *OzHarvest CEO CookOff*, le 7 mars 2016) : p. 294
- Extrait n°21 (Redfern, *Coloured Diggers March*, le 25 avril 2016) : p. 300
- Extrait n°22 (Pyrmont, *appartement de Karl*, le 18 septembre 2016) : p. 305
- Extrait n°23 (Redfern, *Gamarada*, Séance du 01 août 2016) : p. 310
- Extrait n°24 (Redfern, *Gamarada*, Séance du 29 août 2016) : p. 310
- Extrait n°25 (Redfern, *Gamarada*, Séance du 05 septembre 2016) : p. 311

- AVANT-PROPOS (QUI EST DEJA DU PROPOS) -

« On admet de manière tacite qu'à partir du moment où l'anthropologue a "fait du terrain", les informations sur lesquelles il fonde son argumentation sont fiables, la controverse ne pouvant porter que sur ses interprétations. Or, toute mise en lumière procède d'une mise en ombre. Le discours ne repose que sur les phénomènes observés puis retenus, et ne dit rien de ceux qui sont écartés. »

Sophie Caratini. *Les non-dits de l'anthropologie*.

Méthodologie, écriture et limites de l'enquête

Récit de l'enquête effectuée et méthodologie pratiquée

Cette thèse est le résultat de quatre années de travail. Sur ces quatre années, deux séjours en Australie ont été effectués. L'un, exploratoire, d'un mois et demi (du 01/05/15 au 15/06/15) et l'autre, pendant lequel la majorité du matériau ethnographique fut collecté, de neuf mois (du 06/01/16 au 08/10/16). Tous deux se sont principalement déroulés dans le quartier de Redfern de la ville de Sydney (Nouvelle-Galles du Sud)¹. Ce quartier est situé au cœur du centre-ville et jouit d'une histoire, relative aux populations aborigènes, particulièrement riche. L'enquête, quant à elle, se centralise autour d'un groupe de soutien aborigène nommé *Gamarada*. Elle vise à en comprendre le fonctionnement, d'un point de vue anthropologique, dans le détail. Le pari (scientifique) de l'enquêteur est qu'une compréhension approfondie de ce groupe de parole spécifique pourrait nous en apprendre à la fois sur la notion de traumatisme, sur celle de résilience, et à la fois nous permettre de saisir certaines caractéristiques de la société australienne contemporaine (voire de la société, en général). La question de recherche, puisqu'il en faut bien une, est donc la suivante : *qu'est-ce que le Gamarada et que nous apprend son existence sur la société en général (et plus particulièrement, la société australienne contemporaine) ?*

L'objectif, autant l'avouer tout de suite, est bien trop ambitieux. Mais l'enquêteur, ayant tendance à voir les choses en grand, n'est pas parvenu à réduire ses ambitions. Sans doute est-il arrivé, au bout de l'effort, à approcher ses objectifs. Mais cela, finalement, ce n'est pas à lui d'en juger ; c'est au lecteur.

Notons cependant que l'enquête aurait pu être toute-autre. Au départ, en effet, l'enquêteur s'était donné pour destination initiale la ville de Brisbane, dans le Queensland. Ne connaissant pas grand-chose à l'Australie mais s'étant tout de même renseigné quelque peu sur ce pays avant de rédiger son projet doctoral, cette destination lui était apparue comme étant la plus appropriée. Ce n'est que par hasard, au détour d'une conversation avec la compagne de son promoteur, que celui-ci s'est finalement décidé à se rendre à Sydney. Initialement, l'enquêteur s'était donné pour objectif d'étudier la notion de traumatisme à travers une recherche portant sur les processus de transmission mémorielle au sein des membres de la *Stolen Generation*, ce groupe d'individus aborigènes dont l'histoire et la souffrance (tant individuelle que collective) sont relativement bien documentées. Optimiste et (surtout) naïf, il s'était dit qu'il lui suffirait, une fois sur le terrain, de contacter certaines

¹ Voir **Carte I** en **Annexe**.

personnes ressources pour finalement trouver le lieu *stricto sensu* de son enquête ethnographique. Ainsi, lors de son premier voyage, il prit contact avec une professeure d'anthropologie en particulier – Gillian Cowlshaw – et lui expliqua, autour d'un repas chaleureux, ses objectifs et ses envies. Celle-ci, dans sa grande expérience de promotrice de thèse, vit le naufrage s'annoncer ; elle tenta alors d'en alerter l'enquêteur : la *Stolen Generation* est un sujet sensible, sans doute trop sensible pour un jeune doctorant européen sans aucune expérience de terrain véritable. Malgré tout, succombant à l'insistance de l'enquêteur, cette dernière le mit en relation avec l'une de ses connaissances travaillant justement dans une ONG concernant d'anciens Enfants Volés (et donc, membres de la *Stolen Generation*). Avec ce rendez-vous, ce dernier pensait son terrain « bouclé » – c'est-à-dire, assuré – et, ne sachant pas trop quoi faire du temps qui lui restait lors de ce premier séjour en Australie, il se mit, un peu par hasard, en quête d'autres terrains potentiels, d'autres personnes ressources, etc. Bien lui en prit. Car l'histoire allait prendre une tournure différente de celle initialement prévue : entre l'enquêteur et la connaissance de Gillian Cowlshaw, directrice de l'ONG en question, le courant n'est pas passé. D'abord extrêmement enthousiaste, l'enquêteur a très vite dû déchanter ; visiblement, cette personne ressource, malgré ses sourires et ses politesses, ne voulait pas de lui dans son ONG.

C'est donc au détour de ses errances hasardeuses qu'il est tombé sur le *Gamarada*. Son insertion au sein du groupe s'est faite sur un malentendu – comme il l'a raconté ailleurs (Tasia 2016a). Très vite pourtant, l'enquêteur sentit que là, au sein de cet espace spécifique, se passaient des choses intéressantes. En outre, le *Gamarada* étant un espace clos, dont les paramètres humains, temporels et géographiques sont suffisamment délimités pour le rendre tel, celui-ci offrait à l'enquêteur l'opportunité d'un *vrai* terrain ; un terrain clair, à l'ethnographie réalisable et structurable. Naturellement angoissé par ce genre de préoccupations, l'enquêteur y vit une aubaine pour son travail.

Lors de son deuxième séjour en Australie, il reprit contact avec Karl, leader du *Gamarada*, afin de négocier explicitement avec ce dernier sa présence, en tant qu'anthropologue, au sein du groupe. Karl accepta. Il fut décidé en accord avec ce dernier que l'enquêteur pourrait y faire ce que bon lui semblerait (c'est-à-dire, enregistrer les séances à l'aide d'un microphone, prendre des photos, s'entretenir hors séances avec certains de ses membres, etc.) si toutefois il répondait à deux conditions : (a) qu'il ne perturberait pas les séances par sa présence et (b) qu'il y « joue le jeu », c'est-à-dire qu'il se prenne aux activités et aux objectifs du programme. L'enquêteur, satisfait par ces conditions, les accepta en retour ; le dispositif d'enquête fut ainsi établi.

Suivant, au plus près, les préceptes de « l'observation participante » (voir Géraud, Leservoisier et Pottier 2007), l'enquêteur participa – comme n'importe quel autre membre du *Gamarada* – à 26 de ces séances ; ces dernières ayant lieu tous les lundis de 18h30 à 20h dans une salle publique du quartier de Redfern. Il réalisa également 15 entretiens, 10 avec des membres du groupe (pour certains, à plusieurs reprises) et 5 avec des personnes proches de celui-ci ou de la problématique du traumatisme des Aborigènes. Il fréquenta également, hors des séances, plusieurs membres du *Gamarada*, participa aux réunions festives (anniversaires, notamment) de certains d'entre eux et s'investit dans tout ce qui toucha de près ou de loin à l'activité du groupe (rassemblements commémoratifs pour diverses fêtes publiques, etc.) ; il suivit beaucoup Karl dans ses pérégrinations et prit toutes ses recommandations et conseils au sérieux.

Durant son temps libre, l'enquêteur se rapprocha de la communauté aborigène du centre-ville. Il prit contact avec d'autres organisations aborigènes de ce même centre-ville – à vocations politique, thérapeutique, culturelle ou de réinsertion socio-professionnelle – telles que le *Babana Men's Group*, le *Tribal Warrior*, la *Kinchela Boys Home Aboriginal Corporation*, la *Student Support Aboriginal Communities*, la *Redfern Aboriginal Tent Embassy*, la *Healing Foundation*, le *ANTaR*, le *Settlement*, Le *Grandmothers Against Removals* ou encore le *Mt Druitt and District Reconciliation Group* (situé en périphérie de la ville, dans le quartier de Mt Druitt). Il participa à plusieurs réunions officielles (dont notamment l'*Inquiry into Reparations for the Stolen Generation in New South Wales* ayant eu lieu durant son séjour au parlement du NSW, situé à Sydney), aux nombreuses journées de commémorations et manifestations publiques (organisées, pour la plupart, par l'*Indigenous Social Justice Association*) aux revendications proprement aborigènes ; il rencontra un maximum de personnes concernées par l'action militante ; s'instruisit auprès de certaines personnes ressources du quartier quant à la question de l'histoire et du traumatisme engendré par celle-ci. Il chercha également à rencontrer des académiques, travaillant de près ou de loin sur son sujet de recherche. C'est ainsi qu'il fit la rencontre d'Ute Eickelkamp, Holly High, Gaynor Macdonald, John Sutton et John Macdonald. Bref, pendant près de onze mois, l'enquêteur chercha à s'imprégner des lieux et de ses problématiques, poussé par l'angoisse de « rater quelque chose d'essentiel ». Au mieux de ses capacités, il chercha à rencontrer un maximum de personnes, à ne laisser filer aucune occasion d'en apprendre sur le *Gamarada* et sur le traumatisme des Aborigènes du pays. Ce travail-ci est, en quelque sorte, le fruit de ce travail-là, réalisé en amont de l'écriture.

L'enquêteur n'est pas parti seul à l'autre bout du monde ; sa compagne, Marie, l'a accompagné. Ensemble, ils ont vécu chez l'habitant pendant toute la durée de l'enquête. C'est principalement au moyen du site d'hébergement *Airbnb* que ces derniers ont trouvé des logements dans les alentours

du quartier de Redfern – lieu où le *Gamarada* se réunit chaque semaine. Pendant 9 mois, ils ont régulièrement changé d'habitation. Sur le moment, cela leur semblait le meilleur moyen de procéder. Pourtant, cela a fini par les fatiguer : les déménagements incessants, l'impression permanente de gêner, de ne pas se sentir chez soi, le manque d'espace (les habitations du centre-ville de Sydney étant relativement petites), le manque d'espace de travail (un bureau, par exemple, où l'enquêteur aurait pu entasser ses notes, ses cahiers et son ordinateur) le manque d'intimité parfois, aussi ; tout cela a fini par les épuiser et les écœurer quelque peu de « l'aventure ».

A ces difficultés d'ordre pratique, d'autres – plus psychologiques – sont venues s'ajouter. Au début de son travail de recherche, l'enquêteur était très enthousiaste : le soleil australien, le charme de Sydney, de ses alentours, de ses ferries, de ses paysages l'avaient complètement envouté ; il se voyait rester là-bas, avec Marie, pour quelques années (voire plus, peut-être). Mais à force de traquer le traumatisme et au fur et à mesure de son enquête, celui-ci déchantait relativement vite. Derrière ces décors merveilleux et sous ce soleil fantastique se cachait une autre Australie : celle des laissés-pour-compte, celle des Aborigènes, principalement.

Il ne fut pas simple de travailler sur la thématique du traumatisme. Quotidiennement, l'enquêteur fut confronté à la misère, à la souffrance, à la douleur ; chaque jour, des histoires atroces – d'abus (psychologiques et physiques), d'enfants arrachés aux bras de leurs mères, d'injustices, de racisme – lui parvinrent ; chaque jour, le tableau s'assombrissait et la souffrance des membres du *Gamarada* (et des Aborigènes, en général) l'affectait un peu plus. Le soir, lorsqu'il rentrait « chez lui », l'enquêteur était bien content de retrouver Marie. Sans elle, ses rires et son soutien, son entrain naturel et sa bonne humeur, sans doute l'enquêteur ne serait-il pas parvenu à poursuivre ses recherches. Car si ce dernier s'était préparé à être confronté au malheur (notamment par l'exploration de la littérature sur le sujet qu'il avait réalisée en amont de son terrain), celui-ci n'avait pas bien calibré son épaisseur, sa profondeur. Confronté à la tristesse et à la colère – si lasse – de ses interlocuteurs, l'enquêteur ne put s'empêcher d'en être profondément meurtri, affecté.

Face à cela, le plus dur pour lui fut sans doute sa propre position d'anthropologue. En effet, face à tant de détresse, l'enquêteur ne pouvait strictement rien faire ; n'étant ni psychiatre, ni thérapeute, mais bien anthropologue, ce dernier ne pouvait qu'observer, prendre note et se taire. N'étant pas non plus idéologue, ni politicien, il ne pouvait rien faire... que réaliser son travail. Désespérément, par le langage et l'*hexis* corporel, il cherchait à montrer à ses interlocuteurs qu'il comprenait, qu'il compatissait *vraiment*. Mais cela, sans doute, moins dans un souci de l'autre que de celui de se rassurer lui-même. Lui, le blanc venu d'Europe pour les étudier « eux », au moins, parce qu'il était

empathique, ne pouvait-il pas être accusé de reproduire le jeu malsain des rapports interraciaux de la période coloniale (et postcoloniale). Par-là, au moins, sauvait-il une certaine image de lui-même, sans laquelle sa propre posture lui aurait été insupportable. Car sans cette empathie – ce fait « d’être affecté » (Favret Saada 2009) –, il n’aurait sans doute été qu’un privilégié de plus engrangeant du matériel ethnographique – bientôt transformé en capital symbolique – sur le dos des dominés, des écrasés, des rejetés du système.

Outre cela, la difficulté théorique de son sujet de recherche lui pesa lourdement. Le traumatisme, la *Stolen Generation*, la colonisation, tout cela, était bien trop volumineux, bien trop complexe pour un jeune chercheur. Il dut d’abord commencer par se familiariser avec tout un continent : l’Australie. Il dut en apprendre l’histoire, le système politique, le fonctionnement institutionnel, etc. ; il dut en approfondir les zones historiques les plus obscures, les plus enfouies, les plus sombres ; il dut se familiariser avec 60 000 ans d’histoire et 230 années d’histoire coloniale ; il dut parcourir une littérature (anthropologique, sociologique, philosophique, psychologique, politique, psychiatrique, etc.) gigantesque, « juste » pour comprendre où il avait mis les pieds. Ensuite, aidé par la bienveillance de certains de ses pairs, il dut prendre la pleine mesure du sujet – sensible – dans lequel il cherchait à s’engouffrer ; il dût avouer son ignorance pratique des relations entre Aborigènes et non-Aborigènes, son incapacité à en saisir la palette complète des enjeux moraux, existentiels et culturels ; il dut prendre conscience de ses limites et de son ambition intellectuelle démesurée, enchaînant les maladresses et les ratés ethnographiques.

Pour toutes ces raisons, c’est donc bien amer et fatigué que l’enquêteur revint d’Australie. Et ce n’est que quelques mois après son retour en Belgique qu’il comprit jusqu’où il était allé pour pouvoir faire son travail ; ce n’est qu’alors qu’il comprit que, vraiment, il s’était fait prendre au jeu de ses interlocuteurs, qu’il s’était complètement laissé affecter par l’ensemble de son expérience et que, au fond, celle-ci avait été plus proche de la « participation observante » que de l’observation participante *stricto sensu* (voir Soulé 2007). Comme de nombreux anthropologues avant lui, l’enquêteur avait succombé à son terrain : il s’y était fait « prendre » (Berliner 2013, Favret-Saada 1994). C’est que, pour pouvoir espérer comprendre le *Gamarada*, il fallait le vivre de l’intérieur ; il fallait se laisser pénétrer par ses jeux de langages, par les histoires de ses membres, par les subtilités de son dispositif ; il fallait se retrouver au plus près de cette souffrance partagée, en saisir les colorations et les reliefs, la faire sienne. De ce fait, l’enquêteur n’a pas su éviter certains écueils méthodologiques et épistémologiques liés à son objet d’étude : à l’instar de Jeanne Favret-Saada, il dût faire de son enquête une affaire personnelle ; il dût « accepter de “participer” au discours indigène » (*Ibid.* : 48) et « succomber aux tentations de la subjectivité » (*Ibid.*) et ce, dans l’espoir

d'extraire de cette recherche des résultats analysables scientifiquement. Tout comme pour l'anthropologue française, c'est *par* ces écueils – c'est *au moyen de* ces derniers – que l'enquêteur a réalisé l'essentiel de son ethnographie (voir Favret-Saada 1994 : 48). Effectivement, « tout s'est passé comme si [il] avai[t] entrepris de faire de la "participation" un instrument de connaissance » (Favret-Saada 2009 : 153).

A son retour, l'enquêteur ressentit le besoin de laisser ses enregistrements, ses photos, ses notes et son cahier de terrain au placard pendant plusieurs mois. Il s'enfouit alors la tête sous une tonne d'ouvrages (certains traitant de son sujet d'étude, d'autres pas) afin de souffler, d'évacuer une sorte d'angoisse latente liée à son expérience. Lorsqu'on lui demandait si son voyage s'était bien passé, il mentait en affirmant que oui, « sans soucis » ; lorsqu'on lui posait la question de savoir si la rédaction de sa thèse avançait, il disait que non, « pas vraiment », et de sortir alors à son interlocuteur tous les nombreux clichés du « thésard-qui-ne-parvient-pas-à-écrire ». Mais, par-là, il dissimulait les vraies raisons de son incapacité à entreprendre le travail d'écriture : celle d'une expérience trop riche, trop forte, trop proche de lui – intraduisible². Il caressa même l'idée (séduisante) de ne pas terminer son cursus universitaire, de ne jamais écrire sa thèse.

Mais, l'angoisse, toujours elle, le rattrapa et l'obligea à reprendre le travail. Car ce dont l'enquêteur se rendit compte, une après-midi d'été pluvieux, c'est que s'il n'écrivait pas, s'il ne terminait pas ce qu'il avait entrepris, non seulement le souvenir de l'expérience se transformerait inexorablement en quelque chose de plus gros et de plus problématique encore, mais en plus, que l'*envie de dire* le hanterait pour toujours. Il se remit, dès lors, au travail.

La présente recherche est donc le fruit de ces expériences à la fois ethnographiques et affectives, tant des (quelques) réussites que des (nombreux) échecs qui leur sont concomitantes.

De l'écriture et de son processus

Favret-Saada a su montrer combien le processus d'écriture d'un travail anthropologique nécessitait – dans certains cas – une césure nette entre le moment de la « prise » (celui du terrain, de l'engagement affectif vis-à-vis de ce dernier) et celui de la « reprise » (celui de la rédaction et de

² Pour son mémoire de Master, l'enquêteur s'était plongé dans l'étude de l'impact émotionnel de l'anthropologie sur les anthropologues, et plus particulièrement encore sur les angoisses suscitées chez ces derniers par la profession (voir Tasia 2014). Jusqu'alors, tout ce que lui avaient confié ses interlocuteurs – des anthropologues belges et français – lui était apparu comme des commentaires relativement éloignés de lui, de simples données à traiter. Aujourd'hui, il saisit autrement, avec bien plus d'intensité et de compréhension, les énoncés de ces anthropologues. S'il devait reproduire une telle étude sur l'impact émotionnel de la discipline sur ses pratiquants, il s'y prendrait autrement et aurait d'autres choses à en dire ; sans doute accentuerait-il davantage l'urgence de prendre au sérieux l'importance de cette incidence.

l'analyse des données) (Favret-Saada 1994, 2009). Le présent travail n'échappe pas à la règle. Aussi, au moment de rédiger les premières lignes de ce travail, fut-il décidé de séparer, dans le récit qui suit, l'ethnographe (le « je », le « moi » des extraits de carnets de terrains) de l'enquêteur (le « il », le « nous » sujet de la présente analyse) ; celui qui récolte les données sur le terrain – en Australie – de celui qui les analyse devant son ordinateur – en Belgique. Il est évident que ces deux individus sont la même personne. Mais pour des raisons méthodologiques et épistémologiques, une séparation nous a semblé nécessaire.

En effet, outre l'investissement émotionnel relativement important décrit plus haut, l'enquêteur, lorsqu'il était encore « l'ethnographe », c'est-à-dire lorsqu'il était sur son terrain, au sein du cercle du *Gamarada*, n'eut d'autre choix que de *participer* aux interactions qu'il était censé observer (d'un point de vue extérieur) ; de par la nature de son terrain – un groupe thérapeutique indigène prenant la forme d'un groupe de parole –, celui-ci n'eut pas le luxe de choisir de se tenir à l'extérieur de son objet d'étude³. Pour lui aussi, « l'acte [fut-il] le verbe » (Favret-Saada 1994 : 25). Aussi, en participant aux séances du groupe *en tant que membre* fut-il sans cesse acteur, co-constructeur des échanges langagiers et des événements qu'il était censé *observer*⁴. Or, pour parvenir à analyser correctement ces interactions une fois de retour chez lui, l'enquêteur fut contraint de traiter sa propre personne, sa propre présence au sein du cercle, ses propres interventions, comme des éléments à part entière du dispositif à analyser. Face à une telle posture difficilement tenable, « schizophrénique », il décida d'avoir recours au subterfuge stylistique précédemment mentionné.

Mais cette contrainte méthodologique s'avère, en réalité, une véritable opportunité épistémologique et ce, pour deux raisons. D'abord car elle permet d'observer l'observateur en train d'observer et donc autorise plus facilement l'exploitation des « perturbations créées par l'observation » (Devereux 1980 : 363) dans l'analyse *a posteriori*⁵. Ensuite, car elle offre à l'enquêteur l'opportunité de laisser transparaître au lecteur (tout comme à lui-même d'ailleurs) les mouvements de l'ethnographe, ses

³ Souvenons-nous que « jouer le jeu » du *Gamarada* était, pour son leader Karl, l'une des conditions d'entrée de l'enquêteur au sein du groupe.

⁴ On peut dire que sa position se rapproche donc de celle qu'Olivier de Sardan, à juste titre, nomme « la position "hyper-interactionniste" » (2008 : 199).

⁵ Comme l'a notamment montré Georges Devereux, une « angoisse à la méthode » intrinsèque aux sciences du comportement, se trouve généralement niée par le scientifique qui, pour l'éviter, a recours à un dispositif d'enquête spécifique qui, justement parce qu'il cherche à minimiser les perturbations de son observation, en provoque d'autant plus (1980). Pour éviter ces « réactions de contre-transferts » (*Ibid.* : 129) et sortir du paradoxe dans lequel elles plongent nécessairement le savant, Devereux propose une solution élégante : celle qui consiste à assumer sa présence au sein de son objet d'étude plutôt que de chercher à la nier. Ainsi, « ce qu'on appelle les "perturbations" dues à l'existence des activités de l'observateur, lorsqu'elles sont correctement exploitées, sont les pierres angulaires d'une science du comportement authentiquement scientifique et non – comme on le croit couramment – un fâcheux contretemps dont la meilleure façon de se débarrasser est de l'escamoter » (*Ibid.* 1980 : 83).

hésitations et ses maladresses et, partant, permet de donner à voir d'un même geste *et* l'enquête en train de se réaliser, *et* l'analyse de cette réalisation. Autrement dit, cette contrainte autorise une entrée dans le processus réflexif de l'enquêteur, dans le processus d'élaboration de l'analyse elle-même, dans la constitution du savoir socio-anthropologique proposé. Ainsi est-elle l'occasion de montrer le raisonnement en train de se constituer, la science en train de se faire et, dès lors, est-elle l'opportunité de laisser apparaître le travail réflexif – la cuisine interne – du sociologue en train de constituer sa sociologie ; démarche nécessaire à toute analyse sociologique se voulant rigoureuse (voir Bourdieu 1980).

Epistémologie, approche théorique et plan d'action

Pour une socio-anthropologie compréhensive.

L'approche théorique sur laquelle repose ce présent travail s'apparente à ce que nous pourrions qualifier de socio-anthropologie compréhensive. Empruntant à la fois au savoir anthropologique et sociologique, elle se veut orientée vers la saisie et l'explication du raisonnement émique des comportements, discours et attitudes des individus qu'elle se donne pour objets d'étude (le *Gamarada* et ses membres, principalement) ; vers une activité « significativement compréhensible » promue par Max Weber (1965 : 303) qui se veut à la fois *explicative* (adéquation quant aux causes) et *compréhensive* (adéquation quant au sens) (voir Passeron 1995). Pour ce faire, elle s'intéresse tout particulièrement à l'étude du langage, considéré comme (a) « façons de parler » (Goffman 2007) et (b) comme élément idéologique (Bakhtine 1977). Le langage sera donc ici compris comme un élément essentiel de la connaissance (voir Eraly 2000 ; Mead 2006 ; Wittgenstein 2014) ; comme à la fois le *véhicule* et *l'incarnation* de cette dernière : « le langage ne symbolise pas une situation ou un objet qui serait déjà là à l'avance. Il rend possible leur existence ou leur apparition, car il fait partie du mécanisme par où ils sont créés » (Mead 2006 : 160). En cela, l'approche développée se trouvera apparentée à un certain constructivisme sociologique (Berger & Luckmann 2012 ; Melchior 2008 ; Watzlawick 1996) considérant comme cruciale l'étude des processus « d'objectivations communes de la vie quotidienne » (Berger & Luckmann 2012 : 87) tant dans leurs genèses, leurs déploiements, leurs conséquences, que de par leurs caractéristiques « d'allant de soi ». En conséquence, une attention spécifique aux détails interactionnels sera donc privilégiée. Pour ce faire, nous nous inspirerons des analyses pertinentes de certains sociologues ayant porté une grande attention aux micro-interactions de la vie quotidienne (Becker 2008 ; Garfinkel 2007 ; Goffman 1998, 2009). L'approche se voudra donc pragmatique au sens où William James l'entend, c'est-à-

dire comme « méthode [visant] à interpréter chaque notion en fonction de ses conséquences pratiques » (James 2007 : 113). Une telle approche a l'avantage de reposer sur une compréhension du vrai comme *principe de liaison entre des expériences différentes* : « les raisons pour lesquelles nous disons que les choses sont vraies constituent la raison pour laquelle elles *sont* vraies, car “être vrai” signifie simplement accomplir cette fonction de liaison » (James 2007 : 127-128). Par-là, nous espérons éviter de projeter nos propres catégories de pensées dans celles de nos interlocuteurs. En faisant reposer l'analyse à venir sur un matériau empirique conséquent, nous espérons également éviter d'anticiper les réponses de notre enquête. Autrement dit, en procédant d'une « épistémologie du terrain » (Olivier de Sardan 2008 : 19), nous souhaitons laisser le matériau empirique *parler* de lui-même, sans inscrire à l'avance celui-ci dans un cadre préétabli⁶, dans une réflexion globale déjà constituée (voir Marquis 2014). Dès lors, pour garantir une certaine « rigueur » méthodologique à l'enquête (voir Olivier de Sardan 2008), nous ferons reposer nos analyses et interprétations sur de nombreux extraits du cahier de terrain de l'enquêteur. Ceci ne nous empêchera pas, bien évidemment, de nous intéresser au contexte dans lesquelles s'expérimentent les pratiques, discours et attitudes que nous chercherons à saisir. Pour ce faire, nous nous appuyerons sur les travaux de nombreux anthropologues qui se sont intéressés aux populations aborigènes de l'Australie. Nous nous tournerons également, et à nouveau, vers une étude du langage (« large ») compris comme système de signes (vocaux ou corporels) socialement conçu dans l'interaction (et donc idéologiquement chargé) et dépendant d'un contexte social tant pour sa genèse que pour sa compréhension (Bakhtine 1977 ; Mead 2006). Ceci étant, nous nous pencherons sur l'évolution de la signification de certains termes considérés comme centraux et orientant de manière prépondérante les pratiques des individus ; nous en appellerons notamment à l'analyse archéologique telle que Michel Foucault a pu la développer (2008) pour saisir le contenu – les éléments constitutifs – des différents « jeux de langage » (Wittgenstein 2014 I, § 7) auxquels nous nous intéresserons du fait qu'ils participent à l'émergence des « formes de vie » (*Ibid.*) que nous nous donnons pour but d'analyser.

Pour une étude de cas

Le pari d'une telle approche est double : chercher à comprendre les pratiques des individus afin d'en révéler le sensémique et, au passage, c'est-à-dire dans la construction théorique et contextuelle

⁶ Nous nous inscrivons dans la lignée de Jean-Pierre Olivier de Sardan lorsque celui-ci défend une conception non-culturaliste de l'anthropologie ; le culturalisme ayant tendance « en préjugant de ce qui est partagé et en accordant une signification essentialiste ou totalisante [aux analyses], [de] polluer le travail de production et d'interprétation des données » (Olivier de Sardan 2008 : 34). Cela étant, nous employons nous aussi ce terme de « socio-anthropologie » dans le but de « libérer l'anthropologie de ses pesanteurs et dérives exotiques » (*Ibid.* : 37).

nécessaire à la réalisation d'un tel objectif, alimenter et produire un savoir sur des thématiques plus générales. En agissant de la sorte, nous espérons tenir au plus près l'une de l'autre, l'analyse micro-sociale et l'analyse macro-sociale. Comme le pointe à juste titre Aaron Cicourel, « il ne peut exister de micro-sociologie qui prétende étudier l'interaction sociale comme des productions locales, auto-organisées, pas plus que les théoriciens du macro ne peuvent revendiquer des macro-structures sociales ignorant les micro-processus. [...] aucun des deux niveaux micro ou macro sont des niveaux d'analyses autosuffisants, ils *interagissent* constamment en dépit de la commodité qu'il y a à se placer à un niveau ou à un autre » (Cicourel 2008 : 6). Par conséquent, même si ce travail s'inscrit de manière prépondérante dans une approche micro, ce serait là commettre une erreur majeure que de le réduire à cette seule étiquette. Bien que les analyses à venir se veulent extrêmement locales, puisqu'elles s'inscrivent dans un environnement – c'est-à-dire qu'elles sont localisées –, un contexte spécifique (qui sera, lui aussi en partie étudié) et puisque les unes et l'autre s'influencent mutuellement, l'étude empirique qui sera proposée ne peut s'empêcher de dire des choses aussi à propos de ce contexte. Autrement dit, ce n'est pas parce que cette étude se focalise spécifiquement sur un « cas », qu'elle ne dit des choses *que* sur ce cas (voir Passeron & Revel 2005) ; au contraire, c'est parce qu'elle creuse en profondeur ce cas, qu'elle peut, en fin de course, se permettre de dire des choses – même restreintes – sur le contexte dans lequel il s'inscrit⁷. L'approche privilégiée dans ce travail est donc le fruit de trois éléments : une nécessité (celle de réduire le volume, la surface de l'enquête de terrain aux possibilités humaines de l'enquêteur⁸), une affinité (celle de l'enquêteur pour une certaine définition de la socio-anthropologie) et un parti-pris (celui qui veut qu'il soit possible de diffracter un savoir suffisamment concentré pour que celui-ci vienne éclairer, dans des limites raisonnables, le monde d'où il provient).

C'est pourquoi nous ouvrirons l'introduction de cette analyse par une longue scène ethnographique particulièrement riche. En agissant de la sorte, nous souhaitons plonger le lecteur directement – à froid – dans le sujet que la présente analyse se donne pour objet d'étude : le *Gamarada*. Conformément à notre engagement épistémologique – celui de laisser parler le terrain avant tout –, il ne nous sera pas possible d'en esquisser les contours *en amont* ; il sera donc demandé au lecteur de bien vouloir « jouer le jeu », d'accepter d'être pour un temps perdu au milieu des autres membres

⁷ « Un cas de terrains, même “micro”, même étudié en profondeur pour son intérêt propre, même non inclus dans un corpus de cas à visée comparative, même non générateur de théorisation nouvelles, renvoie toujours, en socio-anthropologie, à un au-delà de lui-même, à un ensemble plus large, à un contexte social plus vaste, à d'autres cas, à un thème de recherche, à une problématique. [Il est] « révélateur », parce que, dans les interactions qui s'y produisent, on observe le jeu des logiques sociales plus vastes, la mise en œuvre de normes pratiques répandues, le déploiement de stratégies récurrentes, le poids des contraintes exogènes, l'effet de forces ou de mécanismes extérieurs » (Olivier de Sardan 2008 : 75-76).

⁸ Comme le dit Olivier de Sardan, « le cas de terrain [...] est accessible directement au chercheur, par le moyen de ses modes habituels de productions de données empiriques » (2008 : 75).

de ce groupe de parole. Il lui sera encore demandé de faire preuve de patience, d'accepter de ne se voir révéler les choses (sens des analyses, interprétations, contexte, etc.) que petit-à-petit, au fur et à mesure que l'enquête progressera. Avec la complicité de ce dernier, et en procédant comme nous venons de l'expliquer, nous espérons parvenir à remplir notre cahier des charges ; nous espérons donner à voir d'un même geste toute la densité et la complexité de cet objet local et toutes les ramifications localisées potentielles que ce dernier entretient avec son environnement. Aussi, tout ne sera pas saisi à la lecture de cette seule scène ethnographique : bien que celle-ci soit fortement représentative de l'expérience vécue par l'enquêteur, de même que du contenu des enjeux propres au *Gamarada*, elle apparaîtra sans doute fort confuse au lecteur. Qu'il se rassure, cela est volontaire. Le travail d'analyse qui suit cette scène introductive aura pour objectif d'en dévoiler le contenu de manière progressive. Que ce lecteur sache toutefois que, d'une certaine manière, elle y est toute déjà dedans ; que ce travail n'est, au fond, qu'une tentative de *comprendre en profondeur* cette première scène introductive, symbole (imparfait) de toutes les séances du *Gamarada*, de tous les enjeux que celui-ci cristallise en son dispositif ; qu'il ne perde pas de vue, au fil des pages qui suivront, que c'est bien *ça* – ce réel brut – que l'on cherchera à saisir et expliquer, que c'est bien *ça* que l'on veut comprendre.

- INTRODUCTION -

« Qu'il faut, au moins, un sujet. »

Jeanne Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts.*

Une scène introductive

Extrait du carnet de terrain n°1 (Redfern, *Gamarada*, Séance du 14 mars 2016)

Nous sommes le 14 mars 2016, dans la banlieue centrale de Sydney, à Redfern. C'est lundi et, comme tous les lundis, les membres du *Gamarada* se réunissent au *Redfern Community Centre* (RCC) afin de discuter, partager leurs histoires respectives et continuer la réalisation de ce qu'ils nomment leur « processus thérapeutique » (*healing proces*s). Cette séance est la 7^e depuis la reprise du programme, le 1^{er} février 2016.

Il est 18h10. Je suis un peu en avance puisque la réunion ne commence qu'à 18h30. A de nombreuses reprises maintenant, j'ai pu observer Karl, créateur de ce groupe de parole, insister sur ce point : on commence à l'heure, on termine à l'heure. Cela fait partie du programme. Je profite donc de mon avance pour observer, une nouvelle fois, les lieux alentours.

Le RCC est situé au cœur même du Block – ce lieu-dit, place forte et symbolique de l'activisme aborigène, situé dans le quartier de Redfern. Le Block, au fond, c'est ce grand terrain vague traversé par Eveleigh Lane. Au nord de celui-ci, sur Vine Street, on trouve un mur imposant sur lequel est peint un immense drapeau aborigène : deux bandes horizontales, une noire sur une rouge, symbolisant les Aborigènes marchant dans le sable du *bush*, avec au centre un cercle jaune représentant le soleil de l'Australie. A l'est, on trouve Eveleigh Street, avec quelques habitations occupées principalement par des familles aborigènes ; un peu plus haut dans la rue, un mur est rempli de peintures et de fresques aborigènes. Derrière moi, au nord, sur Caroline Street, plusieurs habitations dont, notamment, l'*Aboriginal Housing Compagny* (AHC) avec sur sa façade, la grande peinture d'un soldat aborigène de l'*Australian and New Zealand Army Corps* (ANZAC). Enfin, à l'ouest, sur Hugo Street, le RCC. C'est là que je me rends.

Aujourd'hui, le Block est en agitation. Cela n'a rien d'extraordinaire puisque de nombreuses réunions concernant de près ou de loin la cause aborigène sont organisées à cet endroit, qui fait figure de point de ralliement. Sous les rayons cuivrés du soleil couchant, les différentes peintures murales aux couleurs et motifs aborigènes qui couvrent les murs des lieux sautent aux yeux ; le drapeau noir-jaune-rouge – en haut du RCC – claque au vent ; les poteaux électriques recouverts

d'affichettes papier qui annoncent la tenue d'une réunion importante⁹, ce soir, au sein même du RCC, ressemblent à s'y méprendre à des totems modernes ; à la craie rose – sur le sol – fébrilement calligraphiés (sans doute par des enfants), plusieurs messages bien connus « Depuis toujours et pour toujours, territoire aborigène » (*Always was, always will be, Aboriginal land*) ou encore « fier d'être Noir » (*Proud to be Black*) expriment leurs revendications politiques depuis le béton. Certains enfants profitent des infrastructures ludiques construites à leur intention dans une partie de la cour du RCC pendant que leurs parents, assis sur le rebord d'un muret, discutent. Le carré de verdure au-devant du RCC est sans cesse traversé par divers individus vaquant à leurs occupations.

Dans un coin, à quelques mètres de l'entrée du RCC, je repère Karl. Il discute avec plusieurs personnes que je n'ai jamais vues. Un peu en retrait, Vernon et Pete – tous deux membres réguliers du *Gamarada* – discutent entre eux. Je les rejoins. On se salue. On papote un peu. Beaucoup de silences entrecourent la discussion. On attend.

Finalement, la camionnette d'OZ *Harvest* – cette compagnie qui redistribue aux plus démunis la nourriture dont les grandes surfaces se débarrassent – s'approche de nous. Le chauffeur, souriant, sort de son véhicule, ouvre son coffre et commence à nous tendre des caisses de victuailles de toutes sortes : fruits, pots de yaourt, cartons de lait, mini-quiches à réchauffer au micro-onde, etc.

Les bras chargés, nous nous dirigeons à l'intérieur du RCC. Sur les murs de la vaste salle d'accueil, plusieurs tableaux sont exposés. En plus de la toile habituelle, accrochée sur la gauche (dans la cage d'escalier qui mène à l'étage) sur laquelle ont été peintes des dizaines de mains noir-jaune-rouge autour de gigantesques lettres noires composant le mot « SORRY », se trouvent aujourd'hui sur le mur de droite, des tableaux de l'artiste Jemima Whitford. Un bref coup d'œil au panneau explicatif qui présente l'exposition temporaire m'indique que ceux-ci, inspirés par la chanson « *Took The Children Away* » de Archie Roach – un artiste aborigène très célèbre et membre de la *Stolen Generation* – sont censés représenter les émotions associées à ces épisodes coloniaux violents et traumatiques qu'ont été les enlèvements d'enfants aborigènes à leurs familles.

Derrière le comptoir de l'accueil, un homme nous salue et nous reconnaît. Aujourd'hui, nous apprend-t-il, le *Gamarada* se tiendra dans la salle dite des enfants : salle d'habitude réservée aux activités des enfants du quartier qui, quotidiennement, après l'école, viennent en garderie auprès de Daisy – une Aborigène très au fait de l'histoire coloniale de son pays et des séquelles engendrées

⁹ La réunion en question était intitulée « *Men Speak out for Treaty* ». Elle prenait la forme d'un débat citoyen sur la question de la reconnaissance des Aborigènes dans la constitution australienne.

par cette dernière sur les populations autochtones¹⁰. C'est dans cette salle que le programme a initialement vu le jour. D'ailleurs, Saul – un ancien qui s'en souvient – est là aussi aujourd'hui. La cause de ce changement de salle est imputée à une réunion importante : « *Men Speak out for Treaty* » (voir note de bas de page n°9). Du monde est attendu et, du coup, le *Gamarada* doit faire place. Et du monde, il y en a déjà un peu partout dans le RCC : l'étage du haut est très animé et les deux ascenseurs qui permettent d'accéder à la grande salle du sous-sol – là où se tiennent habituellement les séances du *Gamarada* – ne cessent de déverser leurs lots d'individus, dans d'incessants allers-retours.

Pour l'instant, dans la salle des enfants, nous sommes encore peu nombreux : Karl, Pete, Vernon, Saul et moi. Claire nous rejoindra plus tard, ainsi que Denis, Jim, Kevin et Charlie – un individu qui arrivera vers la fin du programme et que je ne reverrai plus par la suite. Tous, à l'exception de Pete et moi-même, sont aborigènes.

Petit à petit, tout le monde trouve ses marques : on commence par déposer les caisses de victuailles dans un coin. Ensuite, Vernon, parti au sous-sol chercher la caisse de matériel, remonte avec celle-ci ; nous l'ouvrons. Délicatement, on installe le matériel. D'abord, on dispose les chaises en cercle. Ensuite, au cœur de ce cercle, on installe le drapeau aborigène signé par les différents membres qui sont passés par le *Gamarada* au cours de ces 10 dernières années. Dessus, on pose divers objets accumulés au fil du temps (mini totem confectionné par un ancien camarade maintenant décédé à la suite d'une overdose, peinture réalisée par Claire, coquillages offerts à Karl lors d'un atelier réalisé avec certains Aborigènes de Wagga Wagga, boomerang symbolisant la puissance des ancêtres, bougie incarnant le « feu sacré » de chacun et le feu de camp, etc.). Tout le monde met la main à la pâte.

D'une oreille attentive, je remarque que Pete et Saul parlent du « système », de la reproduction des injustices au fil des générations, des malheurs que les Aborigènes subissent. La chose n'est pas exceptionnelle ; ici, dans cet espace, les difficultés privées rencontrent les problèmes publics et vice-versa. De l'autre oreille j'écoute la réponse de Karl à ma question « à quoi servent les coquillages ? » (En référence aux coquillages qu'il vient de disposer sur le drapeau, au centre du cercle) : il me

¹⁰ Lors de son premier séjour à Sydney, l'enquêteur fera la connaissance de Daisy un peu par hasard. Avec elle, il discutera de ses recherches. Au cours de cette discussion (qui dura presque deux heures), Daisy fera preuve d'une connaissance aigüe de la problématique du traumatisme intergénérationnel découlant de la colonisation. Comme beaucoup d'autres Aborigènes locaux (Karl, Claire, etc.), Daisy lit et s'informe quotidiennement sur le sujet. Celui-ci fait partie intégrante de son intimité cognitive et familiale.

répond que la plupart de ces objets sont des cadeaux que les gens leur ont fait au fil du temps, du programme : « C'est une sorte de symbole ». Symbole de quoi ? Karl ne me le dit pas.

On s'installe. Délicatement, Pete allume la bougie. Cela crée un petit silence parmi l'assemblée. Il n'est pas encore tout à fait l'heure. Du coup, en attendant, on papote. Pete demande des nouvelles de Henry (un autre membre régulier du groupe, absent aujourd'hui). Henry va bien ; il se remet lentement d'un arrêt cardiaque survenu quelques semaines plus tôt. Le temps passe. Saul et Karl discutent du temps où le programme faisait ses premiers pas.

- Saul : *Flashback, hein ?*
- Karl : *Ouais !* [Avec un grand sourire].

Claire finit par arriver. « Salut, Soeurette » (*[Wha]t's up, Sis[ter]*) lance Karl. Pour la taquiner, il lui demande « *comment vas-tu faire pour être à deux endroits en même temps ?* » (En référence à la réunion se tenant au-dessus de notre salle, celle concernant « *The Men Speak ou for Treaty* », et de laquelle Claire revient).

- Claire : *Qui a dit que je serais à deux endroits en même temps ?*
- Karl : *Eh bien, personne mais... tu sais ce qu'on dit à propos des suppositions...* [sourire en coin].
- Claire : *Hum... Je ferai toujours passer le Gamarada avant le reste.*

Ces deux-là se connaissent bien, comme je l'apprendrai plus tard¹¹.

18h30. C'est l'heure. Vernon lance un regard vers Karl et lui suggère de commencer la séance. Karl approuve. Vernon rappelle à l'ordre tout le monde en disant qu'il est temps de commencer. Les discussions cessent ; les visages se concentrent. Comme le veut l'usage, l'un d'entre nous présente le programme aux autres. Aujourd'hui, c'est Vernon qui s'y colle. Celui-ci commence par présenter succinctement le programme : « *Bienvenue au Gamarada [...]. Ceci est un endroit sécurisé (a safe space) ; c'est un lieu de guérison (a healing space). Cela fait dix ans que le programme existe [...] ça a aidé pas mal de monde [...].* » Il en profite pour rappeler les quelques règles de bases : téléphones sur silencieux et, si besoin est, quitter le cercle pour prendre un coup de fil important. Il invite ensuite les gens à faire le « Salut au pays » (*Welcome to country*). On se lève, comme il est de coutume un peu partout en Australie. Vernon rend hommage aux ancêtres aborigènes qui ont vécu sur ce sol. Il leur exprime son respect au nom du groupe et les remercie. Les regards sont tournés vers le sol, les mains sont délicatement croisées au-devant ; l'instant est solennel. On se rassied. Vernon continue :

¹¹ Voir plus loin, point 6.2.4.

- Vernon : *La prochaine chose que l'on va faire c'est... chacun à notre tour, se présenter, dire qui on est et pourquoi on vient au Gamarada. Donc, juste peut-être dire votre nom, d'où vous venez... pourquoi vous venez au Gamarada... Je vais peut-être commencer...* [il regarde Karl ; ce dernier hoche la tête en signe d'assentiment]. *Je m'appelle Vernon, je suis membre des Gubbi Gubbi, originaires du Queensland [...]. J'aime venir ici car j'apprécie l'espace ; je le trouve très accueillant... Je sais bien que la métaphore est un peu bizarre mais je trouve qu'à l'intérieur [de ce cercle], on est un peu comme des moutons alors que dehors [en dehors du cercle] il y a beaucoup de loups... Mais, oui, j'ai appris beaucoup de choses en revenant [ici] chaque semaine, ... La première fois que je suis venu au Gamarada... Eh bien, je suppose que c'est parce que c'était le bon moment [dans ma vie]. Je me souviens être de l'autre côté de la pièce, juste là ; Karl était là, quelques autres personnes là-bas [il montre les endroits du doigt] ... [C'étaient] de bons moments... J'ai beaucoup appris, en fait. Et je me suis fait de véritables amis aussi, donc c'est vraiment vraiment génial et... j'aime particulièrement quelques trucs, comme les techniques de respiration, Dadirri... Tout cela m'aide beaucoup aujourd'hui, quand j'ai des jours sans. Être capable de faire cet exercice thérapeutique, cela me donne une sorte de perception positive de moi-même, une sorte de bien-être spirituel. Donc... ouais, merci de m'accepter parmi vous ce soir [il joint les mains et se rassied].*

Le groupe applaudit. Au *Gamarada*, lorsque quelqu'un vient de s'exprimer, on l'applaudit. Toujours.

A tour de rôle, chacun se présente à l'instar de Vernon. Le prochain à se plier à l'exercice, assis à la droite de ce dernier, c'est Pete. Pete n'est pas Aborigène. Il est d'origine crétoise. Pourtant, il se sent proche de la culture aborigène ; il aime insister là-dessus. Il aime aussi rappeler ce qui lui plaît dans le concept du *Gamarada* :

- Pete : *J'aime le Gamarada parce que c'est une organisation organique, sans agenda préétabli. C'est un espace de liberté (a free space), sans question d'argent [le programme est effectivement gratuit et ouvert à tous]. Lorsque l'on obtient quelque chose du groupe, comme un conseil ou une oreille attentive, ça donne envie de rendre au groupe, aux nouveaux gars qui débarquent et qui sont dans le besoin.*

Arrivé en retard, Jim s'est discrètement installé sur une chaise vide, sans perturber les témoignages des autres. Il a furtivement salué Karl de la tête ; ce dernier lui a renvoyé son geste. Aujourd'hui, Jim paraît morose. C'est à son tour de s'exprimer. Il se cache derrière sa casquette. Il marmonne quelques mots inaudibles. On applaudit tout de même. Toujours.

C'est maintenant au tour de Saul de s'exprimer. Celui-ci est remonté ; il est très énergique et s'agite un peu sur sa chaise. Il se présente succinctement ; il est pressé de partager ses souvenirs.

- Saul : *J'ai été membre de ce groupe durant un long moment... Depuis le début, en fait, avec Karl... Et c'est la première fois que je reviens depuis sept ans mais... Ce qui me pousse à revenir c'est... Je suis juste curieux de savoir ce qui se passe dans vos vies, les gars ; ce qui se passe dans la communauté parce que, partout, dès qu'on est hors d'ici, c'est... juste merdique (it's just fucked up). Excusez-moi... Mais nous sommes tous sous l'autorité de la Loi [aborigène] (the Lore). Peu importe d'où on vient, peu importe*

notre tribu ou famille d'origine... Vous savez, on doit tous se battre contre ce putain de gouvernement... On est les gansters du monde ! [rire]. Je ne sais pas... J'ai déjà pas mal de réponses [à mes questions] mais maintenant, je voudrais me responsabiliser/ m'autonomiser (empowered myself). Je suppose que c'est la raison principale pour laquelle je suis revenu aujourd'hui : pour me procurer de la force (to find myself some strength) et peut-être trouver de nouvelles idées...

- Karl : *Bien dit, mon Frère* (Well said, Brother).
- Charlie : *Je t'entends, Frère. Pareil pour moi.*

Karl applaudit le premier. Le groupe suit, avec enthousiasme. Saul a trouvé les mots justes, ceux qui font écho à la vie de chacun.

Mais c'est maintenant au tour de Claire de s'exprimer. Celle-ci est, apprend-t-on, très fatiguée. Ça se voit et ça s'entend dans l'intonation de sa voix ; elle, qui est d'habitude si enjouée, parle bas et laisse traîner ses phrases. Très vite, on comprend la raison de cette baisse d'énergie : elle explique au groupe que sa famille rencontre, pour le moment, certaines difficultés. Quelles sortes de difficultés ? Claire ne s'étend pas sur le sujet ; nous ne le saurons pas. Ce que l'on sait, par contre, c'est le fait que certains membres de sa famille ont besoin d'elle car sa tante est en train de mourir d'un cancer.

- Claire : *Je prends bien soin de ma famille... Donc, je voulais juste vous faire savoir que ma communauté et ma culture comptent énormément pour moi... Sans doute plus que pour la plupart des gens... Je me donne à cent pourcents pour ma communauté. Je suis très loyale et fais preuve de beaucoup de compassion... Mon souhait c'est qu'on puisse tous aider à changer ce monde afin d'en faire un endroit meilleur.*

Un petit silence, comme un écho solennel au souhait de Claire, s'installe quelques secondes. Il est rompu par les applaudissements de Saul et les encouragements de ce dernier à Claire et à sa tante.

C'est mon tour. Un peu stressé, je me lève et me présente. N'étant pas Aborigène, je ne peux pas m'identifier à une tribu ou à un clan. Par respect pour la procédure que nous a exposée Vernon plus tôt, je me contente de dire que je vis sur le sol des Gadigals. J'explique aussi la raison de ma venue : je suis un doctorant en anthropologie et je cherche à comprendre et à étudier l'impact de la colonisation sur les Aborigènes de cette ville. Je cherche à comprendre comment ces derniers perçoivent le traumatisme qui lui est généralement associé et comment ceux-ci tentent de vivre avec. J'explique que je viens tous les lundis au *Gamarada* pour ces raisons, mais pas seulement ; que j'y viens également car j'apprécie aussi la chaleur et l'atmosphère que l'on y trouve. Voilà sans doute pourquoi, au fond, je suis là ce soir. Je me rassieds ; les autres m'applaudissent. Je remarque que pendant ma présentation, Kevin est arrivé. Il s'est discrètement installé sur une des chaises libres.

Mais c'est maintenant au tour de Karl. En tant que leader et instigateur du *Gamarada*, Karl se doit d'être toujours inspiré et inspirant lorsqu'il s'exprime sur les raisons de sa participation au programme. Pour les autres membres, il est un modèle ; un modèle de résilience. Malgré une enfance et une adolescence difficiles, Karl s'en est sorti ; il s'en est tiré.

- Karl : *Pourquoi je viens au Gamarada... Eh bien, c'est pour des raisons de responsabilité (it's about accountability), de culture et pour donner un sens à ma vie. C'est très important parce que... Je... Je ne sais pas comment j'aurais fait pour survivre dans un monde aussi hostile, dans ce style de vie occidental, en tant que sujet de la couronne britannique dans ce pays sans [le Gamarada]... Mais, vous savez, pour moi, tout ceci est d'une manière ou d'une autre spirituelle ; c'est une façon de se connecter aux autres, d'entendre des histoires provenant de ces héros du quotidien, ces gens ordinaires, vous savez, qui font des choses extraordinaires... Il y a [aussi] cette énergie en expansion (expanding energy) qui fait partie de l'identité du Gamarada et qui... provient de la culture aborigène et s'étend au-delà, dans la justice, dans l'éducation... très, très lentement. Donc, pour moi, le Gamarada est une question d'actions énergétiques, de réflexion sur soi-même aussi. C'est une partie très importante de mon voyage [intérieur] également. Réflexivité et survie... survivre chaque année... survivre à chaque étape de la vie, survivre à chaque relation... Hum... [pour toutes ces raisons,] je dois être fier de moi tous les jours. Hum... Aujourd'hui, je célèbre 42 jours d'esprit clair (clear head) [il marque une pause]. J'ai arrêté de fumer.*
- Saul : *Bon dieu ! 42 jours ! Bien joué, mec !* [Tous applaudissent en marquant sur leurs visages l'étonnement joyeux].
- Karl : *Ouais... [Tout sourire].*
- Kevin : *Tu ne vas pas tenir jusqu'à 60 jours, Karl, si ?* [Sur le ton de la blague. Claire rit avec d'autres].
- Karl : *Ouais et déjà, je commence à sentir comme... comme si j'avais un sens plus aigu de moi-même. Je ne traîne plus partout derrière moi cette sensation de culpabilité et de honte. Je commence à percevoir que ma dignité est en train de revenir et, quand je regarde les gens dans les yeux, je sens que... que je suis ici [il regarde tout le monde, chacun l'un après l'autre, droit dans les yeux avec insistance]. Je suis ici... Je suis une personne. Je suis capable d'entrer en connexion avec l'esprit et le corps des gens, vous voyez. Avant, c'était comme si j'étais là mais [en même temps] pas là. Je pouvais faire semblant, oui... mais les gens finissaient par démasquer mon subterfuge... Ouais, je sais comment il faut faire pour donner le change, mais ce n'est plus assez pour moi à présent. Cela ne me permet pas de réaliser les choses que je veux faire dans ma vie... d'être, vous voyez, un mari responsable, d'être un beau-père pour ma petite fille... juste d'être capable de vivre dignement, vous voyez. Avant, il m'arrivait de regarder par la fenêtre et d'observer les gars en bonne santé (healthy men) et, en quelque sorte, je les admirais... hum... [maintenant que je comprends tout cela] chaque jour est une opportunité de m'en rapprocher, de devenir moi-même un gars en bonne santé. [Cependant] j'essaie de ne pas être trop dur avec moi-même, et je prends en compte d'où je viens, mon histoire familiale et les difficultés que j'ai eue dans ma vie... Voilà ce qu'est le Gamarada pour moi et pourquoi j'y viens. C'est une plateforme qui me permet de me construire et ce, à travers le regard des autres. Vous savez, je vois le meilleur de moi-même quand je suis devant vous, les gars, quand j'interagis avec d'autres gens. Voilà... merci de m'avoir écouté.*

Pendant que Karl parlait, Denis est arrivé. Comme Kevin, il s'est discrètement installé sur une chaise libre. Leur présence pousse alors Vernon à rappeler quelques règles du programme à l'ensemble du groupe : il faut arriver à l'heure. Ce sont, bien sûr, Kevin et Denis qui sont visés par

cette mise au point. Les autres membres en profitent pour charrier les retardataires. On blague un peu. Après quoi, la ronde des présentations se poursuit. Elle se termine avec Kevin qui, un peu embarrassé, se contente d'une réponse brève et concise.

- Kevin : *Ouais, je viens au Gamarada pour hum... me trouver, je suppose. Pour remettre de l'ordre dans ma vie.*

La ronde terminée, certains en profitent pour discuter un peu entre eux. Après quelques instants de flottement, Karl reprend le contrôle de la séance en proposant au groupe de passer à l'exercice suivant : la description des règles du *Gamarada*, la présentation des « traditions du groupe » (*group traditions*). Etant parvenu à capturer l'attention de tous les membres, Karl en profite pour exposer le protocole : l'un après l'autre, chacun d'entre nous se devra de passer la feuille plastifiée où sont notées les différentes règles (Karl se baisse et ramasse cette dernière, préalablement posée sur le drapeau, au sol), lire une ou deux de ces règles à voix haute et en expliquer la signification profonde au reste du groupe. La feuille compte ainsi une quinzaine de règles ou « traditions ».

Dans la lancée de son explication, Karl commence l'exercice. Il lit à voix haute plusieurs règles et en explique la signification selon lui. Il insiste sur l'importance du « *share* », du partage.

Ensuite, c'est au tour de Kevin. Ce dernier s'arrête sur la règle suivante « Commence à l'heure/ponctualité ». Kevin s'excuse pour son retard. Saul et d'autres rient : la situation est cocasse étant donné que Kevin est arrivé en retard aujourd'hui.

- Saul : *C'est hyper à-propos !*
- Kevin : *Je sais, c'est fou. Ouais, j'ai eu une sorte de retard avec mon train... [il regarde Karl, comme s'il cherchait un « c'est pas grave » dans son regard] [beaucoup sourient] Mais hum... La semaine dernière, j'étais en avance donc quelque part... [Toujours en regardant Karl : cette fois, c'est sûr, il fait de l'humour. Les autres rient de bon cœur.]*

Kevin est drôle, un peu hyperactif et très fier de ses racines indigènes¹².

Le tour de parole se poursuit. On en vient à celui de Saul.

- Saul : *« Promouvoir le groupe d'une manière positive ». Mince alors... Je suppose que c'est plutôt facile à faire étant donné que ce groupe est relativement positif... Je n'ai rien de mauvais à dire à propos de ce groupe, sauf peut-être à propos de cette fois où Karl ne m'a pas soutenu comme je l'aurais voulu, mais*

¹² Quelques semaines après ces faits, l'enquêteur avait convenu d'un entretien avec lui. Il savait que Kevin était en liberté conditionnelle, qu'il sortait de prison depuis peu et que les séances du *Gamarada* étaient pour lui, en plus du reste, une sorte de rendez-vous obligatoire pour maintenir cette liberté juridiquement valide. Malheureusement, Kevin se verra renvoyer en prison avant que cet entretien ait pu avoir lieu.

enfin... [Saul fait ici référence à une histoire qui, je l'apprendrai plus tard, est la cause de son absence pendant ces 7 dernières années]. *C'était surtout de ma faute : c'était moi et mes attentes envers quelqu'un d'autre* [qui étaient erronées]. *Ça pourrait arriver entre n'importe qui. Personne ne correspond jamais vraiment à l'idée que l'on se fait de lui...* Donc je n'ai rien de négatif à dire à propos de ce groupe... [il se retourne vers la feuille de papier contenant les règles et en lit une nouvelle] « *Grandir avec le groupe* ». *Ça c'est sûr, j'ai grandi* [en participant au programme] ; *j'ai fait tout un cycle puisque j'étais là au début et que je suis là sept ans plus tard. J'ai gagné en force et, de cela, j'ai eu énormément besoin pour pouvoir mener les combats qui sont les nôtres dehors* [Saul fait ici référence aux différents combats politiques pour la cause aborigène].

La dernière remarque de Saul rencontre l'assentiment général ; chacun, un peu de son côté et pour soi-même, reformule les propos de Saul afin de leur donner une consonance personnalisée ; la réalité, en dehors de ce cercle, est difficile. En tendant l'oreille, j'entends Vernon répéter la métaphore qu'il a utilisée plus tôt : ici, à l'intérieur, nous sommes des moutons alors que dehors, c'est l'univers des loups. Mais Karl, en maître de cérémonie, tente de faire cesser ces apartés en invitant Denis à lui aussi réaliser l'exercice. Ce dernier, peu enclin à parler pour le moment, expédie la tâche et, d'un mouvement rapide, tend la feuille à Claire. Cette dernière choisit de s'exprimer sur la règle suivante, celle visant à garantir un usage de la parole dépouillé de grossièretés.

- Claire : « *Langage approprié dans le groupe* »... *Eh bien, je pense que c'est très important car certaines personnes ont tendance à jurer trop et trop souvent et, très franchement, je ne peux pas le supporter...* Cela ne fait pas partie de ma culture, et cela provient, je suis désolée de le dire, de cette façon britannique et colonisatrice [elle prononce ce dernier mot de façon sarcastique] *de penser. Ce langage est parfois d'une telle grossièreté...* Je suis heureuse que nous n'ayons pas de "gros-mots" dans ma culture, honnêtement. *Oui, je suis une personne très fière de ma culture...*

C'est ensuite à mon tour. Claire me tend la feuille de papier plastifiée. Un bref coup d'œil à cette dernière me permet de constater que la quasi-totalité des règles ont déjà été explicitées et commentées par le reste du groupe. Je choisis donc de me concentrer sur l'une des dernières restantes, celle qui préconise de faire passer « le groupe avant l'individu ». Je ne peux m'empêcher, à ce moment particulier, d'élaborer une réflexion sur la notion de partage et ses vertus thérapeutiques. Très vite, certains autres membres approuvent mes commentaires : ils hochent la tête, multiplient les onomatopées et ponctuent la fin de mes phrases par de discrets « c'est vrai » (*that's right*).

Satisfait par ma prestation, je tends la liste des règles à Karl, assis à mes côtés. Mais avant qu'il ne puisse commencer lui aussi à s'exprimer sur une des règles du groupe, Kevin l'interpelle et le charrie : « *va droit au but, mon frère ; fais au plus simple* [sur le ton de l'humour]. » Karl ne réagit pas et se contente de commencer l'exercice.

- Karl : *Je crois que... hum... « Parler un à la fois » est une règle importante [très subtilement, ici, Karl, utilise l'opportunité que lui offre la structure du programme pour remettre un peu d'ordre dans celui-ci]. Parce que, parce que c'est important de maintenir une structure. Ici, nous apprenons à écouter. Nous apprenons à attendre notre tour pour parler. C'est une sorte de discipline... et je crois que c'est aussi ce qui fait de cet endroit un endroit différent des autres, car si par exemple il y a parmi nous des individus avec un type de personnalité particulièrement introverti ou calme, celui-là se doit de savoir qu'il peut parler et aussi être écouté. C'est important pour les gens d'être autorisés à être écoutés sans... sans être interrompus. Je pense que c'est la chose la plus importante. Parce que, vous savez, certaines personnes qui viennent au Gamarada, eh bien elles ont été institutionnalisées... Et leurs esprits ont été écrasés (their spirit has been beaten down). Personne n'a pris le temps de les écouter, personne ne prend en compte ce qu'elles ont à dire. Donc quand elles viennent ici et que nous sommes une dizaine, que tous écoutent, sans interruption, en y regardant bien, on peut voir que c'est l'une des premières fois [de leurs vies] qu'elles se sentent respectées.*
- Pete : *C'est vrai.*
- Claire : *Bien dit.*
- Karl : *Et je sais cela car moi-même j'ai été l'une de ces personnes avec très peu d'estime de soi, très discrète, pensant toujours que ce que j'avais à dire était stupide, que je serais jugé... J'ai été une personne qui a été blessée par ce manque d'écoute et je sais [donc] que c'est important.*

La remarque de Karl provoque un silence, ponctué d'une série de hochements de tête et de visages marquant l'introspection. Discrètement, dans ce silence, Karl se penche à nouveau vers le centre du cercle et attrape une autre feuille plastifiée. Il tend cette dernière à Claire. Celle-ci la récupère, tout naturellement, portant son regard sur son contenu. Etant assis à côté de Claire, je constate que cette nouvelle fiche concerne l'exercice du *Dadirri*. Munie de sa fiche, Claire prend donc la parole.

- Claire : *Je suis très fière de vous apprendre [pour ceux qui ne le sauraient pas] que Dadirri vient d'une magnifique femme culturelle (a beautiful cultural woman) Tante Miriam-Rose. Si cela vous intéresse, il existe des livres sur Dadirri ou vous pouvez aller sur youtube pour apprendre à faire Dadirri. Tante Miriam-Rose nous a légué un cadeau unique et extrêmement puissant. [Grace à ce dernier,] on peut rendre nos ancêtres fiers [de nous] et maintenir notre culture en vie [silence de quelques secondes]. Car notre culture est en train de mourir... Pour moi, c'est un vrai cadeau, [en martelant la fiche], un cadeau très important. Celui-ci devrait être apprécié au quotidien. Car cela m'a aidé... [Grace à lui,] je suis devenue une femme noire fière et forte ; je me suis trouvée moi-même. [Aujourd'hui] je sais qui je suis. [Silence de dix secondes ; l'émotion de Claire est visible]. Savoir que nous sommes culturellement connectés à ce territoire... c'est un cadeau ! Etre née Aborigène est une vraie bénédiction ; ce n'est pas quelque chose dont nous devrions être bontoux. Vous savez, honnêtement, cette connexion avec nos magnifiques territoires et notre culture, c'est le plus merveilleux des cadeaux... Et la beauté de cette culture [souffle d'émotion], il n'y a pas de mot [pour la décrire]. Je ne peux pas expliquer ; j'ai rencontré tant de gens incroyables dans ma vie... Ouais, Tante Miriam-Rose et mon Frère Karl sont les gens qui ont participé à changer ma vie, à la rendre meilleure. Donc je suis très fière d'enseigner Dadirri à tous mes Frères et Sœurs qui viennent dans ce groupe ; j'adore lire à voix haute Dadirri. Cela m'a inspiré comme jamais rien d'autre ne m'a inspiré dans ma vie. Cela me rend fière de moi ; ça me donne la sensation d'avoir ma place dans le monde (it makes me feel that I belong) et, avant cela, je n'ai*

jamais ressenti quelque chose de comparable. [Elle commence à pleurer un peu]... Mais, oui... Désolée de pleurer... C'est juste que je sais que notre culture est en train de mourir et que nous avons besoin de la maintenir en vie... Je deviens très sensible lorsqu'il s'agit de notre culture... Vous savez, nous avons toutes ces personnes âgées qui meurent et c'est pour cela que je pleure... Parce que... j'ai passé tout mon week-end à veiller sur ma tante... Elle compte tellement pour moi... Et elle est si fragile... Voilà que je viens de perdre une tante et j'apprends qu'une autre est gravement malade... Je ne l'avais jamais vue dans cet état là... J'avais l'habitude de la considérer comme la source de ma force, comme mon tout... et, ouais, je suis en train de la perdre... J'ai cette sensation que je suis en train de perdre quelque chose que j'aime profondément et ce quelque chose, c'est un bout de ma culture. C'est pourquoi je veux être forte et devenir la prochaine personne qui maintient [notre culture] en vie.

- Saul : *Nous avons besoin de personnes comme toi, sœurlette.*
- Claire : *Je suis donc un peu triste car je suis en train de perdre quelqu'un... que j'aime profondément.*
- Saul : *Tu as de la force en toi.*
- Claire : *Je le sais ça... Mais il m'arrive tout de même d'être un peu sensible, parfois...*

Claire, s'excusant alors auprès du groupe, se lève et se dirige aux toilettes. En attendant son retour, pas un mot n'est prononcé. L'atmosphère est lourde ; les visages sont tournés vers le sol. Au loin, on entend le bruit des enfants qui jouent dehors. On entend également des bruits très vagues en provenance de la salle située au-dessus de la nôtre. Alors que là-haut, l'ambiance paraît être à l'agitation, ici l'instant est au recueillement et à la concentration ; bientôt, Claire va revenir et nous allons pratiquer *Dadirri*.

Lorsque celle-ci finit par réapparaître et qu'elle se rassied sur sa chaise, un mouchoir à la main, elle invite les autres membres du groupe à se relaxer et à se tenir tranquilles. Elle enjoint chacun à bien se repositionner sur sa chaise, à trouver une position confortable pour les mains et les bras, et à fermer les yeux. Ensuite, elle invite tout le monde à prendre une grande bouffée d'air, à la garder plusieurs secondes dans ses poumons, puis à la relâcher lentement. Le silence est de cristal ; Claire commence – sans autre transition – la lecture de sa fiche ; chaque phrase est lourdement ponctuée de silences :

- Claire : *Dadirri. C'est la voie aborigène... Nous sommes chez nous dans le silence... Nous ne sommes pas effrayés par lui... En tant qu'Aborigènes, nous avons appris depuis les temps les plus anciens... à écouter... Nous n'essayons pas de presser les choses. Comme les saisons, nous attendons que la nourriture du bush pousse d'elle-même... Nous attendons que nos jeunes grandissent, étape par étape... Nous observons la lune tout au long de son cycle... Et, à l'instar de cet arbre pris au milieu d'un feu propre au bush... alors que l'arbre semble en feu... à l'intérieur, il est toujours aussi solide... et, sous la terre, les racines sont toujours aussi fortes. Parce que, en tant qu'Aborigènes, nous espérons toujours et attendons toujours que les choses pour lesquelles on attend et on espère arrivent... Respect et compréhension... Pendant des années, nous avons écouté ce que l'Homme Blanc avait à nous dire... Nous parlons même la langue de l'Homme Blanc... Nous savons que nos Frères et Sœurs portent chacun leurs propres fardeaux... Si l'Homme Blanc vient à nous, aidons-le à le décharger de ses fardeaux... Et... en son temps, conformément*

au Daddirri... nous nous épanouirons et grandirons, pas seulement au travers de notre culture mais de manière générale.

Les mots de Claire sont suivis d'un silence important. Ce dernier pique au vif ma curiosité et je ne peux pas m'empêcher d'entrouvrir un œil afin d'observer ce qui, autour de moi, se passe. Tous les membres du groupe sont concentrés, les yeux fermés. Certains, comme Karl et Denis, se sont assis au sol, en tailleur, le dos bien droit ; d'autres, comme Vernon et Pete, paraissent proches de l'endormissement. Claire observe consciencieusement chacun de nous, la fiche toujours entre les mains. Mais voilà qu'elle ferme les yeux, elle aussi, et inspire intensément. Cela a pour effet de provoquer une petite réaction en chaîne parmi les autres membres : la plupart d'entre eux, à l'instar de Claire, inspire profondément. Moi-même, je me surprends à le faire. Chacun à son rythme expire lentement et un bruyamment : l'attention est portée sur la respiration. Les yeux de Claire sont toujours clos – comme ceux du reste du groupe – lorsque celle-ci reprend.

- Claire : *Maintenant, lorsque vous vous sentirez prêts, je vais vous demander de joindre vos mains et, avec elles, démarrer un feu virtuel* [Claire joint ses mains l'une contre l'autre et les frotte ainsi intensément, de plus en plus vite, comme si entre ses paumes se trouvait un bâton permettant de démarrer un feu ; elle est très vite rejointe par le reste du groupe dans sa gestuelle]. *Vous devez ressentir dans vos mains la chaleur du feu, tout en imaginant cette lumière émerger* [les mouvements de chacun sont de plus en plus intenses et rapides ; cela provoque un effet sonore important]. *Et quand vous voyez cette lumière, mettez la paume de vos mains sur vos yeux* [tout le monde s'exécute, certains prennent plus de temps que d'autres à « visualiser la lumière » ; s'en suivent de grandes inspirations et de longues expirations de la part de certains des membres]. *Et quand vous vous sentez prêts, ouvrez vos yeux et revenez dans le monde.*

Petit à petit, les yeux de chacun finissent par se rouvrir – Vernon et Pete sont les derniers. Le visage de Claire est souriant, bienveillant ; elle observe chacun d'entre nous. Les visages des autres participants sont plus graves, plus fermés ; ils reviennent de loin et sont encore un peu assoupis. Pete et Saul s'étirent les jambes et les bras. Un sourire léger apparaît enfin sur certains visages : celui de Karl, Pete et Kevin notamment. Jim paraît toujours aussi renfrogné ; Denis et Vernon, quant à eux, gardent un visage grave. Le silence règne. Chacun regarde un peu les autres ; l'exercice est terminé. L'atmosphère est plus détendue maintenant qu'avant l'exécution de ce dernier. Au loin, on entend légèrement les bruits en provenance du dehors et du reste du RCC. Claire rompt le silence et s'excuse d'avoir pleuré plus tôt ; elle rappelle à l'assemblée combien la maladie de sa tante l'affecte. « *Nous avons perdu beaucoup trop de choses dans ce pays...* » lui répond Saul. Cette dernière remarque est suivie d'un long silence. Il est brisé par la proposition de Karl de partager nos ressentis concernant l'expérience de *Daddirri* que l'on vient de vivre. Chacun, discrètement – d'un murmure ou d'un hochement de tête –, approuve la proposition. Karl demande alors à Pete si ce dernier peut

rappeler au groupe le principe de cette pratique. Pete accepte.

- Pete : *Eh bien, le principe est de partager avec le groupe tout ce qui nous paraît important à propos de ce que l'on vient juste d'expérimenter... ce que cela fait résonner en vous, ce que vous avez vu... ce que vous avez ressenti. Pour moi, [le moment le plus fort] c'était les mots « si l'Homme Blanc vient à nous, aidons-le à le décharger de ses fardeaux ». Pour moi, vous savez... c'est comme si... la personne qui est opprimée aidait son oppresseur... Je ne sais pas... C'est... Cela est au-delà de la compassion. Il y a quelque chose de magnifique là-dedans... et pour moi, c'est cela [qui est] le cadeau du Dadirri.*

Après un court silence, Denis prend la parole.

- Denis : *Je... Je pensais à mon père. [...]. Il est mort il y a quelque chose comme 18 ans... Je pense que c'est vraiment chouette d'avoir un espace où l'on peut s'asseoir en paix et penser à ceux que l'on a perdus. Et aussi, j'ai beaucoup aimé "faire le feu" parce que je pouvais vraiment voir ce feu brûler devant moi... Cela m'a [évoqué] mon enfance, lorsque j'étais petit et que je jouais près de la rivière, qu'on faisait des feux et tout ça...*

Puis c'est au tour de Charlie.

- Charlie : *« Faire le feu »... J'aimais vraiment bien cela... C'était très chouette. Mais hum... Dadirri, cela m'a vraiment changé les idées (took things out of my mind)... Je me sens apaisé... J'ai l'impression d'avoir retrouvé de l'énergie.*
- Karl : *Merci Charlie. C'est chouette que cela t'ait plu autant. Tu sembles y avoir trouvé beaucoup... C'est vraiment bien.*
- Charlie : *Ouais, c'était plutôt cool.*
- Pete : *Oui mon frère, et il faut revenir pour que cela continue à te faire du bien.*

Les membres du groupe approuvent vivement les propos de Charlie. Celui-ci, resté plutôt silencieux depuis le début de la séance, comme préoccupé, s'ouvre enfin un peu. Ce changement de comportement est encouragé par des hochements de têtes et des petits commentaires approuvateurs. Après quoi, Claire continue l'exercice.

- Claire : *Eh bien, mon commentaire sur Dadirri ce soir est que... hum... c'est un espace sécurisé (a safe place). [Pratiquer Dadirri] me fait me sentir chez moi. Et parfois, nous avons juste besoin de nous asseoir calmement et de faire régulièrement Dadirri. Parce que je le pratique quotidiennement et [faire cela] est très important pour moi... Je me sens bien et j'adore le faire. C'est ma thérapie (it's my healing). C'est la plus vieille thérapie que j'aie jamais expérimentée. C'est une thérapie extrêmement puissante pour moi... [pratiquer Dadirri] me protège et me garde en sécurité.*

Après plusieurs signes d'approbation de la part des autres membres, un long silence suit le commentaire de Claire. L'ambiance est au recueillement ; on laisse résonner en soi les mots prononcés par les autres. Finalement, Vernon prend la parole.

- Vernon : *Nous sommes tellement habitués au bruit et à l'agitation que nous essayons d'éviter le silence... Au début, le silence était pour moi difficilement supportable... Mais maintenant, [lorsque je suis dans le silence] c'est comme si je rentrais chez moi... C'est un espace sécurisé (a safe space), vous voyez ; comme tu as dit, Claire. Au début, je ne ressentais pas cela. Ça ne me paraissait pas naturel. Mais, après un temps, tu réalises que c'est juste ce que c'est... J'ai beaucoup aimé « faire le feu » à la fin parce que, d'après moi, c'est là que se situe l'inspiration : tu t'empares de ce feu et tu le mets à l'intérieur de toi [il mime l'action]. Cela t'aidera quand tu te sentiras en détresse, quand tu auras envie d'abandonner... Nous avons cette inspiration, cette énergie du feu en nous.*

Le silence revient. Il semble que personne d'autre ne veuille commenter son expérience de *Dadirri*. Un moment de flottement s'installe ; certaines têtes se tournent vers Karl. Ce dernier regarde les autres, interrogateur, sans doute pour sonder si l'un d'entre eux veut faire un commentaire supplémentaire. C'est finalement à nouveau Kevin qui prend la parole.

- Kevin : *Eddie [c'est mon surnom anglo-saxon], t'es bien un anthropologue, c'est bien ça ?*
- Moi : [hochant la tête en signe d'approbation].
- Kevin : *Ouais, eh bien, mon grand-père, lorsqu'il est né, c'était une autre époque. On avait l'habitude de nous asseoir, de faire Dadirri et ce genre de trucs ensemble. Mon grand-père était né avec un Esprit.*
- Moi : *Ok.*
- Kevin : *Il est mort le mois précédent et cet Esprit est parti retrouver les anciens gars qui lui avaient transmis. Et c'est arrivé ici, tu comprends ?*
- Moi : *Ouais, je crois.*
- Kevin : *Je vais essayer d'en apprendre plus, si ça t'intéresse.*
- Moi : *Ok.*
- Kevin : *Mais ce truc avec lequel il est né, j'te jure, ça m'a foutu les boules quelques fois. Par exemple, il savait lorsqu'on allait l'appeler [au téléphone]. [...] Le truc que je veux dire c'est que les Anciens, ils étaient plus puissants que nous... Tu peux lire beaucoup de livres à propos de ces trucs-là mais quand tu le vis en vrai...*
- Saul : *Ouais, l'expérience [de le vivre en vrai].*
- Kevin : *Ouais, quand tu l'expérimentes, c'est juste bizarre, mon Frère. C'est... c'est là que quelque chose ne va pas ; tu vois, on est tous assis là, à moitié noirs, à moitié blancs, qu'importe, mais cette connexion que nous avons avant [avec l'aspect mystérieux du monde]... On ne la connaît plus vraiment... Cette fenêtre est fermée et elle ne s'ouvrira sans doute plus... Vous voyez ce que je veux dire ?*
- Saul : *Ouais, mon gars.*
- Kevin : *Et quand finira par se refermer la fenêtre de ton peuple, de ton peuple, de ton peuple [il pointe chacun d'entre nous du doigt], ç'en sera fini de nous [les Aborigènes]... [le commentaire remporte l'assentiment général ; chacun hoche la tête et marmonne de façon à démontrer son accord avec les propos de Kevin]. C'est dur de ne pas savoir d'où on vient, où sont nos racines... Parce que, c'est ça aussi qui nous rend plus fort [savoir d'où on vient], comme dans ton cas, Karl ; ça te rend plus fort de savoir. Ce que je veux dire c'est que, en tant qu'Aborigène, on est connecté à tout le reste... et nous sommes tous ensemble. C'est difficile à expliquer mais c'est cela aussi qui fait que la vie [en tant qu'Aborigène] est si bien faite ; c'est pour cela par exemple que, lorsque tout brûle autour, on reste debout. Vous voyez ce que je veux dire ?*

- Saul et Jim : *Ouais, mon Frère.*
- Kevin : *Avant, nous avions des putains de pouvoirs ! Nous savions quand bouger ; on pouvait communiquer les uns avec les autres sans se parler...*
- Karl et les autres : *Hum. Ouais...*
- Saul : *Quand quelqu'un était malade, les gens le savaient.*
- Kevin : *Ouais ! Et... quand les premiers chrétiens sont arrivés ici, ils ont dit aux gens quoi faire et comment gérer leurs vies, et [ces derniers] leur ont répondu « Pour quoi faire ? Nous sommes déjà en vie ».*
- Les autres : *Oui, c'est bien vrai, ça.*
- Kevin : [les chrétiens] *leur ont dit : « Votre façon de vivre, c'est le travail du diable ». C'est ce qu'ils ont dit aux miens. Et, comme je l'ai dit, il y avait de puissants hommes et femmes parmi ces gens. Ils ont montré aux chrétiens ce qu'ils pouvaient faire, vous voyez ? [A l'époque] nous avions des gens [capable de] changer de formes (shape shifters), et ce genre de trucs. Tu devais être sacrément puissant pour pouvoir accomplir ce genre de chose. Alors, si seulement on a réussi à conserver un peu de leurs grands pouvoirs, vous voyez... C'est de là qu'on vient.*
- Claire : *C'est triste parce que tous ces ancêtres avec un don (a gift) sont en train de mourir et [que ces dons] ne sont pas transmis [aux générations suivantes]. Et nous perdons tout cela.*
- Kevin : *Oui, de mon côté, ma grand-mère était toujours là pour nous aussi... C'est elle qui m'a appris à être un jeune homme noir fier. Mais j'ai remarqué que les gens plus fragiles [ceux qui ne connaissaient pas leurs racines], ils...*
- Saul : *Ils ne savent pas de quel côté regarder parce que, vous savez... il n'y a aucun côté...*
- Kevin : *C'est ça, putain.*
- Saul : *Ils sont malchanceux car, pour eux, la chaîne [intergénérationnelle] est brisée et, comme tu l'as dit [se tournant vers Kevin], la fenêtre s'est refermée. Je sais que moi aussi je suis un chanceux car, pour moi, la fenêtre était encore ouverte. Donc je me tourne vers [l'apprentissage de] ma culture autant que je peux. Mais il y a tellement plus encore...*
- Kevin, *Ouais, c'est le problème, mon Frère ; c'est qu'il y a toujours quelque chose à apprendre.*

L'échange se poursuit de la sorte pendant encore quelques minutes. Karl finit, dans un léger moment de flottement où personne ne dit plus rien, par intervenir.

- Karl : *Ok, donc je voudrais ramener un peu de structure au programme maintenant...*
- Kevin : *Ouais, désolé mec.*
- Karl : [je voudrais également] *rappeler à chacun d'utiliser un langage approprié [visant, par cette remarque, les écarts de langage de Kevin]...*
- Kevin : *Désolé, mon ami. Quand on me connaît, on sait que c'est ma manière de parler. Je ne suis pas mal intentionné ou quoi que ce soit, c'est juste que...*
- Karl : *Ce n'est pas grave, tout va bien. Nous faisons tous de notre mieux ici.*
- Kevin : *Oui... J'essaie toujours de faire de mon mieux, Karl.*
- Karl : *Et hum... Puis-je suggérer que nous passions aux échanges (shares) ?*

Karl, de lui-même, réexplique aux membres du groupe le principe et l'importance de cet exercice.

- Karl : *Donc, [procéder aux] partages est une expérience de force et d'espoir. C'est [un exercice qui*

concerne] *les challenges auxquels vous êtes confrontés et comment vous les surmontez de manière positive, comment vous gardez la tête froide. Hum... vous pouvez commencer avec un petit morceau de votre histoire, vos origines familiales si vous voulez, ou... Je veux dire par là que vous pouvez partager avec le groupe tout ce que vous désirez du moment que cela se termine sur une note positive (positive twist). L'idée c'est ça... force et espoir. OK ?* [Tout le monde acquiesce discrètement]. *Ok. Donc, Charlie, veux-tu bien nous faire l'honneur de commencer ? On n'a qu'à dire trois minutes... Trois minutes par personne et puis on passe la parole à quelqu'un d'autre. Ça te va* [se tournant vers Charlie] ?

- Charlie : *Oui, bien sûr.*
- Karl : *Merci, mon Frère.* [Karl sort son téléphone portable de sa poche et règle les paramètres de son chronomètre. De son côté, Charlie se concentre davantage : son visage devient plus grave et son regard se porte sur le sol, juste devant lui.]
- Charlie : *Hum... J'ai dû faire face à pas mal de merdes concernant ma nièce ces derniers temps... Hum... Lorsqu'elle prend de l'Ice¹³, cela lui déclenche des problèmes mentaux. Son nom c'est Marina. Le nom de ma mère est [aussi] Marina. Et, [ma nièce] elle a un petit garçon ; de deux ou trois ans... Et j'avais trois ans quand j'ai été enlevé à ma mère... Et à cet âge, tu ne sais pas vraiment ce qui se passe... Quand j'ai été enlevé, je croyais que tout le monde en avait après moi et je suis en train de me dire que mon neveu doit certainement penser la même chose... Et... j'ai pris soin de mon neveu ces trois derniers mois... Et vendredi dernier, j'ai reçu un coup de fil m'apprenant qu'il ne reviendrait plus chez moi... parce que ma nièce a pris la décision de... hum... de ne plus le laisser revenir. J'ai passé ces trois derniers mois à débattre avec elle pour qu'elle me le laisse parce que, à plusieurs reprises, elle a menacé de le tuer... Et maintenant, il vit avec sa tante et... les employés du DOCS défendent l'idée qu'il devrait retourner chez sa mère... Je ne crois pas qu'il devrait... mais, en même temps, un enfant qui a été arraché à sa mère, vous savez... tout ce qu'il désire, c'est sa maman... [c'est pourquoi] il a en ce moment des problèmes émotionnels, [c'est pourquoi] il ne veut plus manger... [lorsqu'il habitait chez ma femme et moi] on arrivait pas à le remplir... [tous ces tracés] sont en train de le bouffer émotionnellement... Et c'est dur car je me souviens être ce gamin, être arraché à ma mère et avoir tellement de colère en moi... Et... Je... Je ne sais pas si je devrais ou non continuer à me battre pour lui... Je ne sais pas ce que je devrais faire pour lui...*
- Karl : *Et donc, comment gardes-tu la tête froide ?*
- Charlie : *Je... Je me souviens de qui je suis. Par le passé, j'ai fait pas mal de conneries et puis, je me suis fait coincer [par la loi]... Je suis passé par un cycle d'étapes, vous voyez, où j'étais sur le point de faire quelque chose de stupide... Mais hum... c'est pour cela que je viens ici... Pour obtenir le réconfort de la communauté (get myself some community spirit)... des connexions... des échanges... Je ne me sens pas de parler de tout cela avec ma femme [alors], je le partage avec vous car, ici, je me sens en sécurité pour le faire. Voilà... merci.*

Tout le monde applaudit Charlie. Après quoi, le silence s'installe. Karl demande alors à Jim – qui jusqu'ici ne s'est que très peu exprimé – s'il a quelque chose à partager avec le groupe. Ce dernier, toujours en marmonnant, répond que pas vraiment, que sa semaine a été banale.

¹³ « Ice » est l'un des surnoms donnés à cette drogue de synthèse extrêmement puissante dérivée de la méthamphétamine. Elle peut être fumée, sniffée ou injectée par intraveineuse. Elle est principalement consommée dans le Pacifique (Japon, Australie, Nouvelle-Zélande). Elle est également connue sous le nom de « crystal meth ».

Après Jim, c'est au tour de Vernon de s'exprimer. Ce dernier, revenant sur sa semaine, explique au groupe sa rencontre, par hasard dans la rue, avec un ami de longue date. Cela faisait des années qu'ils ne s'étaient pas vus. D'après Vernon, cet ami a une biographie terrible : enlevé à ses parents lorsqu'il était tout petit, plusieurs passages par la case prison, consommateur régulier de drogues, etc. Mais voilà, nous apprend Vernon, qu'il va mieux ; que son état s'est amélioré. Celui-ci aurait trouvé un travail et se serait calmé. Pour Vernon, l'histoire de son ami est très inspirante : autant, elle montre combien nous sommes tous fragiles, combien il est facile de basculer « du côté sombre », autant, elle nous illustre que l'on peut toujours s'en sortir, que la vie est faite de surprises.

L'histoire de Vernon est fort bien accueillie ; tous les membres approuvent les conclusions de son narrateur. Après quoi, Karl demande au groupe si quelqu'un d'autre désire s'exprimer ; il propose à Pete de le faire. Ce dernier accepte.

- Pete : *Pour ceux qui ne le sauraient pas, je me suis rendu compte il y a quelques semaines que j'avais un problème d'addiction aux sites de charme sur internet. Au début, je croyais que c'était normal ... puis je me suis rendu compte que ça ne l'était pas... Et hum... Cela fait maintenant... trois... trois semaines, je crois, que j'ai arrêté et je me sens hyper bien ! [...] Grâce à cela, beaucoup de bonnes choses me sont arrivées du point de vue de mes relations avec les femmes et de la façon dont je les perçois aujourd'hui... C'est grâce au Gamarada que j'ai... réalisé que j'avais un problème... et donc je remercie le Gamarada pour cela...*

Karl invite alors Saul à s'exprimer. Mais ce dernier, de mauvaise humeur, s'excuse auprès du groupe et décline l'offre de Karl. Ce dernier le rassure, il n'y a pas de souci ; chacun est libre de s'exprimer ou non. Karl se tourne alors vers Claire. Cette dernière raconte qu'elle a revu une de ses nièces cette semaine, après plusieurs années, car cette dernière avait été enlevée par l'Etat australien à ses parents. Elle termine sur ces mots :

- Claire : *Nous [Aborigènes] avons besoin d'être soignés (we need some healing), beaucoup de familles ont besoin de cela. Beaucoup de membres de ma famille sont des consommateurs de drogues et cela, parfois, me rend furieuse. Mais j'essaie de ne pas le montrer et... j'essaie de juste les encourager à se soigner et je les encourage à venir ici [au Gamarada]. Je n'abandonne jamais... [...] J'essaie de suivre les signes de ma Mère et de mon Père Divin. Je suis les signes qu'ils me laissent sur le chemin... Et je sais que je dois rester au Gamarada car je m'en sors tellement mieux depuis que j'y viens.*

Après un court silence, Karl rappelle au groupe que la séance touche bientôt à sa fin ; le temps passe et nous approchons de 20 heures. Il demande alors au groupe si quelqu'un d'autre veut partager un bout de son histoire. Je décide de me lancer. Je raconte alors à l'assemblée les événements qui me sont arrivés la semaine précédente, alors que je tentais d'approcher une ONG qui travaille directement avec les membres de la Génération Volée (*Stolen Generation*). J'explique au

groupe qu'après des semaines de tentatives infructueuses, j'ai enfin réussi à obtenir un rendez-vous avec la gestionnaire de l'organisation. J'explique encore qu'elle est blanche, que je la connais puisque nous avons été présentés par une amie commune lors de mon premier voyage en Australie. Pourtant, le rendez-vous fut très froid ; je fus reçu comme si cela était complètement déplacé de ma part de demander à entrer en contact avec ces Enfants Volés (maintenant des vieillards). J'explique alors à quel point j'ai été surpris par ce paternalisme de la part de la gestionnaire de l'ONG ; à quel point je trouve cela très bizarre, ces relations de pouvoir postcolonial. Je termine – comme il se doit – sur une note positive en exprimant ma reconnaissance au groupe de me laisser faire mon enquête ethnographique parmi eux. J'ajoute, un peu malgré moi, que cette femme ne semble pas avoir compris quoi que ce soit à la problématique des Aborigènes, qu'au fond, c'est juste une « conne ».

Ce dérapage langagier suscite l'hilarité dans le groupe. Claire, chaleureusement, me dit que les choses sont ainsi, que grâce à cela, je commence à apercevoir la réalité des faits. Kevin, quant à lui, surfe sur la bonne humeur ambiante pour me glisser cette remarque :

- Kevin : *Regarde, Eddie, comme on rit. Etre Aborigène, c'est ça : on prend une mauvaise situation et on la tourne en quelque chose de positif. Malgré toutes les merdes qui nous sont arrivées et qui continuent de nous arriver, on rit toujours, tu vois ce que je veux dire ?*

Après quoi, Jim demande au groupe ce que signifie le mot que j'ai utilisé : « paternalisme ». C'est Karl qui, après Denis et Claire, tente de l'éclairer : « *c'est à propos du fait qu'on ne pourrait pas s'occuper de nous nous-mêmes et que donc, quelqu'un d'autre a besoin de le faire... C'est comme la relation entre un parent et un enfant.* » Jim fait alors remarquer au groupe qu'eux, les Aborigènes, se sont débrouillés pendant presque 60 000 ans sans les Blancs et que, par conséquent, ils n'en ont pas besoin ; qu'ils se débrouilleront très bien sans eux. Cette remarque fait beaucoup rire tout le monde. Denis, rebondissant sur ce qui vient d'être dit, mentionne l'exemple néo-zélandais de la répartition du territoire entre les colons et les indigènes : les premiers ayant conclu un accord avec les seconds, cela n'empêche pas pour autant les Anglais d'aujourd'hui d'exploiter les territoires comme bon leurs semble pour des raisons principalement économiques.

S'ensuit alors un débat politique particulièrement cacophonique entre Saul, Kevin et Denis principalement. Le ton monte et les reproches envers les inégalités que subissent les Aborigènes dans la société australienne contemporaine se multiplient : le « système » de même que le « gouvernement » sont accusés d'injustices et d'exploitation des ressources d'un territoire ayant été rendu à ses propriétaires aborigènes, de maintenir ces derniers dans une situation économique

volontairement précaire, de ne pas respecter les différences culturelles, etc. Très vite, Karl intervient en haussant lui-même le ton :

- Karl : *Je pense que ces histoires sont un peu trop éloignées de l'esprit du Gamarada.*
- Saul : *Ils ont tout soumis à la volonté de l'argent, mon Frère.*
- Karl : *J'apprécie la passion mais... [coupé par Saul].*
- Saul : *Je crois que ces questions devraient faire partie du Gamarada et je crois que... [coupé par Karl].*
- Karl : *Je rappelle qu'il y a une règle [au sein de ce groupe] qui dit qu'une seule personne doit parler à la fois, [alors] s'il te plaît, Saul...*
- Saul : *Oh... Désolé...*
- Karl : *Donc... hum... Que pensez-vous de finir [la séance] en réalisant l'exercice d'énergie positive ? J'ai cette impression que nous en avons vraiment besoin...*
- Kevin : *Mince, Karl, maintenant je me sens mal...*
- Karl : *Non, Kevin, personne ne doit se sentir mal. J'essaie juste de m'en référer à la structure [du programme], c'est tout. Cela n'a rien de personnel, mon Frère.*
- Claire : *C'est un groupe thérapeutique (healing group), pas un groupe politique (politics group) [en s'adressant clairement à Saul].*
- Saul : *Mais une partie de ce soin (part of that healing), c'est aussi de régler toutes ces questions [politiques]. Tant qu'on n'aura pas trouvé un moyen de réparer ce passé (to fix that past), nous ne guérirons jamais à une échelle individuelle. Parce qu'il y aura toujours une part de toi qui... [coupé par Jim].*
- Jim : *Ouais, ouais, ouais, je comprends ce que tu dis. Mais tu dois parler de tout cela avec les membres de ta communauté locale [pas avec nous], car tu n'obtiendras rien ici, parce qu'ici, ce n'est pas ce que l'on fait [parler de politique].*
- Claire : *C'est ça.*

La discussion entre Saul, Jim et Claire se poursuit encore un peu. Pendant ce temps, Karl demande discrètement à Vernon de bien vouloir expliquer au reste du groupe les principes du prochain exercice, celui qui consiste à « envoyer de l'amour et des énergies positives » au reste du monde. D'une voix calme, Vernon s'attelle à la tâche que Karl vient de lui confier. Le début de son explication est inaudible car il parle un ton en dessous des trois autres. Pourtant, petit à petit, ces derniers finissent par se taire et tout le monde, finalement, écoute Vernon.

- Vernon : *[Une part de l'exercice] consiste à... penser fort à une personne par laquelle on se sent concerné d'une manière ou d'une autre. En fait, l'objectif de l'exercice consiste à focaliser son attention sur cette personne et à lui envoyer... des énergies positives ; culturelles, spirituelles, peu importe ce à quoi vous croyez. Donc je vais juste commencer par moi-même [il se lève ; les autres finissent par l'imiter. Nous sommes maintenant debouts, pour la plupart les mains jointes devant nous et les yeux fermés] : Aujourd'hui, je vais envoyer tout mon amour et mes énergies positives à toutes les personnes qui en ont besoin...*
- Karl : *L'idée c'est que lorsque quelqu'un réalise l'exercice, [le reste du groupe] se concentre et visualise l'énergie, en provenance de notre for intérieur, grandir et atteindre la personne concernée. Personnellement, je voudrais envoyer mon amour et mes énergies positives à... d'abord, toutes les personnes de ce groupe, qui*

viennent se réunir dans un espace d'amour et de connexion... Et ensuite à toute les personnes qui pensent au suicide parfois... parce qu'ils ont vécu des choses difficiles, parce qu'ils considèrent que leurs vies n'en valent pas la peine...

Tour à tour, chacun réalise l'exercice.

Finalement, Karl conclut la séance en effectuant un rappel : celui qui consiste à distinguer le *Gamarada* d'autres groupes de parole.

- Karl : *Le Gamarada est un espace où il est possible d'engranger de la force ; la force de faire ce que l'on veut de sa vie.*

Il remercie tout le monde d'être venu. On ouvre les yeux et on applaudit ; la séance est terminée.

Le groupe, de manière spontanée, commence à ranger la salle : certains, comme Pete, Karl et moi-même, s'activent à ranger les chaises ; d'autres, comme Vernon et Claire, ramassent le matériel au sol et le rangent dans sa boîte ; d'autres encore tournent autour des caisses de nourriture, remplissant leurs sac-à-dos des diverses denrées alimentaires. Pendant ce temps, on discute, on papote. Claire me félicite : d'après elle, j'ai vraiment compris quelque chose en m'opposant à cette dirigeante d'ONG. Je la remercie ; je suis content. Une fois toutes les chaises rangées, je me dirige moi aussi vers les caisses de victuailles. Je choisis quelques fruits et un carton de lait que je glisse dans mon sac. Sur ma droite, Denis m'interpelle : pourrais-je lui dire de quelle organisation je parlais tout-à-l'heure ? il ne voudrait pas se retrouver à les côtoyer malgré lui. Je lui réponds que je préfère garder l'information pour moi ; je lui précise néanmoins que ce n'était pas tant les membres de l'organisation que j'accusais – qui d'après moi sont des gens honnêtes – mais c'est plutôt la direction que je visais dans mon témoignage. Il comprend ; pour lui, plus on remonte dans les hiérarchies, plus on se rend compte des problèmes structurels que les Aborigènes rencontrent au quotidien. Tout en parlant de la sorte, nous sortons du RCC. Du coin de l'œil, je remarque que Pete est allé ranger la caisse de matériel au sous-sol ; je remarque encore que Karl discute avec Claire et Vernon. Petit à petit, la salle aux enfants se vide. Dehors, il fait sombre. Il est 20h05 et les étoiles brillent dans le ciel ; l'air est presque froid. L'espace est vide maintenant. On entend le trafic des voitures, plus haut, sur Lawson Street. Je salue Denis, je salue Claire, au loin, et je m'en vais.

Une esquisse d'analyse

Cette scène ethnographique tente de décrire, au plus près des données empiriques, une séance typique du *Gamarada*. En soi, elle est trivialement banale : elle ne fait que rendre compte des observations de l'enquêteur sur son terrain spécifique. Mais peut-être à cause de cette banalité, est-elle extrêmement riche ; à elle seule, cette unique séance pourrait faire l'objet de ce travail. Assurément, les échanges langagiers, la description des lieux, des individualités présentes ce soir-là, l'histoire contextuelle encadrant cette réunion particulière, la description des usages et des coutumes au sein du groupe, etc. excèdent nettement les attentes d'une seule thèse en anthropologie. Déplier toutes ces dimensions, les unes après les autres, pourrait nous occuper sur plusieurs centaines de pages. Mais alors, qu'aurait-on appris ? Qu'aurait-on raconté ?

Faire parler le terrain¹⁴, en vue que ce dernier nous apprenne des choses sur le monde, n'est pas chose aisée ; elle l'est encore moins lorsque l'objet ethnographique est dense, comme c'est le cas avec toutes les dimensions que recouvre le *Gamarada*. A trop vouloir dire, on finirait par ne pas en dire assez ; de manière paradoxale, la description, s'enroulant sur elle-même, finirait par se manquer. Dès lors, il nous faut restreindre nos ambitions ; drastiquement. Nous devons, si nous voulons parvenir à générer du sens à partir de ce matériau brut, réduire notre question de recherche jusqu'à ce que celle-ci puisse tenir dans le creux d'une main ; nous devons l'éliminer jusqu'à l'os afin de nous donner un cap à notre portée, pour la suite de ce travail. Pour ce faire, tentons de suivre un objectif suffisamment simple : celui de s'essayer à expliquer le *pourquoi* et le *comment* du *Gamarada*. Mais déjà, à partir de là, la machinerie risque de s'emballer. Car, étudier le pourquoi et le comment, c'est une manière d'approcher, comme par le bord, le *quoi* et le *qui*. Et voilà déjà nos ambitions multipliées par deux, à la simple évocation de ces derniers... La tendance est sans doute inévitable. Par conséquent, revenons à notre promesse initiale et cherchons à la tenir : cherchons – en simplifiant encore nos ambitions – à comprendre ce qu'est le *Gamarada*. Car, ce que ce groupe de parole cristallise en lui-même, comme nous le verrons, le déborde largement ; cherchons simplement à en comprendre les ressorts, les modalités, les enjeux et les espaces. Cherchons à faire cela et voyons. Voyons alors ce qu'il advient de la description, de l'ethnographie et de l'apport d'intelligibilité que tout ceci peut produire ; voyons ce que deviennent les interactions, les propos et les protocoles des participants du *Gamarada* ; voyons ce que ceux-ci – tous ceux-ci – peuvent nous dire sur leur monde et sur leurs modalités d'existences. Alors, seulement alors, nous pourrions dire que nous avons atteint notre objectif.

¹⁴ Voir dans l'avant-propos notre position épistémologique.

Pour réaliser cela, l'enquêteur propose de garder, tout au long du processus, cette séance du 14 mars en tête. Celle-ci nous servira de fil conducteur. C'est-à-dire, qu'en plus de nous donner à voir ce que peut être le *Gamarada*, on s'y réfèrera pour les analyses de contenu ; la densité des propos tenus, la qualité de certaines interactions intersubjectives, les activités plus prosaïques (comme le fait d'allumer une bougie ou de déposer des coquillages sur un drapeau) réalisées au cours de la séance ne peuvent tout simplement pas être ignorées. En soi, ils ont une valeur, une valeur empirique propre sur laquelle nous n'hésiterons pas à revenir.

En suivant ce fil – déjà bien épais et entortillé sur lui-même – et à partir de lui, nous tenterons de dérouler la pelote qu'est le *Gamarada*. Nous chercherons à décortiquer celui-ci, étape par étape, nœud par nœud. Armé de la patience d'une Pénélope démêlant chaque nuit soigneusement sa tapisserie, nous nous efforcerons de rendre compte *du Gamarada*. Autrement dit, nous chercherons à décrire le fonctionnement formel de ce groupe de parole en analysant ses composantes, ses étapes, son protocole. Bien entendu, nous alimenterons en contenu ces analyses : d'autres discours, d'autres interventions et anecdotes viendront ainsi se plaquer, comme pour l'enrober, sur cette structure formelle. Le pari d'une telle démarche est de voir l'ethnographie se laisser découvrir au fur et à mesure de l'enquête ; comme une matière dont on ne saurait se passer, ces données empiriques viendront donner corps au propos. Le *Gamarada*, ainsi que les visages qui le composent, se laisseront ainsi découvrir pas-à-pas. Peut-être pourrons-nous alors espérer comprendre ; comprendre ce qui se passe, au sein de cet espace spécifique, pour ces gens ; comprendre les motivations, les sentiments et les discours que ce groupe de parole brasse, tel une pompe à eau plantée au milieu du désert urbain de Sydney ; comprendre encore la singularité de son existence. D'ailleurs, sans doute, est-ce par ce versant-là que nous devrions commencer cette enquête ; tirer le fil, jusqu'à son extrémité, afin de parcourir – pour en comprendre le sens – le chemin à rebours.

Tenter de comprendre cet espace particulier – celui du *Gamarada* – nécessite effectivement de saisir, en amont, les possibilités de son existence. Par-là, nous voulons dire qu'on ne peut espérer comprendre ce nœud d'actes et de discours que si l'on se donne la peine d'en fouiller les bâtisses historiques, épistémologiques et conceptuelles. C'est qu'un nexus d'action, aussi simple soit-il, ne vient jamais seul ; il ne repose pas sur du vide. Toujours ce dernier dépend-t-il d'un contexte, d'une histoire, d'un enchevêtrement de discours qui lui sont antérieurs ; toujours celui-ci est-il pris dans un réseau de savoirs et de connaissances, comme prisonnier de ce dernier. Cela étant, chercher à comprendre ce que font ces femmes et ces hommes au sein de cet espace singulier revient à inscrire notre démarche dans un processus plus large, qui englobe en quelque sorte son objet premier. Une telle démarche ne peut se limiter à l'analyse de l'objet *per se* ; celui-ci n'existe pas hors sol mais

repose bien sur des mots et des choses. Dès lors, comprendre nécessite d'investiguer – dans un premier temps et ce afin de donner un sens à tous les autres temps qui le suivront – ces mots et ces choses ; c'est donc bien le sol épistémologique, dans ces diverses couches archéologiques, sur lesquelles repose la réalité, en actes, de l'objet – ici, ce groupe de parole indigène – qu'il nous faut d'abord explorer (Partie I).

Mais parce que la nature du savoir est semblable à une toile d'araignée dont on ne saurait plus quel fil fut le premier, la démarche que nous sommes en train de nous fixer nécessite déjà de faire un pas de côté. Car, il faut bien se l'avouer, à peine nous sommes-nous mis en marche que nous trébuchons déjà sur un caillou : au-devant de nous, se trouve un programme sans objet connu. Comment faire, en réalité, pour enquêter sur ces mots et ces choses sur lesquelles repose le *Gamarada* sans savoir, à l'avance, ce qu'est le *Gamarada* ? Principe récursif de la connaissance, artificialité d'un savoir à volonté objectivante précipitant l'enquête dans les confins du paradoxe avant même que celle-ci ait réellement commencé.

Devant un tel constat, devons-nous désespérer ? Devons-nous abandonner « la poule dans l'œuf », comme d'aucuns dirait, et préserver nos forces d'un effort vain, inutile, car toujours voué à se mordre la queue ? Devons-nous renoncer – avant même d'avoir essayé – de comprendre, de saisir, ce qu'est le *Gamarada* ? L'enquêteur ne le croit pas. Car, ces lignes s'écrivant, à l'instar de l'objet qu'elles se donnent pour cible de cerner, ne reposent déjà plus sur du vide ; elles sont le fruit d'une histoire. Certes d'une petite histoire mais d'une histoire quand même : celle d'une introduction cherchant à délimiter les contours de l'enquête à venir ; celle d'une introduction se cherchant un sujet. « Qu'il faut, au moins, un sujet » (Favret-Saada 1994), car c'est bien cela, au fond, tout l'enjeu. Mais ce sujet, pour tenter de le saisir, pour l'approcher, nous avons bien dû le poser ; nous avons bien dû le faire exister, d'une manière ou d'une autre, sans quoi ceci – tout ceci – ne serait qu'un enchevêtrement de discours incohérents. Suivons donc les principes de la démarche que nous nous sommes fixée et remontons le fil de notre raisonnement ; accrochons-nous à ce fil, comme si ce dernier avait été tissé par Ariane elle-même, afin de permettre, en le suivant, de sortir de ce labyrinthe paradoxal.

Nous avons commencé par exposer, à l'état brut, l'observation d'une séance du *Gamarada*. Or, est-ce autre chose que le sujet de cette enquête qui se trouve dans la retranscription de cette première scène ethnographique ? Est-ce un autre que lui qui habite le contenu de cette recension ? Non, avouons-le. Par conséquent, lorsque nous avons affirmé, plus haut, être tombé sur un caillou, il n'en était rien ; ce dernier, sans doute, était issu des angoisses d'un apprenti ethnographe, attentif aux détails et ne voulant rien laisser au hasard. Car, notre sujet, nous l'avons (du moins, en partie) :

c'est cette première retranscription. A partir d'elle, nous pouvons commencer à esquisser les premiers mouvements de notre analyse ; nous pouvons établir le sol de notre enquête.

Pour que le *Gamarada* puisse être, nous l'avons dit, il est primordial qu'il soit fait de quelque(s) chose(s). La question initiale, une fois posée, donne l'impression de prendre son indépendance vis-à-vis de son énonciateur et, subrepticement, évolue. Car, pour pouvoir répondre à la question « qu'est-ce ? », nous devons d'abord en résoudre une autre : « de quoi est-ce fait ? ». Pour nous aider à aborder cette question complexe, de nature archéologique, servons-nous de Michel Foucault (2008) et demandons-nous sur quels types de discours repose le *Gamarada* ; sur quels événements discursifs sa pratique se fonde-t-elle ; dans quel(s) espace(s) de discours ce groupe de parole se développe-t-il ?

Le traumatisme

Premièrement, ce que cette scène initiale montre, de manière assez cocasse, c'est justement que le *Gamarada*, en tant que groupe de parole, s'appuie sur l'usage de celle-ci. Assurément, en son sein, la parole a une place privilégiée ; les individus présents ce soir du 14 mars peuvent être considérés, avant tout et du point de vue de l'enquêteur, comme des interlocuteurs. Entre eux, pour une bonne part, ils parlent. On pourrait nous objecter que ce constat est, somme toute, fort trivial : au fond, il s'agit bien d'étudier, d'une manière ou d'une autre, des comportements humains. Or, on sait que l'homme est un animal doué de la parole. Rien d'étonnant ni d'intéressant, donc, à en (re)faire le constat. Poser cela, ce serait passer à côté du type d'analyse que nous cherchons justement à faire : ce serait faire le postulat de certaines choses avant même de les constater. En outre, dans ce cas précis, la parole n'est pas juste une *faculté* (cognitive, sociale, etc.) ; elle est un *principe*, à la base d'une activité de plein droit. Pour les membres du *Gamarada* la parole est importante : elle est elle-même objet de discours, comme nous le rappellent certaines interventions de Karl et d'autres à divers moments de la séance (« *“Une personne parle à la fois” est une règle importante* » ; « *Je rappelle qu'il y a une règle [au sein de ce groupe] qui dit qu'une seule personne doit parler à la fois* » ; « *Bien dit, mon Frère* »). La parole est importante car, semble-il, elle *fait* des choses, elle *agit*. Ce postulat est capital puisque c'est lui qui organise le groupe : c'est autour de cette parole agissante que se réunissent les membres. Mais, à y regarder d'un peu plus près, la parole seule n'est pas suffisante à définir un principe d'organisation formel ; celle-ci se dote effectivement d'un partenaire qui, lui répondant, lui octroie son pouvoir d'action. Ce partenaire, c'est l'écoute. Comme le rappelle Karl lors de sa description des traditions de groupe (« *ici, nous apprenons à écouter* ») ou comme le suggère une partie du texte du *Dadirri* récité par Claire (« *en tant qu'Aborigènes, nous avons appris depuis les temps les plus anciens... à*

écouter... »). L'écoute répondant à la parole ; la parole répondant à l'écoute : voilà donc les deux éléments primitifs, qui, fonctionnant de pair, forment le squelette du dispositif.

Mais ce n'est pas n'importe quelle parole ni n'importe quel type d'écoute que l'on trouve au sein du groupe ; le pouvoir d'action supputé au binôme parole-écoute est dépendant de la forme et du contenu de ce dernier. Reprenons, une nouvelle fois, les mots de Karl :

Ici, nous apprenons à écouter. Nous apprenons à attendre notre tour pour parler. [...] et je crois que c'est aussi ce qui fait de cet endroit un endroit différent des autres, car si, par exemple, il y a parmi nous des individus avec un type de personnalité particulièrement introverti ou calme, celui-là se doit de savoir qu'il peut parler et aussi être écouté. [...] Parce que, vous savez, certaines personnes qui viennent au Gamarada, eh bien elles ont été institutionnalisées... Et leurs esprits ont été écrasés (their spirit has been beaten down). Personne n'a pris le temps de les écouter, personnes ne prend en compte ce qu'elles ont à dire.

Le binôme parole-écoute a pour ambition de créer un espace ; un espace au sein duquel certaines individualités – ayant été « institutionnalisées » ou ayant leurs « esprits écrasés » – pourraient s'exprimer et être entendues. L'objectif du dispositif n'est donc pas de simplement parler et écouter ; il s'agit plutôt d'une parole-écoute destinée à provoquer un espace de réconfort, un espace dans lequel l'individualité peut se déplier, s'étendre, s'engendrer. Mais cette individualité elle-même n'est pas neutre : elle se doit, pour pouvoir bénéficier des vertus du dispositif, d'avoir été « écrasée », c'est-à-dire d'avoir expérimenté une souffrance déstructurante, et d'en subir aujourd'hui encore les séquelles. Pour bien comprendre ce point, capital, repensons au témoignage de Charlie : il décrit une situation de souffrance, celle du fils de sa nièce. Mais, lorsqu'on analyse la forme du récit de plus près, on remarque assez vite que cette situation de souffrance, à l'instar de la temporalité du récit, se dédouble : la souffrance expérimentée par le fils de la nièce de Charlie lui suggère – presque naturellement – sa propre souffrance (« *J'ai dû faire face à pas mal de merdes concernant ma nièce ces derniers temps. [...] Son nom c'est Marina. Le nom de ma mère est [aussi] Marina. Et, [ma nièce] elle a un petit garçon ; de deux ou trois ans... Et j'avais trois ans quand j'ai été enlevé à ma mère. Quand j'ai été enlevé, je croyais que tout le monde en avait après moi et je suis en train de me dire que mon neveu doit certainement penser la même chose... »). Cette dernière, cependant, est ancienne ; elle s'enracine dans le passé et a été expérimentée dans ce même passé. Plus qu'un rappel mais moins qu'une ré-expérience de cette souffrance, la narration, la mise en mots de la souffrance du fils de sa nièce provoque un écho dans la mémoire de Charlie. Et, voilà que la souffrance, déjà dédoublée, se décline maintenant par trois : car ce dont souffre Charlie, lorsqu'il raconte son histoire, c'est de la difficulté qu'il y a à la raconter justement ; c'est le fait même de joindre le passé au présent, de saisir toutes les conséquences, pour lui et les siens, d'une telle connexion. Charlie a souffert et, parce qu'il a souffert, aujourd'hui, il souffre à nouveau ; non point « encore » mais « à nouveau », c'est-à-dire d'une souffrance*

originellement identique mais dont le temps aurait transformé les formes sensibles.

Le dispositif n'est donc pas mis en place, avec autant d'efforts collectifs, pour simplement collecter des bribes d'histoires. Plutôt, il s'agit de chercher dans le passé – à la racine de cette souffrance – des éléments à partir desquels l'on peut exprimer et écouter la souffrance d'aujourd'hui. Pour le dire autrement, l'usage de la mémoire – ce lien établi par les participants entre passé et présent – n'est pas réalisé dans le but de collecter, d'empiler, ces mémoires (il ne s'agit pas d'un travail d'archivage) ; ces dernières sont mobilisées dans une visée pratique spécifique : le soulagement de la souffrance (quel qu'en soit le principe actif). Que l'on pense au témoignage de Charlie, à celui de Vernon ou encore celui de Pete : tous cherchent à se soulager. Soulager par l'usage pratique et conditionné de la parole et de l'écoute, ceux qui d'une manière ou d'une autre, ont été « écrasés ».

Ce dernier point est capital. Tous, comme le dénote l'usage du conditionnel dans les propos de Karl (« *si par exemple il y a parmi nous des individus avec un type de personnalité particulièrement introverti ou calme, celui-là se doit de savoir qu'il peut parler et aussi être écouté* »), n'ont pas souffert de la même manière : entre le récit de Charlie et celui de Pete, une différence qualitative vis-à-vis de cette dernière est évidente. De fait, il ne s'agit pas, au sein de cet espace, de quantifier, de circonscrire, de typologiser la souffrance endurée par chacun. Néanmoins, pour pouvoir participer correctement – c'est-à-dire selon les principes en vigueur au sein de l'espace – il est nécessaire « d'avoir souffert de » ; il faut que la souffrance s'enracine dans le passé. Il ne s'agit pas de se rendre au *Gamarada* parce qu'on aurait eu une mauvaise journée. Pour pouvoir profiter pleinement du programme et de son dispositif, il convient d'être en souffrance *parce qu'on a déjà souffert par le passé* ; il est important que la souffrance expérimentée par le passé hante le présent, qu'elle se génère *à nouveau* – selon de nouvelles modalités. Passé et présent doivent être liés, pour le meilleur et pour le pire, par le principe de la mémoire.

Au *Gamarada* donc, on joue avec la mémoire. On cherche à soulager ; à évacuer la souffrance par l'usage d'un dispositif spécifique : celui de la parole-écoute. On cherche à provoquer, par l'usage de ce dispositif et en créant un espace de réconfort et de sécurité (« *Ceci est un endroit sécurisé* ») les conditions optimales d'un soulagement de la mémoire (« *c'est un lieu de guérison* ») ; d'un certain type de mémoire. Et derrière ces différents principes et protocoles, se laisse entrevoir un type particulier de discours ; en deçà de ces agencements factuels, de ces paroles, on sent poindre un régime discursif, un jeu de langage spécifique. Ce dernier, c'est celui du traumatisme. Et pour cause, au *Gamarada*, ce que l'on *fait* s'appuie sur un savoir lié au discours d'une telle notion. Dit autrement, le *Gamarada* est espace au sein duquel le traumatisme est abordé, discuté, objectivé, dans le but d'être soulagé ; le *Gamarada* est une thérapie traitant de la problématique du traumatisme.

L'aboriginalité

Mais ce n'est pas tout. Ou plutôt, ce n'est pas assez. A la lecture de cette scène, on le voit : si le *Gamarada* apparaît bien parcouru de part en part par un régime discursif spécifique – celui du traumatisme – il ne se laisse pas réduire à lui seul pour autant ; le traumatisme fonde bien le dispositif, il en active les différentes composantes et les met en réseau, mais, tirer sur son fil, ne permet pas de tout démêler, de rendre compte de toutes les dimensions spécifiques de ce groupe de parole singulier. Car, souvenons-nous en : c'est bien cette singularité qui nous intéresse ; elle et sa possibilité d'existence. Difficile, dans ce cas, de passer outre l'évidence, ce qui frappe le regard dès lors que l'on pose un pied au sein du cercle, ou que l'on parcourt les lignes de cette retranscription initiale : le *Gamarada*, si c'est une thérapie, est une thérapie se vivant aux couleurs de l'aboriginalité.

Tout commence par le nom : *Gamarada*, qui, en Gadigal¹⁵, signifie « amis avec un but en commun » (*friends with a purpose*). Tout se poursuit ensuite en la personne de Karl, instigateur et leader du groupe, étant lui-même aborigène. Puis viennent les membres qui, pour la plupart, sont aborigènes. Et puis, il y a les détails – tous ces nombreux détails – qui ne cessent de rappeler à tout un chacun que le *Gamarada* est un espace indigène. Le lieu où celui-ci se déroule, le quartier dans lequel est situé ce lieu ; les slogans politiques écrits à la craie, juste au-devant de l'entrée ; les tracts agrafés aux poteaux électriques ; la réunion politique dans la salle du dessus ; les drapeaux noir-jaune-rouge – flottant au sommet du RCC, éclaboussant le quartier lorsqu'il est peint sur le grand mur du Block et finalement posé au milieu du cercle de chaises formant la mise en place du dispositif. Tous ces éléments fonctionnent comme des indices, affectant le regard et les sens ; comme des indices encore d'un discours : politique, sans doute, mais pas seulement. Car, à vouloir catégoriser cet ensemble d'éléments trop rapidement, criant leur raison d'être avec véhémence, nous risquerions de passer à côté du murmure que ces derniers, en-deçà, formulent plus encore. Face à la trop grande évidence de ce discours d'aboriginalité – et afin de ne pas réduire ce dernier à sa propre caricature – il nous faut rester prudent ; marquer un temps d'arrêt.

Certes, le *Gamarada* est un groupe de parole indigène. Mais qu'est-ce que cela signifie au juste ? Revenons un instant à la scène : dans le hall d'entrée du RCC, l'enquêteur observe plusieurs tableaux, saturant les murs de leurs couleurs et faisant transpirer ces derniers de quelque chose : quoi ? Un rapport au passé, un message de nature historique. Ces tableaux – tant le plus

¹⁵ Les Gadigals sont un groupe aborigène du peuple Eora, qui, originellement, habitait sur le territoire où s'est constitué le centre-ville de Sydney.

grand, permanent, avec les lettres « SORRY », que les autres, fruit d'une exposition temporaire – mentionnent un même évènement, décliné sous ses différentes modalités d'existence. Cet évènement, c'est celui de la Génération Volée (*Stolen Generation*) ; c'est celui de ce traumatisme lié à l'époque coloniale, où les enfants aborigènes étaient arrachés à leurs familles pour être placés dans des pensionnats destinés à les préparer au monde « moderne » ; c'est celui de ce traumatisme qui, malgré le temps, traverse les âges et fait qu'aujourd'hui encore, les enfants aborigènes sont toujours enlevés à leurs familles (bien que les motivations à l'initiative de telles pratiques aient changé) ; c'est l'écho d'une histoire, dont le *momentum* n'est toujours pas épuisé, et dont on retrouve les traces un peu partout : dans le témoignage de Charlie concernant son neveu, dans la fougue de Saul (« *Tant qu'on n'aura pas trouvé un moyen de réparer ce passé (to fix that past), nous ne guérirons jamais à une échelle individuelle* ») et même, quelque part, dans les propos de Kevin lorsque celui-ci évoque le temps de ses ancêtres (« *Et quand finira par se refermer la fenêtre de ton peuple, de ton peuple de ton peuple [il pointe chacun d'entre nous du doigt], ça en sera fini de nous [les Aborigènes]* »). Cette histoire, bien sûr, c'est l'histoire coloniale. Et le lien qui la lie au présent, c'est, à nouveau, le traumatisme.

Ce discours d'aboriginalité est spécifique ; il vient se lover dans celui du traumatisme – bien qu'il le déborde, historiquement et mémoriellement (chaque trace de la colonisation trouve son empreinte dans les souvenirs de chacun, fondant, d'un même élan, la mémoire collective d'abord, et l'histoire ensuite). En amont, c'est donc bien *d'un certain type de mémoire traumatique* que ce discours est formé. Et cette singularité, propre au régime discursif dont elle provient, traverse alors le principe de l'aboriginalité que l'on peut retrouver, à l'état actif, dans la pratique du *Gamarada*. Autrement dit, l'aboriginalité du *Gamarada* s'exprime au moyen d'une référence constante à l'histoire coloniale et au passé traumatique de cette histoire.

Mais cette référence n'est pas politique. Ou plutôt, elle l'est peu. Car c'est d'une autre nature que celle-ci se revendique : plus spécifique du soin, du besoin d'être soigné. Souvenons-nous de la brève altercation, en fin de séance, entre Claire, Saul et Jim. Alors que le ton monte, Claire rappelle le principe du *Gamarada* : « *C'est un groupe thérapeutique, pas un groupe politique* ». Tout est dit ; ou presque. Il ne s'agit pas, au sein du groupe, de faire de la politique. Le but est autre : c'est celui de soigner les âmes, de les libérer du poids du passé, qui hante le présent.

C'est également ce que semble indiquer la pratique du *Dadirri*, cette thérapeutique indigène considérée comme le cœur du programme. Ce « *cadeau unique et extrêmement puissant* », lie tout ensemble : le passé au présent, les ancêtres et les générations contemporaines, le matériel et le

spirituel, l'histoire coloniale et la mémoire traumatique. Souvenons-nous des propos de Pete – n'étant pas aborigène – sur la dimension « merveilleuse » du *Dadirri* (« *Pour moi, [le moment le plus fort] c'était les mots " si l'Homme Blanc vient à nous, aidons-le à le décharger de ses fardeaux". Pour moi, vous savez... c'est comme si... la personne qui est opprimée aidait son oppresseur [...] Il y a quelque chose de magnifique là-dedans... et pour moi, c'est cela [qui est] le cadeau du Dadirri* ») ; souvenons-nous de la passion de Claire vis-à-vis de cette pratique (« *Pour moi, c'est un vrai cadeau, [en martelant la fiche], un cadeau très important* »).

L'aboriginalité travaille le groupe ; elle le fait vivre. Et ce, dans son double rapport à la mémoire traumatique et à l'histoire coloniale. Les frontières de son régime ne sont pas toujours aussi claires que le voudraient certains membres et par conséquent, l'usage que l'on en fait peut outrepasser les principes du programme. Mais, théoriquement cependant, les choses sont établies : l'aboriginalité n'a de sens qu'une fois considérée à l'aune de ce double rapport. Par-là, sa tendance vivace à s'entremêler sans cesse avec le régime discursif du traumatisme ; par là encore son focus permanent sur le soin, sur « l'espace de soin » (*healing space*) qu'est le *Gamarada*. Au sein du cercle, être aborigène, c'est manier le passé colonial ; c'est tenter, non pas de le répudier, mais plutôt de l'appriivoiser, de le digérer. Voilà pourquoi le *Gamarada* n'est pas exclusivement réservé aux Aborigènes ; car toute personne souffrant de ce lien historico-mémoriel, toute personne cherchant à se décharger de cette souffrance, est, au sein du cercle, aborigène (« *Nous savons que nos Frères et Sœurs portent chacun leurs propres fardeaux... Si l'Homme Blanc vient à nous, aidons-le à le décharger de ses fardeaux...* » ; « *tu vois, on est tous assis là, à moitié noirs, à moitié blancs, qu'importe, mais cette connexion que nous avions avant [avec l'aspect mystérieux du monde]... On ne la connaît plus vraiment... Cette fenêtre est fermée et elle ne s'ouvrira sans doute plus...* ») ; il est par conséquent le bienvenu.

Le développement personnel et la résilience

Mais sans doute est-il temps maintenant de revenir plus sérieusement sur ce que nous n'avions fait, jusque-là, qu'effleurer ; sans doute est-il temps de toucher du doigt ce dernier fil principal, qui compose le nœud de notre objet : celui qui pointe le *Gamarada* comme étant bel et bien un dispositif thérapeutique. Entremêlé aux deux autres – le discours du traumatisme et celui de l'aboriginalité – ce fil-là est plus complexe. Car, en effet, il ne s'agit pas pour nous, au sein de cette enquête de nature anthropologique, de discuter de l'efficacité thérapeutique du *Gamarada* ; il n'est pas à nous de dire si, oui ou non, le *Gamarada* produit des effets bénéfiques sur ses membres. Plutôt, il s'agit de comprendre l'enjeu pragmatique qu'il y a, pour ses membres, à poser le *Gamarada* comme une thérapie. Nous ne pouvons, dès lors, confondre l'analyse socio-anthropologique d'une autre, plus psychologique, pour laquelle nous ne sommes pas équipé. Ainsi, dire que le *Gamarada* est une

thérapie, ce n'est que reconnaître que le dispositif est mû par un objectif thérapeutique et que, partant, il s'organise en fonction de celui-ci ; ce n'est que signifier que le groupe s'organise en s'appuyant sur un discours spécifique : celui du soin. En aucune manière, s'agit-il de dire qu'il soigne ou qu'il ne soigne pas¹⁶.

Cela étant clarifié, nous pouvons maintenant nous demander ce qui structure ce discours. A y regarder de plus près, déjà, le sens du mot « thérapeutique » évolue au-delà du sens courant ; car, au fond, le *Gamarada* – s'il est bien un espace qui traite de la mémoire traumatique – n'est pas un espace qui applique un protocole rigoureusement thérapeutique : il ne s'agit pas, pour ses membres, de venir se faire soigner *per se*. Ce dont il s'agit plutôt, c'est de continuer un parcours (« *Au début, le silence était pour moi difficilement supportable... Mais maintenant, [lorsque je suis dans le silence] c'est comme si je rentrais chez moi... C'est un espace sécurisé (a safe space), vous voyez* »). Ce parcours, comme nous le rappellent Karl et Vernon (« *Donc, pour moi, le Gamarada est une question d'actions énergétiques, de réflexion sur soi-même aussi. C'est une partie très importante de mon voyage [intérieur] également* » ; « *J'ai beaucoup appris, en fait. Et je me suis fait de véritables amis aussi, donc c'est vraiment vraiment génial et... j'aime particulièrement quelques trucs, comme les techniques de respiration, Daddirri... Tout cela m'aide beaucoup aujourd'hui, quand j'ai des jours sans. Etre capable de faire cet exercice thérapeutique, cela me donne une sorte de perception positive de moi-même, une sorte de bien-être spirituel* »), s'effectue dans le domaine du soin ; il est cadré par celui-ci, lui emprunte son vocable et certaines de ses méthodes, mais ne s'y réduit pas pour autant. Car, d'une part, il s'y accroche, et de l'autre, il le déborde, tout suspendu qu'il est à autre chose : le spirituel. Ce dernier, c'est le lien qui unit l'instant présent au monde et à ses mystères ; c'est l'inscription d'un processus thérapeutique dans un monde ré-enchanté, où certaines forces et autres énergies transpercent les catégories de l'entendement, dépassent notre appréhension du réel et notre sens commun (« *Aujourd'hui, je vais envoyer tout mon amour et mes énergies positives à toutes les personnes qui en ont besoin* ») ; c'est le fait d'octroyer à la lecture d'un texte – celui du *Daddirri* notamment – un pouvoir agissant particulièrement puissant ; c'est celui d'octroyer à la parole et à l'écoute un pouvoir cathartique ; c'est inscrire l'individu dans un projet, dans un réseau, qui le dépasse, qui l'excède ; c'est une connexion (« *pour moi, tout ceci est d'une manière ou d'une autre spirituel ; c'est une façon de se connecter aux autres* »).

Aussi, le parcours effectué par les membres du *Gamarada* emprunte-il des chemins de traverses : il passe par différents régimes de vérité (médical, psychologique, sociologique, spirituel) et se déplie aux bords de tous ceux-ci ; il se réalise au croisement de divers régimes discursifs et jeux de langage.

¹⁶ Nous serions, en effet, incapables d'évaluer – à l'aune de cette étude et du matériau ethnographique qui la compose – la fonction proprement thérapeutique du *Gamarada*.

Pourtant, il ne s'y perd pas et conserve une cohérence propre. Le locus de cette cohérence, c'est Karl qui nous le donne. Rappelons-nous de ses mots, en toute fin de séance, alors qu'il s'agissait de délimiter le cadre d'expérience du *Gamarada* : « *Le Gamarada est un espace où il est possible d'engranger de la force ; la force de faire ce que l'on veut de sa vie* ». Dès lors, ce groupe de parole s'arrange-t-il, dans ses fonctionnalités pratiques, de telle manière à ce que ses membres puissent accumuler suffisamment de « force » pour « réaliser ce qu'ils veulent ». Dire cela, revient à dire que ce qui est au centre du dispositif – de ce dispositif dit thérapeutique – c'est le déploiement, l'effet de croissance, le développement de l'individu. La force est accumulée, retrouvée au détour de la participation aux séances ; cette force de dépasser son état présent, d'aller de l'avant, vers autre chose ; cette force d'avancer, encore, pour grandir. Voilà bien ce que l'on vient chercher au creux des séances : un apprentissage potentiellement sans limite, les clés du développement de soi.

Aussi paradoxal que cela puisse paraître pour un *groupe* de parole, c'est bien le développement *personnel* qui est au cœur même du projet du *Gamarada* ; il s'agit pour ses membres de venir chercher, au sein du groupe, les éléments qu'ils considèrent comme étant nécessaires à leur croissance psychologique (« *C'est pour cela que je viens ici... Pour obtenir le réconfort de la communauté* » ; « *Etre capable de faire cet exercice thérapeutique, cela me donne une sorte de perception positive de moi-même, une sorte de bien-être spirituel* » ; « ... *Voilà ce qu'est le Gamarada pour moi et pourquoi j'y viens. C'est une plateforme qui me permet de me construire et ce, à travers le regard des autres* »).

Mais ce développement personnel (DP), comme on peut s'en douter, ne se fait pas dans le vide ; il prend racine – pratiquement –, au cours de la séance, dans un milieu spécifique. Ce milieu, c'est celui du traumatisme et de l'aboriginalité. Délimitant son espace de déploiement par ces deux bornes discursives, le DP spécifique au *Gamarada* s'établit au confluent de ces derniers ; l'effet de croissance psychologique – propre au discours du DP – se voit canalisé par deux tuteurs langagiers qui lui assignent, irrémédiablement, de prendre une direction particulière. Cette direction, c'est celle de la résilience. Effectivement, se développer, au sein du *Gamarada*, c'est en fait devenir plus résilient ; plus résilient vis-à-vis des dommages collatéraux de l'histoire coloniale ; plus résilient vis-à-vis des embûches de sa propre mémoire ; plus résilient vis-à-vis de l'expérience du monde – expérience imbibée de souffrance – que l'on fait au quotidien (en soi, le principe amplificateur, le principe de croissance, de développement, propre à cette démarche, n'a pas de véritable limite ; seul le cadre lui en fournit une). L'objectif, en « engrangeant de la force » est de se rendre plus plastique, plus souple vis-à-vis du passé et de sa relation avec le présent, afin de se préparer pour le futur.

Certes, le *Gamarada* est une thérapie. Mais une thérapie spécifique. Celle-ci n'a pas pour objectif de soigner, mais plutôt d'aller vers un soulagement grâce au développement de soi, de parcourir le processus infini menant du moins bien au mieux. Pour ce faire, le dispositif utilise les constituants de sa structure : le traumatisme et l'aboriginalité. C'est au moyen de ces deux discours que s'effectuera le parcours, potentiellement sans fin ; c'est en s'appuyant sur ceux-ci que le développement de chacun s'effectuera ; c'est aux prises avec ceux-ci que s'effectuera une telle transformation intérieure. C'est donc sous le chapeau lexical de la résilience qu'un tel parcours prendra forme dans la pratique des discours.

Un programme

Au *Gamarada*, lorsqu'on parle et qu'on écoute, on joue avec la mémoire – traumatique. On s'inscrit dans un milieu, celui de l'aboriginalité, à partir duquel on se relie à cette mémoire – collective et individuelle. On cherche alors à soulager une souffrance – idiosyncrasique mais toujours en rapport avec un passé – en grandissant, en se développant et en se connectant à ce qui nous dépasse ; on vient se nourrir (dans les deux sens du terme), chercher ce dont on a besoin pour continuer à aller de l'avant, malgré les difficultés. Pour ce faire, on se réunit en groupe. On rit, on pleure, on respire ; on manipule des énergies ; on s'inspire de la sagesse des Ancêtres.

Trois régimes discursifs donc : le traumatisme, l'aboriginalité et le DP ; trois discours qui, à eux seuls, fondent le gros de la structure du programme, génèrent les pratiques au sein du groupe et colorent les discours des membres ; trois fils qui, emmêlés les uns aux autres, entortillés dans des formes de vie spécifiques, façonnent le nœud de notre objet ; trois types de mots et de choses sur lesquels le *Gamarada* s'appuie pour exister.

Ce qu'il s'agit de faire à présent, c'est d'approfondir notre compréhension de ces mots et de ces choses. Grâce à l'analyse d'une simple scène – la retranscription d'une seule séance – nous avons pu dégager ces trois fils principaux ; nous sommes parvenus à circonscrire le sol sur lequel repose notre objet d'enquête. Mais de ce sol, en tant que tel, nous ne savons rien – ou trop peu. Comment pourrions-nous décemment avoir l'ambition de comprendre ce nexus d'action qu'est le *Gamarada* si nous ne savons pas sur quelles connaissances celui-ci repose ? Certes, nous avons les mots-clés : traumatisme, aboriginalité et DP. Mais que sont-ils exactement ? De quoi ces discours sont-ils le fruit ? Quelle histoire les a vu naître ? Quels sont leurs enjeux épistémologiques ? Se recourent-ils, s'entrecroisent-ils dans leurs domaines de connaissance ? Dans quelles « formes de vie » ces « jeux de langage », comme les appelle Ludwig Wittgenstein (2014 I, §7-19), s'inscrivent-ils ? Quels

sont les conséquences pragmatiques de ces derniers sur le *Gamarada* ? En quoi et par quoi structurent-ils ce groupe de parole ?

Trois fils, trois jeux de langage qui, par les questions qu'ils soulèvent, forment un programme pour la suite de notre enquête. Programme qui, peut-être, peut apparaître comme un détour. Car, pour questionner l'existence de ces jeux de langage, en saisir les tenants et les aboutissants, il nous faudra bien laisser de côté Redfern, le *Gamarada* et ses membres pendant un instant ; impossible en effet, de diriger et par devant et par derrière, d'un même mouvement, l'attention de l'enquête. Un détour donc, mais un détour nécessaire. Car ce n'est qu'une fois armé de l'histoire de ces mots et de ces choses que l'on pourra déplier, analyser, décortiquer comme il se doit et dans le détail, le fonctionnement du *Gamarada* ; ce n'est qu'une fois ces notions, ce savoir en tête, que nous pourrons chercher à comprendre le sens que donnent ses participants à ce groupe de parole. Sans cela – sans tout cela –, nous risquerions de passer à côté de l'analyse ; nous prendrions le risque de ne pas nous outiller suffisamment pour comprendre, saisir, ce qu'un mot, un geste – inscrit dans un contexte spécifique – veut dire. « On *ne peut pas deviner* comment un mot fonctionne, nous dit Wittgenstein. Pour l'apprendre, il faut *examiner* son application » (2014 : I, § 340). Voilà donc ce qu'il nous faut faire maintenant : nous outiller, afin de nous donner les possibilités d'examiner l'application, au sein du *Gamarada*, d'un mot, d'un geste.

Pour ce faire, nous procéderons comme suit. Dans un premier temps (Partie I), nous nous intéresserons à l'analyse des trois jeux de langage que sont, dans l'ordre, celui du traumatisme, du DP et de l'aboriginalité. Concernant celui du traumatisme (chapitre I), nous éplucherons la littérature sur le sujet et proposerons au lecteur une histoire spécifique : celle de la création d'un concept, sa genèse, son évolution et ses formes contemporaines. Au moyen de la narration de cette histoire, l'objectif sera de saisir certains enjeux historiques, socio-anthropologiques et pragmatiques de la notion de traumatisme – à l'instar de plusieurs travaux socio-anthropologiques traitant de la question (Hacking 2006; Fassin and Rechtman 2007; Young 2001; Herman 2015; Leys 2000). Partant, de nombreuses idées et valeurs que cette notion charrie, de même que plusieurs contextes socio-culturels et historiques qui permettent l'émergence de telles idées et valeurs, devraient se laisser découvrir. Nous nous attaquerons ensuite à l'analyse du jeu de langage du DP (Chapitre II). Nous verrons que celui-ci – du moins, tel que nous l'envisagerons dans la suite de ce travail – s'inscrit dans la suite logique du premier et qu'il génère de nouveaux moyens de lutter contre la souffrance. Découlant, en partie, d'un certain psychocentrisme, ces pratiques se basant sur une perception de l'individu comme se devant d'être autonome, capable et résilient, nous découvrirons combien celles-ci s'inscrivent dans l'esprit du temps. Ce jeu de langage, en recentrant

le locus de l'action à l'intérieur de l'individu, favorise une conception de ce dernier comme un projet pour lui-même, projet qu'il s'agit de voir grandir, même après une chute. Une telle analyse nous permettra de voir combien le *Gamarada* – tant dans sa forme que dans ses principes sous-jacents – s'inscrit dans cette mouvance. Enfin, nous analyserons le jeu de langage de l'aboriginalité (Chapitre III). Ici, il s'agira de réaliser d'un même geste deux choses : d'une part, explorer la genèse d'une certaine compréhension de l'histoire comme traumatique, l'émergence de symboles nationaux concernant cette histoire (comme la Génération Volée) et le développement d'une conception idéalisée de « la » culture aborigène en rapport avec cette nouvelle histoire, revue et corrigée. D'autre part, il s'agira de donner à voir au lecteur des éléments de contenus contextuels qui permettent de comprendre les échanges langagiers et les pratiques qui se découlent au sein du cercle du *Gamarada*.

Dans un second temps (Partie II), nous aborderons l'analyse du *Gamarada* proprement dit. Nous en fournirons une ethnographie fouillée et minutieuse. Pour ce faire, nous procéderons en deux étapes. D'abord, nous nous intéresserons au dispositif qu'est le *Gamarada* (Chapitre IV). Nous en explorerons l'histoire, l'inscription dans la localité de Redfern, le principe et la structure. C'est ce dernier point qui sera le plus étayé car c'est en l'analysant pragmatiquement que se laisseront découvrir les processus et les logiques d'actions qui sous-tendent l'ensemble du dispositif. Nous tenterons, sur ce point, d'être le plus exhaustif possible en analysant également le fonctionnement du groupe une fois celui-ci dissous (Chapitre V). Ensuite, nous aborderons l'étude des dispositions des membres du *Gamarada* (Chapitre VI). Nous tenterons donc de saisir *qui s'y rend*, pourquoi et dans quel but ; nous chercherons à savoir pourquoi chez certains, « ça y fait » – pour reprendre à nouveau les termes de Favret-Saada (1994) – alors que pour d'autres, non. Pour parvenir à cela, nous nous baserons sur une série d'entretiens réalisés avec les membres les plus « mordus ». Nous exfiltrerons de ces récits un profil-type de membre et nous en analyserons les conséquences pour notre enquête. Nous reviendrons également sur la figure de Karl en nous interrogeant sur son statut au sein du groupe et sur ce que celui-ci révèle sur le groupe et son fonctionnement.

Au terme de notre parcours (Conclusion), nous chercherons à *concentrer* nos résultats afin de *diffractionner* ces derniers. Autrement dit, fort de nos analyses, nous chercherons à savoir ce que ces dernières nous apprennent sur le monde contemporain, sur l'Australie, les Aborigènes qui vivent en milieu urbain, le traumatisme et la résilience. Nous quitterons le sol rassurant du terrain d'enquête (le *Gamarada* et ses membres) pour nous essayer à une montée en généralité à partir de ce que nous aurons appris de l'analyse du *Gamarada*.

- PREMIERE PARTIE -

LE TRAUMATISME, LE DEVELOPPEMENT PERSONNEL ET L'ABORIGINALITE.
ANALYSE ARCHEOLOGIQUE DE TROIS JEUX DE LANGAGE

« La question que pose l'analyse de la langue, à propos d'un fait de discours quelconque, est toujours : selon quelles règles tel énoncé a-t-il été construit, et par conséquent selon quelles règles d'autres énoncés semblables pourraient-ils être construits ? La description des événements du discours pose une toute autre question : comment se fait-il que tel énoncé soit apparu et nul autre à sa place ? »

Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*.

1. Du jeu de langage du traumatisme...

1.1. Introduction

Aujourd'hui, le traumatisme psychique est considéré comme une évidence. Nombreux sont, dans l'espace public comme dans l'espace privé, les individus (représentants gouvernementaux, ONGs, psychiatres, psychologues, sociologues, anthropologues, etc.) qui brandissent ce dernier comme un fait découlant du choc causé par une violence – que cette dernière soit subie ou même perpétrée (Alexander 2004 ; 2012). Aussi, la notion fait-elle partie de notre compréhension usuelle du monde ; sa puissance idéelle s'enfonce profondément dans nos « manières habituelles de penser » (Schütz 2010 : 17) et, dès lors, participe souvent à l'élaboration du sens de notre quotidien. Mais, justement parce qu'il nous paraît si familier, le traumatisme est une notion particulièrement complexe à aborder dans une analyse socio-anthropologique : sa force d'attraction affective¹⁷, sa pesanteur épistémique – proprement *psycho*-logique –, sa puissance métaphorique et son impact politique en font un objet d'étude éminemment glissant, fuyant, épineux et entortillé. De par cette complexité – et les difficultés épistémologiques et méthodologiques qui en découlent –, dans les études qui ne l'abordent pas de front mais gravitent néanmoins autour de son noyau conceptuel, le traumatisme est généralement donné pour acquis ; il est un objet du monde, une réalité dont le degré de facticité n'est plus à démontrer (Alexander 2012) ; il existe depuis toujours et peut même être tracé jusqu'à l'Antiquité grecque, voire au-delà¹⁸. Pourtant, force nous est de constater que, lorsqu'on s'intéresse à l'histoire de la notion, cela n'a pas toujours été le cas. Le concept de traumatisme psychique est en réalité le fruit d'un long processus de facticité devant finir par faire de la souffrance humaine une valeur morale à part entière, positive de surcroît (Fassin 2014). Ce processus, comme nous allons le voir, plonge ses racines dans un double terreau : d'abord, dans la genèse de la psychanalyse et ensuite, dans le contexte social des XIX^e et XX^e siècles.

Dans ce chapitre, nous prendrons le temps d'analyser une partie de la construction de cette notion ; nous nous efforcerons ainsi de remonter un des fils de son histoire jusqu'à sa genèse, de parcourir différentes strates de son archéologie (Foucault 2008). Non pas pour en produire une nouvelle historiographie¹⁹, mais plutôt dans le but de réaliser les deux choses suivantes.

¹⁷ Voir la justification de notre choix d'écriture dans l'avant-propos.

¹⁸ Louis Crocq, dans certains de ses ouvrages (1999 ; 2012) lie la déclinaison moderne de la notion – le *PTSD* – à l'épopée de Gilgamesh.

¹⁹ Pour une telle approche, voir notamment Fassin & Rechtman 2007, Leys 2000, Hacking 2006, Herman 2015, Young 2001. Ces travaux, dont le présent chapitre est abondamment inspiré, sont, à n'en pas douter, d'excellentes portes d'entrée pour quiconque cherche à comprendre les origines et le développement de la notion de traumatisme. Ce

D'abord, éviter le piège de la réification. Nous l'avons dit, de par sa familiarité avec nos propres schèmes cognitifs et culturels, l'objet est piégeur et la tendance à en oublier les fondements épistémiques est grande. De plus, au cours de ces dernières décennies, le traumatisme a acquis un degré d'autonomie remarquable (Fassin & Rechtman 2007 ; Young 2001). Ce dernier s'est effectivement émancipé de ses origines psychiatriques pour déverser ses éléments de langage dans toutes les sphères de la société : politique, juridique, administrative, hygiénique, etc. au point où il est aujourd'hui difficile de ne pas *voir* du traumatisme un peu partout là où il y a de la souffrance (Summerfield 2001). Ces deux difficultés se doivent donc d'être connues et, sans cesse gardées à l'esprit, afin d'être contournées, dans le but de sauvegarder le projet scientifique que nous nous sommes donné pour tâche de réaliser. Car, si l'on en venait à réifier le traumatisme, en omettant totalement certaines de ses racines conceptuelles et historiques, on prendrait le risque de compromettre notre entreprise et ce, pour deux raisons. D'abord parce qu'on passerait à côté d'éléments – épistémiques, notamment – nous permettant de gagner en intelligibilité notre compréhension du *Gamarada* (éclairant, par-là, son fonctionnement, sa logique interne, la nature et le type de discours ayant lieux en son sein, etc.). Ensuite, car on se contenterait sans doute de reproduire le discours des acteurs, nous faisant le porte-voix politique de ces derniers, sans saisir la dimension socio-anthropologique de ces discours. L'opération serait alors un échec tant sur le plan scientifique que sur le plan politique car, l'enquêteur est loin d'être (et de se sentir) légitime pour incarner le rôle de représentant des membres du *Gamarada*, et encore moins pour incarner un tel rôle vis-à-vis des Aborigènes d'Australie.

Ensuite, cette porte d'entrée dans l'univers des membres par certains éléments constitutifs du jeu de langage du traumatisme, nous autorisera, en aval de l'analyse, à faire un premier pas vers une tentative de généralisation. Sans la connaissance de cette histoire, de ses strates archéologiques, comment pourrions-nous inscrire notre étude de cas dans l'espace et le temps qui sont les siens ? Comment pourrions-nous obtenir une conception rigoureuse des enjeux et des mécanismes à l'œuvre, dans la société australienne contemporaine, concernant cette question du traumatisme ? Ainsi, et c'est tant mieux, la distance qu'octroie la recherche archéologique est-elle paradoxale : elle éloigne l'enquête de son objet d'étude *per se* (ici, le *Gamarada*) mais cela, dans le but de mieux y revenir ; d'y revenir plus équipé, plus à même de comprendre les logiques et les dynamiques qui l'inscrivent dans son époque et en font, du coup, un bon témoin de cette dernière ; l'aller-retour

chapitre n'a que pour ambition d'en proposer une synthèse ; synthèse qui, qui plus est, se veut volontairement sélective puisqu'elle se donne pour objectif de ne servir qu'un but unique : laisser disparaître le lien de familiarité entre les éléments de langage dont usent les membres du *Gamarada* et les jeux de langage dans lesquels ces usages prennent corps.

proposé n'est donc pas vain puisqu'à l'issue de celui-ci, nous sortirons suffisamment outillés pour pouvoir *dire* à partir de *ce qui aura été dit* par les membres du *Gamarada*.

Cette posture analytique et méthodologique vis-à-vis du traumatisme ne devrait pas pour autant nous rendre complètement hermétiques au fait suivant : ces individus souffrent. Cette souffrance est bien réelle et c'est d'ailleurs le propre du jeu de langage du traumatisme (comme ceux de l'aboriginalité et du DP, d'ailleurs) que de permettre à cette dernière d'être exprimée, d'être rendue communicable. Il ne s'agit donc pas, dans ce qui va suivre, de minimiser cette souffrance²⁰. Au contraire, c'est par volonté de comprendre les tenants et les aboutissants de cette dernière *en fin d'analyse*, que l'on veut pouvoir s'autoriser à suspendre, le temps de l'enquête, notre jugement moral la concernant ; et c'est justement parce que cette souffrance est urgente – comme toute souffrance d'ailleurs (Marin & Zaccà-Reyners 2013) – que nous devons redoubler d'efforts – et donc de temps – pour pouvoir, du mieux possible, la saisir, l'entendre, la *com-prendre*. Cet effort de rigueur, nous le devons à la fois pour le succès de l'enquête à venir et à la fois par respect pour les enquêtés qui composent l'échantillon de cette analyse (les membres du *Gamarada*, au premier chef) (voir Murphy 2015).

Pour toutes ces raisons, nous allons donc prendre le temps d'analyser en détails l'histoire – *une* histoire – de la notion de traumatisme. Au fil de cette histoire – en passant par celle de l'hypnose, celle de la psychanalyse et celle de certains événements des XIX^e et XX^e siècles notamment – on espère ainsi laisser apparaître, dans toute leur complexité, les différents éléments constitutifs du jeu de langage du traumatisme tel que nous l'envisageons. Pour en arriver à cela, nous commencerons par revenir sur la notion – capitale – de mémoire traumatique. Nous verrons que c'est en elle que viennent se cristalliser bon nombre d'éléments socio-historiques et scientifiques de l'époque, menant peu à peu à l'évidence du « secret pathogène » (Ellenberger 1994). Ensuite, nous prendrons le temps de démêler certains nœuds de l'histoire des guerres du XX^e siècle et ce, afin de chercher à expliquer à la fois les métamorphoses internes du traumatisme (métamorphoses devant mener peu à peu à sa compréhension moderne) et à la fois les points de passage ayant permis à cette dernière de se démocratiser (la langue psychanalytique, notamment). Enfin, en suivant le fil de cette histoire, nous atteindrons, pas à pas, notre époque, et on cherchera alors à comprendre comment le jeu de langage du traumatisme est à la base de celui du DP (qui sera abordé lors du second chapitre).

²⁰ Comme le précise, à juste titre, Rebecca Lester, « [b]eaucoup a été accompli dans les études anthropologiques sur le trauma [...]. Cependant, est souvent négligé, au sein de ces études et quel que soit le gain d'intelligibilité social ou culturel obtenu, le fait que ces gens *souffrent réellement*. (2013 : 754 n. t.)

1.2. Aux origines d'une notion : la mémoire traumatique

1.2.1. Une (brève) histoire de l'hypnose

Aussi arbitraire et paradoxal que cela puisse paraître, notre investigation commence par un détour : celui de l'hypnose. Ceci étant car, comme nous allons le voir, la notion de mémoire traumatique doit beaucoup au père de la psychanalyse – Sigmund Freud – et à ses collègues de l'époque – Pierre Janet et Jean-Martin Charcot, notamment (Leys 2000). Or, les théories et intuitions scientifiques de ces derniers s'inspirent directement de l'hypnose. Et pour cause, lorsqu'en juin 1885, le jeune Freud obtient une bourse postdoctorale de la faculté de médecine de Vienne lui permettant de se rendre à Paris, l'hypnose intrigue et interroge : non seulement des hypnotiseurs de scène « ensorcellent » les foules de Vienne et de Paris, mais en plus la pratique se vulgarise grâce à la diffusion de plusieurs ouvrages sur le sujet (Borch-Jacobsen 2015). Pour les contemporains du neurologue, cette pratique permet de mettre en avant des caractéristiques, concernant la nature de l'âme humaine, particulières et étranges – et, de ce fait, intéressantes.

Cela fait longtemps, bien évidemment, que l'hypnose fascine les savants de tous bords (neurologues, physiciens, etc.), ce qui rend l'étude de sa genèse particulièrement complexe. La tradition scientifique a pourtant tendance à faire remonter le début de la pratique au XVIII^e siècle, avec Franz-Anton Mesmer (1736-1815) (Chertok 2002 ; Stengers 2002).

Diplômé en médecine à l'université de Vienne en 1776, Mesmer se voit obligé de quitter son Autriche natale pour éviter plusieurs scandales liés à ses méthodes médicales peu orthodoxes. C'est ainsi qu'il arrive à Paris en 1778 où ses théories sur le « magnétisme animal » (nommé de la sorte pour créer une distinction avec le magnétisme des physiciens), sorte de fluide interne dont les déséquilibres dans l'individu se trouvent être à la source de plusieurs maux et maladies, remportent un succès certain. Pour rééquilibrer ce fluide, Mesmer propose à ses patients de les mettre en contact avec des aimants, de leur faire faire des passes magnétiques ou encore de les raccorder à un baquet rempli d'eau et de limaille de fer. « En agissant de la sorte, le malade passait d'ordinaire par des crises convulsives spectaculaires au cours desquelles le fluide était supposé se répartir plus harmonieusement et entraîner ainsi la guérison » (Melchior 1998 : 28). Ce dernier cherche alors à faire reconnaître ses découvertes par l'Académie des Sciences d'abord, et par la Société royale de Médecine ensuite. Ces tentatives se soldent cependant toutes deux par un échec.

Malgré cela, un de ses disciples continue néanmoins d'appliquer les préceptes thérapeutiques de son maître, bien qu'en amendant fortement le socle théorique. Son nom est Armand Marie-

Jacques de Chastenet de Puységur (1751-1825), colonel d'artillerie commandant le régiment royal de Strasbourg et marquis. Ce dernier, fortement intéressé par les sciences, laisse tomber le « magnétisme animal » et remplace, dans son vocabulaire, celui-ci par l'état de « somnambulisme magnétique ». Cela, du fait que les patients de Puységur – à l'opposé des aristocrates parisiens qui, avec Mesmer, tombaient nécessairement dans des trances convulsives – finissent le plus souvent par s'endormir d'abord, puis par parler ensuite.

C'est avec l'un de ses premiers patients, un certain Victor Race, que Puységur découvre et explore cet étrange état second. Après l'avoir magnétisé (au moyen de « passes »), le patient du marquis bascule dans une sorte de sommeil dans lequel il s'avère paradoxalement plus lucide qu'à l'état de veille. Il parle et répond aux questions que l'on lui pose et, plus surprenant encore, diagnostique la source de ses propres maux et fournit même les indications nécessaires à la cure de ces derniers. A son réveil, Victor n'a aucun souvenir de ce qui s'est passé lorsqu'il était endormi (Ellenberger 1970 : 70-71). Pour le marquis, cet état singulier de somnambulisme magnétique n'est possible que chez les malades car c'est bien les maux dont ils sont atteints qui en façonnent la condition d'existence (Peter 2009 : 27). C'est ainsi que, pour Jean-Pierre Peter « Puységur a-t-il le premier rendu saisissable l'émergence d'un état de psychisme jusqu'alors insoupçonné » (*Ibid.* : 34). C'est en effet avec lui qu'une première ébauche scientifique d'un état psychique indépendant et différent de la conscience, propre à l'individu, fait son apparition. C'est aussi grâce aux recherches du marquis que l'idée de « secrets pathogènes » – c'est-à-dire d'idées potentiellement à la source de maux divers et variés – apparaît dans la conscience populaire de l'époque (Ellenberger 1970).

Mais comme le précise Melchior (1998), c'est avec l'abbé José Custodio de Faria (1755-1819) d'abord et puis avec le médecin James Braid (1795 ?-1860) ensuite, que l'hypnose entre dans une phase moderne, puisque ce sont eux qui liquident durablement la théorie des fluides de Mesmer. C'est ainsi que Braid décide de remplacer le terme de « magnétisme » par celui « d'hypnotisme » (dont l'étymologie découle du terme grec *hypnos*, « le sommeil »). Avec ces deux individus, le pouvoir assigné au soi-disant magnétisme naturel dont Mesmer faisait si grands frais est définitivement abandonné au profit du pouvoir d'influence du thérapeute sur le malade. L'abbé Faria quant à lui, également fervent critique de la théorie des fluides, développe et approfondit l'idée de suggestion post-hypnotique en donnant des cours à Paris, en 1813, sur « le sommeil lucide » (Ellenberger 1970).

C'est dans la lignée de ces critiques des travaux de Mesmer que se développe « l'école de Nancy », dont le chef de file est le docteur Ambroise-Auguste Liébeault (1823-1904) qui, en 1864, s'installe

à Nancy comme médecin philanthrope. Il y pratique abondamment l'hypnose sur les paysans de sa région. Ce dernier reçoit ses patients dans une pièce modeste et ne les fait presque jamais payer ; il se contente de les « endormir » et de suggérer une amélioration de leur état. « Parfois ça marche, parfois non, ou alors seulement pour un temps. Le docteur Liébeault est excessivement modeste, il ne prétend pas jouer les thaumaturges » nous précise Borch-Jacobsen (2015 : 117).

Liébeault est très vite rejoint, dans son approche, par Hyppolyte Bernheim (1840- 1919), professeur de médecine à la faculté de Nancy. Ce dernier radicalise cependant le point de vue de Liébeault en allant jusqu'à déclarer que « tout est dans la suggestion », jusqu'à l'amnésie post-hypnotique : « le mieux [...] serait de supprimer complètement le mot d'hypnotisme et de le remplacer par celui d'état de suggestion. Mes procédés dits hypnotiques se réduisent à démontrer ou à exalter les diverses suggestibilités. [...] Il n'y a pas d'hypnotisme, [...] il n'y a que des sujets suggestibles, plus ou moins » (Bernheim, cité dans Borch-Jacobsen 2015 : 126).

Aujourd'hui encore, le point de vue de Bernheim est abondamment discuté par les hypnotiseurs (voir Stengers 2002). Mais à l'époque déjà (nous sommes aux alentours des années 1880) l'approche de l'école de Nancy suscite des réactions très vives. Du côté des profanes, l'hypnose « à la Bernheim » remporte un franc succès (Borch-Jacobsen 2015). Du côté scientifique, cette dernière approche divise : certains scientifiques comme le liégeois Joseph Delbeuf (1831-1896) et le français Henri-Etienne Beaunis (1830-1921) y adhèrent tandis que du côté de Paris, plusieurs grands noms (Charcot, Freud, Piaget) s'opposent farouchement aux théories des deux médecins.

1.2.2. *Je est un autre*

En parallèle de la pratique de l'hypnose se révèle donc une autre dimension de la conscience ; une dimension étrange, surprenante et mystérieuse. L'homme, semble-t-il, recèle plusieurs secrets (pathogènes) dans sa mémoire. Mais est-ce seulement *sa* mémoire ? La question, au tournant du XX^e siècle, se pose très sérieusement. Depuis longtemps déjà, les hommes s'interrogent sur la nature de ces phénomènes curieux qui permettent à l'individu de parfois devenir « autre » : possessions, délires, exorcismes, etc. témoignent de cette nature humaine changeante, plastique.

C'est seulement autour du XIX^e siècle, lorsque les phénomènes de possession se raréfient au point de devenir presque inexistant qu'un trouble similaire émerge, comme pour les remplacer : le trouble de la personnalité multiple (Hacking 2006). Plusieurs cas, comme celui de Mary Reynolds aujourd'hui célèbre, sont décrits et recensés tout au long des XIX^e et XX^e siècles par de nombreux

auteurs (Rieber 2006). Ces derniers ne sont pas toujours d'accord quant au rôle joué par la mémoire ; quant à l'explication étiologique fournie pour expliquer cette dissociation (soudaine pour la plupart) de l'âme humaine ; quant au nombre et à la nature des personnalités « découvertes » au fur et à mesure des cas observés. Tous, cependant, s'accordent sur une donnée : l'âme *peut* être multiple. Selon eux, pas si loin de l'expérience normale de la conscience, se logent de potentielles personnalités secondes.

C'est Eugène Azam (1822-1899), chirurgien-chef à l'asile des femmes de Bordeaux, qui est le premier à proposer une étude systématisée du phénomène. Ce dernier est confronté, en 1858, au cas d'une jeune femme au comportement singulier. Félida (c'est son nom) présente la palette complète des syndromes liés à l'hystérie. De plus, cette dernière est sombre, taciturne, se plaint de douleurs multiples et de symptômes variés. Mais ce qu'il y a d'étrange chez elle, c'est qu'il lui arrive, presque quotidiennement, d'avoir une crise au cours de laquelle, à la suite d'une fulgurante douleur aux tempes, elle s'effondre sur le sol, léthargique, et se relève, quelques minutes plus tard, joviale et complètement « autre ». Quelques heures plus tard, enfin, à la suite d'une nouvelle crise, elle retrouve son état habituel. Or, si la Félida joyeuse a totalement conscience de l'existence de la Félida taciturne, l'inverse n'est absolument pas vrai ; cette dernière ne se souvient pas, lorsqu'elle finit par revenir à elle, de ce changement d'état (Ellenberger 1970 : 137).

Azam cherche à aider sa patiente et entend parler d'un article de Braid dans lequel ce dernier parvient à générer des comportements similaires à ceux de Félida chez des individus quelconques grâce à la technique de l'hypnose. Intrigué, Azam se met alors à étudier puis à pratiquer l'hypnose afin d'explorer le cas de Félida et à chercher les raisons de ses souffrances. En 1873, le chirurgien en vient à considérer sa patiente comme atteinte d'un *dédoublément de la vie*, c'est-à-dire qu'elle souffrirait d'une alternation de personnalités²¹. Les travaux d'Azam sur le cas de Félida, ses réflexions sur la mémoire et la dissociation²², ont un succès très important dans le milieu de la psychiatrie de son époque ; ils finissent même par attirer l'attention de Charcot, qui préface alors l'ouvrage phare du chirurgien (Azam [1887] 2004).

Le cas de Félida, ses rapports avec l'hypnose, l'âme multiple et l'hystérie caractérisent les préoccupations philosophiques et médicales de l'époque. Ces dernières sont traversées par la recherche d'une explication rationnelle à ces phénomènes. Pour Ian Hacking, « l'hypnose et l'hystérie constituent deux aspects de la matrice dans laquelle le nouveau *dédoublément* français a été

²¹ Pour une étude bien plus complète du cas de Félida ainsi que des questions des personnalités multiples, voir Hacking 2006.

²² Terme, en réalité, initialement développé par Pierre Janet.

conçu » (1998 : 259). Cela est, à n'en pas douter, exact. Mais l'inverse est sans doute tout aussi vrai : le dédoublement de l'âme et son exploration par la pratique de l'hypnose est ce qui permet à l'hystérie, puis au traumatisme de s'envisager. Entremêlées, ces notions et techniques forment les racines de ce qui s'apprête à devenir l'âme humaine telle que les études du psychisme l'entrevoient.

Dès ses origines en effet, l'hypnose est indissociable de la technique qui la fait exister (Stengers 2002) ; véritable technologie visant à réduire à néant la maladie, l'hypnose investit cet état second dans lequel les patients se retrouvent parfois (au contact d'aimants ou après l'application de « passes magnétiques »). L'hypnose fouille, elle creuse et tâtonne l'âme des hommes. Au fil des âges, un savoir se façonne ; certes, la pratique a vocation thérapeutique, mais pour que celle-ci fasse sens, il est nécessaire qu'elle dise en retour quelque chose sur cette âme qu'elle explore. Par la voix de ses précurseurs, l'hypnose commence donc à raconter. L'âme, apprend-t-on, est profonde, étrange, multiple ; nul ne connaît ses limites, ses contours, son contenu exact. Ce qu'on sait en revanche, c'est que « quelque chose » existe bel et bien puisque la technique produit des résultats. Or, ce « quelque chose » n'est pas n'importe quoi. C'est à l'intérieur de l'homme mais en même temps *ça* ressort à l'extérieur ; c'est à lui et, en même temps, *ça* le déborde, *ça* lui échappe²³ ; c'est en dessous de la conscience mais, en même temps, c'est puissant puisque c'est là que le mal trouve potentiellement ses racines ; c'est invisible mais, en même temps, ça peut être extrêmement visible ; c'est fragile, obscur, hanté ; c'est lié à la mémoire, aux souvenirs, aux traces laissées par le passé. Ce « quelque chose », c'est l'âme, la *psyché* comme disent les Grecs. Mais pas n'importe quelle âme. Car, de par son histoire contextuelle, l'hypnose est effectivement une technologie qui est associée au soin. Par conséquent, l'âme qu'elle découvre, au fil de ses pérégrinations historiques, est une âme blessée, meurtrie. C'est une âme étrange, profonde qui demande à être délivrée de ses propres chaînes, de sa propre logique de fonctionnement.

Pour le moment, il est vrai, cette âme n'est pas encore tout à fait chargée. Elle reste une curiosité un peu connexe à laquelle on octroie une importance relative. Mais l'âme humaine se teinte doucement ; elle enfle petit à petit et devient suffisamment importante pour se transformer progressivement en un véritable objet d'enquête, de recherche et d'analyse. Car ce que l'hypnose permet, en sondant ainsi les maux des hommes, c'est le développement d'une *psycho*-logie, c'est-à-dire d'une étude systématisée de la psyché, cet objet maintenant à part et à part entière.

²³ Les amnésies post-hypnotiques, bien que qualifiées par Bernheim de « simples artefacts », sont néanmoins courantes à cette époque ; comme le cas de Victor Race, patient du Marquis de Puységur, en témoigne.

1.2.3. *La névrose traumatique*

A ses débuts, le jeune Freud s'intéresse à la neuropathologie. Il entend bien s'installer comme « médecin des nerfs » à Vienne, dès son retour de Paris. Mais avant cela, il ne peut pas manquer l'occasion de rencontrer le « Patron » – Jean-Martin Charcot – directeur de la Salpêtrière qui s'intéresse alors de près au syndrome de l'hystérie (qu'il remet d'ailleurs au goût du jour) et grand praticien de l'hypnose médicale. C'est ainsi qu'en novembre 1885, Freud assiste au cours de Charcot sur l'hystérie traumatique.

A cette époque, les dommages (paralysies, névroses, etc.) causés par les accidents liés aux chemins de fer sont au centre des débats théoriques de neuropathologie. En 1846, le Parlement britannique vote pour l'adoption du *Campbell Act*, qui offre une compensation financière aux familles des individus morts lors d'un accident de travail²⁴. En 1864, le *Campbell Act* est amendé afin d'étendre les compensations financières aux accidentés liés aux chemins de fer (Young 2001 : 17). C'est John Eric Erichsen, un chirurgien londonien de grande renommée, qui, le premier, s'intéresse à la question d'un point de vue médical. Ce dernier, en charge de diagnostiquer et classer les blessures et les symptômes causés par les accidents liés aux chemins de fer, donne en 1866, une première conférence au sujet de ces étranges troubles – nommés alors *railway spine*²⁵ –, conférence qui donnera lieu, la même année, à trois études publiées sur les accidents ferroviaires en Angleterre (Hacking 2006 : 293). Son patient typique, bien que ne présentant pas de lésions physiques évidentes, semble souffrir d'un trouble étrange : « il éclate en sanglot, devient inhabituellement bavard et est excité. Il ne peut dormir, et s'il y parvient néanmoins, il se réveille soudainement vaguement alarmé » ; au fil des jours, ce dernier devient anxieux, irritable, ses pensées se font confuses et sa mémoire déficiente, etc. (Erichsen 1866 : 95-110). Pour Erichsen, ces patients souffrent d'un choc causé par des microlésions de la moelle épinière (indétectables, selon lui, avec les moyens technologiques de son époque), occasionnées par un accident, et suffisamment importantes pour perturber l'humeur de ces derniers.

Les théories étiologiques du chirurgien britannique seront, sans jamais véritablement être frontalement contestées, amendées par plusieurs autres docteurs de son époque, dont notamment Herbert Page (1883). Pour ce dernier, non seulement Erichsen va trop vite lorsqu'il explique tous les cas de *railway spine* par le même mécanisme (microlésions de la moelle épinière) mais en plus, il

²⁴ En France, une loi similaire intitulée « la loi du travail » fut adoptée en 1898 (Fassin & Rechtman 2007).

²⁵ En France, c'est le terme « sinistrose » du docteur Edouard Brissaud qui sera retenu pour désigner ces maux découlant d'accidents liés aux chemins de fer.

sous-estime gravement le facteur psychologique à la fois à l'origine des symptômes (la peur) et à la fois dans la perpétuation de ces derniers dans le temps long (causée par le désir d'une compensation financière)²⁶. Pour Page, c'est avant tout la peur qui, altérant le système nerveux d'une manière inconnue, provoque les symptômes ; c'est bien cette peur initiale qui entraînerait le choc nerveux (*nervous shock*) qui mènerait à la palette de symptômes étranges observés par Erichsen.

Quelques années plus tard, déplaçant notamment la localisation des microlésions de la moelle épinière au seul cerveau tout en reprenant les travaux de ses prédécesseurs sur les cas de *railway spine* à son propre compte, le neurologue allemand Herman Oppenheim s'accapare le syndrome et le rebaptise « névrose traumatique » (Oppenheim 1888). Dans son ouvrage du même nom, devenu célèbre, Oppenheim, s'appuyant sur 42 cas d'accidentés du chemin de fer, défend la thèse psychogénique selon laquelle, à l'instar de Page, « [c'est] l'effroi (*Schreck*), qui provoque un ébranlement psychique (*Seelische Erschütterung*) "tellement intense qu'il en résulte une altération psychique durable" » (cité dans Crocq 2012 : 22).

C'est donc bien avec Erichsen, Page, puis Oppenheim, que le terme « traumatique » qui, jusque-là, se cantonnait à désigner une blessure physique, obtient ses premières nuances psychologiques. Au cours de ce XIX^e siècle, et principalement à l'aube du XX^e, un glissement sémantique s'opère grâce aux travaux de ces savants. C'est également au moyen de ces travaux que la névrose traumatique se voit subtilement associée à la peur. Pour Allan Young, c'est cet enchaînement d'idées qui, prenant notamment racine dans les travaux d'Herbert Spencer pour qui la peur est la mémoire phylogénétique de la douleur (Spencer [1855] 1909), pousse un peu plus tard le chirurgien George Crile et le physiologiste Walter Cannon à relier le principe physiologique de la douleur et celui, psychique, de la peur à la névrose traumatique (Young 2001 : 21-24). Avec eux, cette dernière devient une pathologie reconnue et, d'emblée, est associée aux émotions, aux nerfs et à toute une batterie de symptômes dont l'étiologie ne peut être exclusivement physiologique.

1.2.4. *Jean-Martin Charcot*

Mais revenons à Paris, aux fameuses « leçons du mardi²⁷ » du jeune Freud données par Charcot. Pour ce dernier, les idées psychogéniques radicales d'Oppenheim et ses collègues sont trop hâtives ; ces cas pathologiques ne sont rien d'autre que le fruit de personnalités hystériques (Charcot 1887). En effet, les cas décrits par Oppenheim, Page et Erichsen sont (trop) similaires aux nombreux

²⁶ Pour plus de détails sur le sujet, voir Young 2001 : 17-19.

²⁷ Leçons semi-publiques – traitant notamment de l'hystérie – données par Charcot à l'hôpital de la Salpêtrière à partir de 1870 au cours desquelles étaient exposés de nombreux cas d'hystériques.

hystériques que le directeur de la Salpêtrière recense quotidiennement dans son hôpital. A la différence près que, cette fois-ci, ce sont des hommes qui sont touchés par le phénomène. Aussi, les travaux d'Erchisen et Page permettent à Charcot de développer ses thèses concevant l'hystérie masculine²⁸. Mais pour autant, masculine ou féminine, l'explication étiologique de Charcot reste la même : le choc mécanique ne peut en lui-même être la cause de l'hystérie ; il est seulement l'élément permettant de révéler une prédisposition héréditaire à cette dernière (la fameuse « diathèse nerveuse »). En elle-même, l'hystérie n'est rien d'autre que la manifestation symptomatique de cette propension héréditaire à être hypnotisable, de cette disposition physiologique à pouvoir entrer dans des états hypnoïdes et à s'auto-générer – par processus d'autohypnose – des suggestions pathogènes²⁹.

Nous sommes en 1885, et, pour la première fois, plusieurs types de discours, d'idées et de thématiques s'agglomèrent pour former le socle d'un régime discursif sur lequel le concept de traumatisme tel que nous l'entendons aujourd'hui pourra prendre forme. C'est ainsi que les thématiques de l'hypnose, de l'inconscient, du trauma psychique, de la mémoire, de l'amnésie et de l'hystérie se rencontrent au carrefour de la théorie charcotienne de « l'hystérie traumatique ». L'âme humaine – cette fameuse psyché dont on peut dorénavant dire des choses – se charge doucement : la voici maintenant multiple³⁰, profonde, réceptacle d'idées pathogènes. Dans le contexte social de l'industrialisation de l'Europe de la fin du XIX^e siècle, et sur fond de rétributions financières aux accidentés du travail³¹, le concept de traumatisme psychique apparaît lentement. Assis dans l'auditoire de la Salpêtrière, où il est venu assister aux démonstrations de Charcot, le jeune Freud assimile ce discours synthétique goulûment en notant attentivement tout ce que Charcot est, dit, montre et fait.

De ce voyage à Paris, il ressort très impressionné et par Charcot lui-même et par sa théorie (Borch-Jacobsen 2015). De retour à Vienne en avril 1886, il s'installe comme « médecin des nerfs » et

²⁸ Voir Hacking 2006 : 295-297.

²⁹ Pour Charcot, lorsque le choc survient, la victime entre dans un état hypnotique et devient sensible à l'autosuggestion : « une simple sensation (d'engourdissement, par exemple) peut "suggérer" une anesthésie ou une paralysie. Il suffit donc d'imaginer que chez les personnes prédisposées à l'hystérie, le choc traumatique provoque un état "d'obnubilation" ou de "dissociation de l'unité mentale du moi" identique à l'état somnambulique. La sensation ou "suggestion traumatique" en profite alors pour s'incruster dans le psychisme à titre de "corps étranger" ou "d'idée fixe" et se réalise sur le mode de l'automatisme réflexe » (Borch-Jacobsen 2015 : 68). L'individu subit alors une dissociation de son moi, menant à l'enfouissement d'une idée fixe à l'intérieur de sa psyché, hors d'atteinte de la conscience. Impossible, du coup, pour le patient, de se souvenir du facteur à l'origine de cette dissociation puisque le souvenir se situe au-delà de la conscience, dans cet inconscient suggestible. Ceci permet d'expliquer pourquoi Charcot, dans ses *Leçons du Mardi*, considère « l'amnésie relative aux circonstances de l'accident [comme] à peu près la règle dans les grands *shocks* nerveux » (Charcot 1889 : 133).

³⁰ Pour une étude approfondie de cette dimension de l'âme, voir Hacking 2006.

³¹ Pour Fassin & Rechtman, « la scène de la névrose traumatique se constitue ainsi à la fin du XIX^e siècle autour de la réparation financière » (2007 : 58).

cherche à se créer une clientèle ainsi qu'un réseau de relations important dans le milieu de la neuropathologie. Afin de rester associé à Charcot, il propose à ce dernier de traduire en allemand le troisième volume de ses *Leçons sur les maladies du système nerveux* ; il multiplie ses interventions sur l'hystérie charcotienne et recense plusieurs ouvrages en rapport avec l'hypnose (Freud 1888a ; 1888c) ; il cherche également à approfondir ses connaissances théoriques et pratiques de l'hystérie et de l'hypnose. Malgré le scepticisme de Charcot quant à la possibilité de soigner l'hystérie (qui, au fond, se résume d'après lui à la prédisposition héréditaire à être hypnotisable), Freud s'engage dans la thérapeutique. C'est son ami Josef Breuer (un médecin viennois jouissant d'une bonne réputation auprès de ses collègues), qui, en lui parlant d'une de ses patientes, le met sur une piste intéressante. Breuer lui rapporte en effet le cas de Bertha Pappenheim³², cette patiente hystérique qu'il a tenté de soigner à l'aide de la parole, en explorant avec elle les profondeurs de sa mémoire. Et bien que Bertha Pappenheim ne fût pas totalement guérie par Breuer au moyen de cette méthode bricolée (Ellenberger 1970), c'est cette alliance de la cure par la parole (*talking cure*) et de l'exploration des souvenirs (*chimney sweeping*) qui intrigue le jeune Freud. Il décide donc d'introduire ces deux éléments dans l'élaboration d'une thérapeutique expérimentale sur les hystériques. Petit à petit, il se constitue une clientèle huppée sur laquelle il fait ses premières dents en testant et en amendant quelque peu la « méthode Breuer ».

1.2.5. Pierre Janet

Pendant ce temps, Pierre Janet, qui lui aussi est venu assister aux démonstrations de Charcot, développe sa propre théorie étiologique de l'hystérie. En 1889, il soutient une thèse en philosophie intitulée *L'automatisme psychologique* dans laquelle il défend déjà l'idée selon laquelle le traumatisme psychique est à l'origine du trouble hystérique (Janet [1889] 1903). Dans ses œuvres postérieures, Janet continue de mettre au centre de ses recherches (en médecine, cette fois) le traumatisme psychologique (voir Hacking 2006 : 301-302 ; Janet [1893] 1911). Mais déjà, l'étoile montante de la Salpêtrière, à laquelle Charcot lui-même confiera la direction du laboratoire de psychologie du célèbre établissement, se distingue de son maître à penser quant à l'explication étiologique de l'hystérie. Si Janet partage avec Charcot l'idée d'une hérédité problématique dans le développement du syndrome hystérique, pour le premier, l'hystérie est avant tout issue d'un processus psychique – et non anatomique comme le pensait Charcot – puisqu'elle est la résultante d'un choc émotionnel, trop puissant pour être intégré normalement au sein de l'appareil psychique. En conséquence de l'attaque de cette émotion violente, une idée fixe lui étant associée s'inscrit dans le

³² Anna O. dans les *Etudes sur l'Hystérie* (Freud & Breuer 1978).

subconscient du malade. Ce choc émotionnel, rongant l'énergie psychique de l'individu jusqu'à l'épuiser, pousse l'individu à « dissocier » puisque ce dernier se voit dans l'incapacité de l'intégrer normalement à son appareil psychique. L'idée fixe se loge alors – telle un parasite – dans le subconscient du malade et entraîne des comportements automatiques déviants sur lesquels l'individu n'a aucune prise (puisque l'idée pathogène se situe hors du champ de la conscience) (Janet [1893] 1911). A l'époque déjà, ses théories sur le traumatisme psychique et les techniques thérapeutiques qu'il leur associe remportent un franc succès (Ellenberger 1970 : 331-417 ; Leys 2000 : 110-116). Pourtant, ses travaux sont destinés à être éclipsés pendant près d'un siècle par la psychanalyse, qui connut un succès encore plus grand³³. Cela sans doute car Freud, à l'inverse de son homologue français, cherche assidûment à se faire un nom important dans le milieu de la neuropathologie. Lors de son passage à la Salpêtrière en 1885, le Viennois a découvert bien plus qu'une théorie, bien plus qu'une approche ; il a également découvert qu'il était possible de devenir quelqu'un en étant un grand médecin comme Charcot qui, « fils d'un modeste carrossier, possède maintenant un hôtel particulier où il reçoit la fine fleur de la société » (Borch-Jacobsen 2015 : 65). Le jeune Freud comprend que l'on peut « devenir une célébrité mondiale, dominer une discipline et faire fortune en s'occupant des névrosés, cette plaie des médecins » (*Ibid.*). Bien décidé donc à se construire une renommée à la hauteur de celle de Charcot, il pousse son ami Josef Breuer à co-écrire avec lui, en 1895, son premier ouvrage majeur : *Etudes sur l'Hystérie* (1978).

1.2.6. *Sigmund Freud et les débuts de la psychanalyse*

C'est cet ouvrage qui, à bien des égards, propulse Freud au sommet de ce qui sera appelé bien plus tard, « le champ de la santé mentale ». Tout d'abord, c'est dans ce dernier que le neurologue viennois développe une explication étiologique originale du syndrome de l'hystérie. Celle-ci naît de l'influence théorique de Charcot sur lui-même et des difficultés pratiques que ce dernier rencontre à traiter certaines de ses patientes au moyen de l'hypnose. En effet, malgré son scepticisme général quant à la capacité de soigner l'hystérie, Charcot admet l'hypnose et la suggestion de la suppression du mal dont souffre le patient, dans son outillage thérapeutique (Freud 1888b). L'idée consiste à profiter de l'état hypnotique dans lequel se trouve le patient pour lui suggérer l'oubli du souvenir à la base de son traumatisme, comme si ce dernier ne s'était jamais passé. Seulement voilà, avec ses patientes, Freud ne parvient pas à atteindre cette cause première dont découle l'hystérie traumatique : des « résistances » se manifestent chez certaines d'entre elles à l'égard de plusieurs

³³ Ce n'est qu'à partir des années quatre-vingt, lors de la création du *DSM-III* par l'*American Psychiatric Association* (1980) d'abord, et puis via les thèses neurobiologiques de Bessel van der Kolk et ses collègues (2007) que les idées de Janet sur le traumatisme furent remises au goût du jour. Pour plus de détails sur ces questions, voir Leys 2000.

suggestions ; ces dernières semblent s'opposer à la réussite de leur propre traitement (Freud & Breuer [1895] 1978 : 217). Pour Freud, ce phénomène est en lui-même significatif. Jusque-là, il donnait raison à Charcot sur l'origine de l'hystérie lorsque celui-ci expliquait que la source de la dissociation était une simple réaction mécanique du sujet héréditairement hypnoïde. Mais, prenant ces résistances en compte, Freud ne peut plus être d'accord avec son maître quant à la nature purement physiologique de l'hystérie : certes, les sujets hystériques sont prédisposés à l'état hypnoïde ; certes, « quelque chose » entraîne une dissociation du moi expliquant les symptômes hystériques. Mais ce quelque chose, ce n'est pas le choc mécanique. Ce sont des « représentations réprimées » – qui justement parce qu'elles sont réprimées – génèrent l'état hystérique (Freud 1984a). Freud franchit à cet instant un pas important puisqu'il bascule, à l'instar de Janet, dans une *explication psychogénétique* du syndrome de l'hystérie. Il vient, du même coup, d'inventer « l'inconscient » freudien.

Mais ces représentations en cachent d'autres, nous dit Freud : « il ne faut pas s'attendre à découvrir un seul souvenir traumatique issu d'une unique représentation pathogène, mais, au contraire, toute une série de traumatismes partiels et d'associations d'idées pathogènes » (Freud & Breuer [1895] 1978 : 233), le noyau central autour duquel se cristallisent toutes ces représentations pathogènes étant le souvenir d'une séduction sexuelle ou d'une agression sexuelle. De fait, pour Freud, l'étiologie du syndrome de l'hystérie tire sa puissance psychique d'un souvenir pathogène en relation avec une expérience sexuelle infantile malheureuse : « [il] fu[t] forcé de reconnaître que puisque l'on pouvait parler de *cause* dans l'acquisition d'une névrose, l'étiologie devait tenir à des facteurs *sexuels* » (Freud, dans Freud & Breuer [1895] 1978 : 207).

Si, sur ce point précis, Breuer est en désaccord avec Freud, ce dernier n'est pas pour autant le premier savant à s'être penché, avec autant de conviction, sur le rôle joué par la sexualité dans la genèse des névroses. Comme le note à juste titre Henri Ellenberger, ce sujet préoccupe grandement les cercles des savants de la fin de XIX^e siècle (1970 : 291-303)³⁴. Freud, cependant, introduit dans sa théorie une nuance : il ne se contente pas de faire basculer l'explication étiologique d'un plan

³⁴ C'est d'ailleurs le psychiatre Richard von Krafft-Ebing (1840-1902) qui est généralement reconnu comme le fondateur de l'étude scientifique moderne de la sexualité pathologique. Ce dernier publie en 1886 un ouvrage conséquent, *Psychopathia Sexualis*, qui eut un énorme succès ; succès qui sans doute découle notamment de cette importance du discours sur la sexualité à cette époque. Comme l'a montré Foucault, la thèse – généralement admise – selon laquelle la sexualité était, à cette époque, réprimée, se doit d'être abandonnée (2014 : 67) ; les publications d'ouvrages scientifiques tels que celui de von Krafft-Ebing et autres romans populaires sur la question sont relativement courants (Ellenberger 1970 : 298). De plus, le meilleur ami de Freud, l'oto-rhino-laryngologiste Wilhelm Fliess, avec qui il échange une abondante correspondance, développe des idées similaires à celle de von Krafft-Ebing sur le rôle joué par la sexualité dans le développement des névroses (Sulloway 2013). Il n'est donc pas étonnant que Freud se soit appuyé sur les problèmes liés à la sexualité pour construire son étiologie de la névrose.

physiologique (Charcot) à un plan psychique en soudant l'idée pathogène à l'origine de l'hystérie au souvenir d'abus sexuels ; il insiste sur le rôle joué par l'incubation du souvenir – et donc de la période de latence – dans l'élaboration psychique (Leys 2000 : 19). Ce n'est donc pas l'évènement en lui-même qui est traumatique, mais bien le souvenir de celui-ci (en tant que processus de remémorisation) une fois que l'individu devient sexuellement mature et comprend le sens d'un tel acte. C'est bien ce souvenir, cet « après-coup » (Freud 1984b) qui génère le dysfonctionnement de l'appareil psychique, s'il est prédisposé à être hystérique. Pour Freud, l'explication étiologique de la névrose traumatique réside donc bien dans la dialectique de deux évènements : l'un étant survenu durant l'enfance (l'abus sexuel), et l'autre après l'adolescence (le souvenir de cet abus). C'est de cette « action après coup [que] proviennent, il ne peut en être autrement, des traces psychiques qu'ont laissées les expériences sexuelles infantiles » (Freud 1984b : 93). C'est ainsi que Freud fonde sa *neurotica*, sa théorie de la séduction.

D'un point de vue thérapeutique et face au constat qu'il tire du syndrome de l'hystérie, la suggestion hypnotique de l'oubli de l'idée fixe préconisée par Charcot ne peut plus fonctionner. De fait, puisqu'une contre-volonté à l'oubli semble agir et empêcher le thérapeute de rectifier le moi dissocié, c'est cette force qu'il faut parvenir à libérer. Le mécanisme s'inverse donc : il ne s'agit plus de faire oublier le souvenir mais, au contraire, de le faire émerger à nouveau à la conscience afin de dissoudre avec lui, l'émotion qui lui est associée et qui provoque les symptômes de l'hystérie. C'est ce que la « méthode Breuer » a pour objectif de réaliser : en provoquant une hypnose très légère chez le patient, l'objectif est de faire parler ce dernier afin de remonter petit à petit avec lui à la source de ses maux afin, dans un second temps, d'abréagir l'émotion lui étant associée en l'attirant à la conscience normale (Freud & Breuer [1895] 1978 : 13).

Ainsi, la « méthode Breuer » et les réflexions sur l'hystérie dans *Etudes sur l'hystérie* forment-elles le socle sur lequel se développe la psychanalyse. Cet ouvrage est effectivement un nœud central de l'explication qu'on voudrait ici mettre en avant tant convergent, dans ce dernier, bien des énoncés et des thématiques. Les connaissances de l'époque concernant la mémoire, l'inconscient, l'hystérie, la souffrance et le traumatisme se fondent dans le développement avancé par Freud et Breuer, tout au long du livre, pour en ressortir unis, soudés ; ces énoncés convergent en faisceaux comme pour venir former un seul câble discursif solide, épistémologiquement appuyé et contemporain. Ce que l'hypnose avait entamé – c'est-à-dire l'étude systématique de l'âme humaine – la psychanalyse naissante de Freud se l'accapare presque d'un bloc ; la profondeur de l'âme paraît infinie et il revient à la psychanalyse d'en réaliser rigoureusement la cartographie.

1.2.7. *Mémoire traumatique et secrets pathogènes : émergence d'un nouveau jeu de langage*

Mais laissons Freud et la psychanalyse de côté pour l'instant, et revenons à notre propos général. Ce que permet cette congruence de discours, au crépuscule du XIX^e siècle, c'est l'émergence d'une science de la mémoire (Hacking 2006). En effet, de par l'exploration – d'abord tâtonnante puis systématisée ensuite – de l'âme humaine, les principaux protagonistes de cette construction sociale rendent possible la conception d'une mémoire propre à chaque individu. Celle-ci devient à la fois un réservoir de souvenirs pathogènes et à la fois le point d'achoppement d'un processus dynamique plus global, la psyché. Mais ce qui structure alors cette psyché, ce n'est pas n'importe quelle mémoire ; c'est une mémoire problématique, refoulée, divisée, blessée. Elle se découvre au carrefour de deux approches : physiologique d'abord et psychologique ensuite (Young 2001). Elle emprunte progressivement ses caractéristiques aux foyers d'attention scientifique de l'époque, à savoir l'hystérie et la névrose traumatique³⁵. Au fil de l'enquête, la mémoire se découvre donc *traumatisée*.

A l'aube du XX^e siècle, plusieurs savoirs s'agglomèrent autour de l'étude de l'hystérie, ce syndrome aux traces physiologiques inexistantes. Malgré ces mystères, le problème nécessite une explication. Cette explication, c'est dans le psychisme déficient, cette mémoire traumatique justement, débordant de souvenirs pathogènes et enrayant le bien-être et le comportement de l'individu, qu'elle est trouvée. A partir de là, un nouveau jeu de langage se cristallise : celui du traumatisme. Pour en rendre compte, différentes théories émergent. L'histoire retiendra surtout celle de Freud (bien que celle de Janet soit « redécouverte » plus tard³⁶). Pourquoi ? Car ce dernier, jeune neurologue ambitieux, réalise deux choses simultanément : d'abord il théorise de manière originale le problème du syndrome hystérique (qui, comme on l'a vu, se situe au cœur du débat sur la mémoire et le traumatisme) et ensuite, il se constitue un réseau important en vue d'instaurer un courant, son Grand Œuvre : la psychanalyse. De fait, le père de la psychanalyse ne se contente pas, à l'instar de son rival Janet, de faire de la science ; il comprend bien assez tôt que pour devenir célèbre, pour que son œuvre soit reconnue, celle-ci doit exister *d'une certaine manière*. Et cette manière, c'est tout à la fois être dans l'air du temps, apparaître comme novateur sur le plan scientifique et faire connaître ses travaux.

³⁵ Hacking, parle à cet égard, de ce dernier concept comme du « pivot autour duquel cette révolution [mémorielle] eu lieu » (2006 : 310).

³⁶ Voir Leys 2000.

Pour être dans l'air du temps, Freud s'inspire largement des discours et des pratiques de son époque. Pour se démarquer de ses contemporains, dès sa première publication avec Breuer, il n'hésite pas à sacrifier la véracité de ses résultats médicaux au profit de la promotion d'une thérapeutique à succès (Borch-Jacobsen 1999 ; Borch-Jacobsen & Shamdasani 2012 ; Meyer 2013). Enfin, Freud porte un soin tout particulier à ce que ses théories soient diffusées, lues et connues : il traduit certains ouvrages de Charcot, entretient des relations de qualité avec les noms en vogue de l'époque dans le milieu de l'hypnose et de la neuropathologie, pousse Breuer à écrire un ouvrage avec lui, etc. Ce faisant, il crée un véritable mouvement et, avec l'aide de ses fidèles, organise la croissance et la survie de ce dernier face aux forces contraires qui cherchent à lui nuire (Meyer 2013).

Conformément à l'objectif que nous nous sommes fixés, il nous faudra donc prendre le temps d'approfondir *et* notre connaissance du parcours scientifique de cette mémoire traumatique (dont on vient d'esquisser une partie de la genèse) *et* notre connaissance de certaines conditions sociales d'existence de la future hégémonie psychanalytique, puisque c'est en elle que réside le succès de la discipline et, partant, celle de son langage³⁷. Bien sûr, sur ce dernier point, l'analyse ne pourra qu'être partielle ; s'emparer de la question de manière exhaustive demanderait de trop nous écarter du sujet que l'on veut ici traiter, à savoir le jeu de langage du traumatisme. L'objectif consiste plutôt à rendre perceptibles ces conditions afin de ne pas perdre de vue que l'histoire du traumatisme est bel et bien aussi une histoire sociale. On comprend maintenant pourquoi on a tant insisté sur la progression et l'émergence de la psychanalyse : car la notion de traumatisme lui est, pour le meilleur et pour le pire, liée, dès ses débuts et ce, jusque dans sa compréhension moderne (Alexander 2012 ; Caruth 2016).

Voici donc les sciences de la mémoire réalisées à travers la conception d'un de leur objet phare : la mémoire traumatique. Cette dernière va jouer un rôle central dans la genèse du concept de traumatisme psychique. Combinée à la force de poussée que l'émergence de la psychanalyse va lui offrir, le concept de mémoire traumatique va s'étendre sur le XX^e et le XXI^e siècles. Cependant, jusqu'à la Première Guerre mondiale, la notion va quelque peu disparaître du radar des scientifiques. La psychanalyse dilate ses centres d'intérêts sur d'autres sujets que sur celui de la mémoire traumatique *per se*. Qui plus est, les accidents ferroviaires étant quelque peu passés de mode depuis

³⁷ Contrairement à ce que laisserait sous-entendre une histoire des idées trop pressée, la place centrale qu'occuperont les théories freudiennes au début du XX^e siècle n'est en rien liée au caractère « vrai » de ces dernières. Comme le déclare Borch-Jacobsen, « si la validité d'une théorie se mesurait à l'aune de son succès culturel, nous devrions compter les diverses religions parmi les théories scientifiques » (2013 : 229). L'argument se voudrait en effet tautologique. Plutôt, c'est bien les conditions sociales particulières de l'époque (l'allégeance de Freud à Charcot, l'ambition de Freud, etc.) qui ont permis à la langue psychanalytique de devenir aussi importante.

Oppenheim et Charcot, l'intérêt pour l'étude de ces derniers et pour tous les syndromes qui leurs étaient liés s'essouffle un peu (Young 2001 : 41). Mais avec les atrocités de la guerre, le comportement des soldats face à ces dernières et le succès de la psychanalyse, l'intérêt pour ces questions refait surface ; le traumatisme revient au devant de la scène.

1.3. La Grande guerre, ses névroses et la psychanalyse

Mettre à jour les strates composant le jeu de langage du traumatisme afin d'en analyser les conséquences pragmatiques sur le *Gamarada* et dans la société australienne contemporaine, tel est bien le but cette enquête. La tâche n'est pourtant pas aisée car elle demande de saisir, d'un seul geste, les différentes lignes discursives – les différents énoncés – qui composent son discours. Or, si au tournant du XX^e siècle, celui-ci se développe principalement dans le milieu savant de la neuropathologie et dans le contexte de l'industrialisation massive de l'Europe – facilitant le lieu de l'analyse –, elle s'éparpille dans plusieurs domaines durant le XX^e siècle. Nous nous devons, dès lors, d'en cerner les principaux. Le premier étant la psychanalyse elle-même et le succès de cette dernière. Le second, qui lui est intrinsèquement lié, c'est l'évolution de la compréhension du phénomène de mémoire traumatique. Le troisième, enfin, c'est la mutation du contexte social – notamment à cause de la Première Guerre mondiale – dans lequel les deux premiers domaines évoluent. L'enjeu, dans ce point, est donc de parvenir à articuler ces trois éléments afin de montrer que c'est leur congruence qui forme le socle sur lequel le discours du traumatisme contemporain est rendu possible. Pour des raisons didactiques, nous étudierons ces trois domaines de manière séparée. Nous tenterons néanmoins de rendre les liens entre ceux-ci aussi explicites que possible afin de faciliter la lecture et la compréhension de l'argument proposé.

1.3.1. Sigmund Freud et les débuts de la psychanalyse (2)

En 1895, lors de la parution de ses *Etudes sur l'hystérie*, co-écrit avec Breuer, Freud met en place le socle théorique sur lequel le futur dispositif psychanalytique s'appuiera. A l'en croire, la méthode Breuer fonctionne à merveille : « Nous découvrîmes en effet que *chacun des symptômes hystériques disparaissait immédiatement et sans retour [...]* » (Freud [1895] 1978 : 4). Pourtant, en 1897, Freud abandonne une part importante de sa théorie ; il ne pense plus que l'étiologie du syndrome de l'hystérie est à chercher dans un traumatisme sexuel réel, mais bien plutôt dans un traumatisme fantasmé (Laplanche & Pontalis 1985). Ce virage étiologique important parachève l'édifice théorique de ce qui deviendra l'œuvre de Freud ; la méthode Breuer devient la méthode Breuer-Freud puis, finalement, la psychanalyse.

A en croire la légende freudienne (voir ci-après, point 1.3.1.2.), c'est seulement au fil de l'écriture de *L'interprétation des rêves* ([1900] 2013), au cours de son autoanalyse donc, que Freud découvre son erreur concernant l'étiologie sexuelle des psychonévroses. Au fil de l'étude de son propre inconscient, ce dernier se rend compte de l'importance du fantasme dans le fonctionnement de l'appareil psychique. D'emblée, il associe le rôle joué par celui-ci et la sexualité infantine déviante. C'est ainsi qu'il en vient à redéfinir la place du fantasme dans sa théorie en lui octroyant un rôle central. En 1897, dans une lettre destinée à Fliess, Freud écrit ceci : « il faut que je te confie tout de suite le grand secret qui, au court de ces derniers mois, s'est lentement révélé à moi. Je ne crois plus à ma *neurotica*... » (cité dans Laplanche & Pontalis 2018 : 39). Cela étant car contrairement à ce que Freud déclare à posteriori (voir Freud 1984b), la méthode Breuer ne fonctionne pas : ses patients ne guérissent pas (Borch-Jacobsen 2015 ; Melchior 1998 ; Meyer 2010), il ne parvient pas à remonter jusqu'à la source première du traumatisme (Laplanche & Pontalis 1985) et la masse d'indices venant confirmer la théorie est trop importante, rendant cette dernière de plus en plus suspecte à ses propres yeux et aux yeux de ses collègues (Borch-Jacobsen 1999 ; Borch-Jacobsen & Shamadasani 2012). Quoi qu'il en soit, il laisse tomber sa *neurotica* et remplace cette dernière par la théorie du fantasme : ce n'est plus l'acte réel qui compte dans le développement du traumatisme mais simplement l'acte imaginé puisque ce dernier suffit à déclencher les symptômes.

C'est ce corpus théorique qui – malgré les différents aménagements subis au cours du siècle et l'émergence de nombreuses écoles théoriques différentes – forme le socle de la théorie psychanalytique. Or, comme le pointe à juste titre Melchior : « [par le passage de la théorie de la séduction à la théorie du fantasme] les causes de la psychonévrose se retrouv[en]t inscrites dans le développement naturel de la sexualité infantile, la théorie freudienne a ainsi comme conséquence de faire de tout être humain un malade et donc un patient potentiel » (1998 : 455). Réflexions qui n'échappent d'ailleurs pas à Freud lui-même puisqu'il déclarera que « c'est une lourde tâche que d'avoir pour patient le genre humain tout entier » ([1925] 1979). Cette donnée démographique n'est sans doute pas innocente dans le succès rencontré par la psychanalyse au cours du XX^e siècle. Mais ce qui permet à Freud de devenir aussi célèbre, c'est surtout la combinaison de trois facteurs.

1.3.1.1. L'appareillage institutionnel comme principe d'endurance

C'est d'abord l'efficacité de l'appareillage institutionnel du courant – porté par un homme « très ambitieux » (Swales 2013 : 163) et attaché à sa « création » – qui permet à la psychanalyse de se maintenir face aux nombreuses critiques (Shamdasani 2013 : 208-227). Au début du siècle, les idées de Freud rencontrent un succès fort mitigé. Cependant, en 1905, un certain Eugen Bleuler,

psychiatre en chef du Burghölzli (la clinique psychiatrique universitaire de Zürich), intrigué par les théories et les méthodes de Freud, approche celui-ci. Très vite convaincu par ce dernier, il rapporte le savoir psychanalytique au Burghölzli. Là-bas, et notamment grâce à Carl Gustave Jung, le courant se fait connaître et la psychanalyse se propage peu à peu dans le milieu de la psychiatrie. Mais cette prospérité non contrôlée déplaît à Freud, qui craint de voir son œuvre lui échapper. En 1912, sous les recommandations de Jung, il décide donc d'instituer une règle concernant la formation des futurs psychanalystes : chacun des aspirants psychanalystes se devra désormais de réaliser lui-même une psychanalyse, et cette dernière se devra d'être supervisée par un psychanalyste déjà homologué. Ce principe d'analyse didactique permet alors à Freud de réaliser deux choses : d'une part, fournir « une base financière pour la pratique privée de la psychanalyse [...] en rendant cette profession attrayante » (Shamdansani 2013 : 222) et d'autre part, de se créer un entourage de véritables disciples en s'assurant le passage des préceptes théoriques de l'un à l'autre. Dans la foulée, et sous l'impulsion de l'un de ses plus proches partenaires, Sándor Ferenczi, Freud décide de mettre en place un comité de fidèles, uniquement analysés par lui-même, et dont le but est « d'assurer la survie de la psychanalyse et de se protéger contre les dissidences » (*ibid.* : 223-24). Parmi ces fidèles du noyau dur, on retrouve Ernest Jones, Sándor Ferenczi, Karl Abraham, Otto Rank et Hans Sachs ; tous psychanalystes majeurs du XX^e siècle.

1.3.1.2. La légende freudienne comme principe de résistance

Malgré tout, la psychanalyse ne convainc toujours pas, loin de là. L'insistance de Freud sur l'étiologie sexuelle des névroses comme unique source de ces dernières trouve, dans les milieux psychiatrique et universitaire de l'époque, beaucoup de résistances (Borch-jacobsen 1999). Contrairement à ce que la légende freudienne proclame, ces résistances se concentrent moins sur le problème de la sexualité déviante que sur la méthode utilisée par Freud. Pour beaucoup de ses confrères, partisans de l'école de Nancy, ses résultats sont le fruit d'une suggestion hypnotique produite par le dispositif thérapeutique de la psychanalyse et la théorie sous-jacente qui l'habite. Ce serait à coup d'insistances et de projections que Freud en viendrait à faire dire à ses patients ce que la théorie psychanalytique prévoit. Alors que la discipline voulait écarter la suggestion hypnotique de son dispositif, les limites de cette pratique semblent la rattraper malgré elle (Borch-Jacobsen 1999 ; Shamdansani & Borch-Jacobsen 2012). Jusqu'au début de la Grande Guerre, la psychanalyse va ainsi être traversée par de nombreuses et violentes contestations, provenant, à la fois de l'intérieur et de l'extérieur du courant naissant. C'est notamment pour parer à ces nombreuses contestations que le courant se resserre autour de Freud et organise son appareillage institutionnel. Mais quelque chose d'autre apparaît également de cette phase de repli : une tradition rhétorique

décrivant Freud comme un pionnier génial aux vérités trop abruptes qui dérangent un monde conservateur. C'est la fameuse « légende freudienne » (Ellenberger 1970). Cette dernière joue un rôle important dans le succès de la psychanalyse en lui offrant enfin un sol incontestable sur lequel la faire reposer et construire l'avenir. Car, comme le précisent Shamdansani & Borch-Jacobsen (2012), ce discours légendaire permet d'effacer les controverses théoriques et relationnelles internes (et externes) au courant, d'asseoir la légitimité savante de la psychanalyse en faisant remonter cette dernière aux découvertes de Freud³⁸, d'élaborer une stratégie non-scientifique d'écartement de toutes les personnes n'adhérant pas aux idées du courant et enfin de maintenir la légitimité historique de la psychanalyse en dehors des cercles savants (où elle se voit de plus en plus contestée). Sans ce double système de défense (l'appareillage institutionnel hiérarchique et la légende freudienne) et face aux violentes contestations tant sur le plan théorique que méthodologique de ses collègues, il est hautement probable que la psychanalyse de Freud se serait effondrée bien avant la Première Guerre mondiale. Ainsi, elle ne serait pas parvenue jusqu'à nous de la manière que l'on connaît ; sans doute aurait-elle été reléguée à n'être qu'une théorie thérapeutique parmi d'autres (comme celle de Charcot ou de Janet, par exemple). Or, sans elle, plusieurs idées – notamment sur l'importance de la sexualité infantile³⁹, sur le rôle joué par la mémoire traumatique dans le développement de la psyché, etc. – idées aujourd'hui inscrites comme allant de soi dans l'imaginaire collectif (voir Alexander 2012), n'auraient pas eu un rôle aussi structurant de la pensée collective. Le succès de la psychanalyse, c'est donc aussi le succès d'un *certain* jeu de langage aux détriments de plusieurs autres ; c'est la victoire d'une conception de la *psychopathologie* sur ses concurrentes. Et c'est ce jeu de langage, structurant aujourd'hui encore notre compréhension du malheur et du remède face à ce dernier qui importe ici.

1.3.1.3. La cure par la parole comme principe d'émergence

Grace à ces deux mécanismes de défense, Freud et ses disciples parviennent à faire survivre la psychanalyse jusqu'aux abords de la Grande Guerre. Qui plus est, à cause justement des tourments qui la concernent et des débats passionnés qu'elle suscite, la psychanalyse parvient à diffuser son vocabulaire et ses préceptes dans le milieu de la psychiatrie européenne de ce début de siècle (Rivers 1917). Portés à la fois par ces analystes convaincus qui forment la garde rapprochée du « maître », et à la fois par les penseurs dissidents qui en amendent certaines caractéristiques théoriques, les

³⁸ C'est pourquoi on constate une telle insistance sur l'importance du travail réalisé dans *L'interprétation des rêves* parmi les cercles psychanalytiques.

³⁹ Comme le dit Borch-Jacobsen : « nous sommes tous obsédés par l'inceste, mais savons-nous que c'est parce que nous vivons dans un monde structuré par le pacte hypnotique du Dr Freud et de ses patients ? » (1999 : 140).

principes de la discipline se répandent dans le monde occidental. Mais, en plus d'être une théorie, la psychanalyse est aussi une pratique : une *pratique psychothérapeutique*. Et c'est cette dernière – que Freud (comme Janet d'ailleurs) développe dans l'étude du syndrome de l'hystérie – qui va permettre à la doctrine d'émerger définitivement. En effet, en ce début de siècle troublé gravement par la Première Guerre mondiale, la psychanalyse propose une méthode thérapeutique plus humaine que les méthodes alors en vogue à cette époque (Shorter 2013). Puisque l'épistémologie dominante du début du siècle au sujet des différentes névroses est encore principalement d'orientation physiologique et non psychologique, la thérapie consiste donc généralement, au moyen d'électrochocs et d'autres méthodes – aujourd'hui considérées comme proches de la barbarie (Crocq 2012 ; Foucault 2007) –, à éradiquer le mal du corps en s'en prenant violemment à ce dernier. En proposant de soigner ses patients au simple moyen de la parole, la psychanalyse séduit les psychiatres de l'après-guerre : elle offre une thérapie moins cruelle et plus à même de répondre aux valeurs morales changeantes du XX^e siècle. Mais voyons plutôt.

1.3.2. *La névrose de guerre et la Grande Guerre*

Lors de la Première Guerre mondiale, un phénomène de masse relativement nouveau apparaît d'un côté comme de l'autre du champ de bataille. De nombreux soldats, ne souffrant d'aucune lésion physique, développent des symptômes étranges, proches de ceux des hystériques observés à la Salpêtrière de Charcot ; asthénies, angoisses, cauchemars, tics nerveux, paralysies partielles, insomnies, céphalées, problèmes de concentration, nausées, pertes d'appétit, amnésies, confusions mentales, mutisme, insensibilités localisées, spasmes, dépressions, aveuglements partiels, symptômes neurasthéniques et hystériques, etc. Face à cette batterie de symptômes des plus divers qui touchent alors un nombre important de soldats, les psychiatres des armées doivent s'organiser, en cherchant d'une part à comprendre l'origine de ces maux et à les classer, et d'autre part y remédier. Un intérêt certain de la part des praticiens pour la question est observable ; le nombre de publications relatives à cette dernière se multiplie (voir Brown 1918 ; Dumas & Aimé 1918 ; Ferenczi [1918] 1974).

Dès 1907 pourtant, des symptômes de confusions similaires sont observés par le psychiatre allemand Honigman, alors en service au sein de la Croix-Rouge, appelée en renfort sur le champ de bataille du conflit russo-japonais. Ce dernier les qualifie pour la première fois, lors d'un congrès de médecine, de « névroses de guerre » et considère ces dernières comme une variété des névroses traumatiques décrites par Oppenheim (Crocq 2012). Très vite, selon le camp dans lequel on se trouve, ces névroses de guerre sont renommées : *shell-shocks* chez les Anglais, *granat-explosions* chez

les Allemands, obutistes ou « syndromes du vent de l'obus » chez les Français. Malgré les manifestations symptomatiques diverses de toutes ces pathologies, pour les psychiatres des armées de l'époque, ces dernières partagent néanmoins deux caractéristiques importantes : d'abord, elles sont toutes considérées comme pouvant découler d'une ou plusieurs lésion(s) du système nerveux – invisible(s) ou encore non-identifiée(s) – engendrant des désordres fonctionnels chez l'individu touché (Mott 1916, 1918 ; Myers 1915, 1916) ; ensuite (et surtout), elles ont pour conséquence de soustraire les soldats du front. (Young 2001 : 53).

Comme le précisent Fassin & Rechtman, « la psychiatrie de guerre n'est pas un produit dérivé de la généalogie théorique du début du XX^e siècle » (2007 : 75). De fait, les conditions sociales qui encadrent la compréhension de la névrose de guerre sont particulières. Celles-ci relèvent du même caractère qu'à l'ère du soupçon qui estimait à l'époque les blessures dues à la construction du chemin de fer (*ibid.*) : d'une part, la question des compensations financières est à nouveau posée (voir Mott 1916) et d'autre part, les différentes déclinaisons nationales du syndrome de la guerre – *shell shock*, obutistes, *granat-explosions*, etc. – trouvent leurs racines épistémologiques communes dans les travaux d'Oppenheim, repris par Honigman. Aussi, les avancées théoriques en matière de psychotraumatisme datant de la fin du XIX^e siècle ne sont pas véritablement prises en compte dans l'élaboration et dans l'organisation de la médecine de guerre ; l'explication étiologique n'intéresse d'ailleurs que très moyennement ces praticiens dont le but est, avant tout, de stopper l'hémorragie d'hommes qui quittent, pour des raisons de santé mentale, le front. L'attention collective de ces médecins de guerre se tourne donc moins sur l'étiologie des névroses de guerre que sur leur nosographie (Loughran 2012 ; Young 2001). Pour l'heure, l'explication étiologique dérive principalement des mêmes principes que ceux de l'époque de Charcot : l'hérédité et l'organicité. Comme le précise Young, « la plupart des docteurs de l'armée trouvaient leurs connaissances tacites, consistant en de vagues idées à propos de causes organiques et héréditaires, suffisantes pour leurs besoins cliniques » (2001 : 55, n. t.).

1.3.2.1. La thérapeutique à l'ère du soupçon

L'artillerie nosographique et thérapeutique déployée durant les années de guerre sera donc orientée vers une visée pragmatique simple : la détection des faussaires – ces exagérateurs et ces simulateurs –, nécessitant d'être réhabilités au front ; le lâche est traqué, le « déserteur psychique » est renvoyé au combat (Fassin & Rechtman 2007).

Dans ce contexte, plusieurs méthodes thérapeutiques se mettent en place. La première, et sans doute la plus efficace, est la méthode dite de la psychiatrie de l'avant. Elle consiste en la mise en place et en la création d'unités psychiatriques juste derrière la ligne de front, en avant des dispositifs d'évacuation plus permanents. Ces unités sont destinées à effectuer un tri parmi les commotionnés et les névrosés, à détecter les « douteux » (Crocq 1999 : 50), à réhabiliter ces derniers dans les plus brefs délais et à évacuer les cas les plus graves, si besoin est, vers d'autres centres psychiatriques plus développés⁴⁰.

La deuxième méthode, sans doute la plus connue, est la faradisation. Consistant en l'admission d'un courant électrique faradique local visant à la réduction du symptôme du patient, la thérapeutique n'est pas neuve puisque Charcot lui-même l'utilise déjà, fin du XIX^e, auprès de certains hystériques de la Salpêtrière. S'inspirant ainsi des conceptions de Charcot, le neurologue Joseph Babinski résume les névroses de guerre à des syndromes hystériques engendrés par l'autosuggestion et la disposition à être suggestible (Babinski 1915). Pour ce dernier, les « vrais hystériques » n'existent que très rarement (voir Trittat 2007) ; le syndrome se résume donc, la plupart du temps à une exagération, voire à une simulation. Le combattre est donc fort simple : il suffit d'engager sa volonté contre celle du patient. Clovis Vincent, neurologue et protégé de Babinski, radicalise les vues de ce dernier, et améliore la thérapie à base d'électricité : il s'agit maintenant de créer de la douleur chez le patient, de coupler cette dernière avec une suggestion d'amélioration (par la parole) et de guérison, afin de guérir ce dernier (Bogousslavsky & Tatu 2013) ; la méthode est rebaptisée « torpillage », « torpillage faradique » ou encore « méthode psychoélectrique » (Roussy & Lhermitte 1917) ; elle est d'une efficacité redoutable⁴¹.

⁴⁰ Les principes de cette psychiatrie de l'avant sont résumés et systématisés par le médecin de guerre Thomas Salmon dans sa contribution intitulée *The care and treatment of mental diseases and war neuroses ("shell shock") in the British army* (1917). Dans ce travail, Salmon insiste sur plusieurs points. Le principal, ce sont les méfaits (mentaux et financiers) de la longueur du temps que les soldats passent en attente de traitement. Pour ce dernier, non seulement prendre son temps est coûteux, mais en plus, cela laisse l'opportunité au blessé de se conforter dans ses croyances morbides et de s'accrocher à (voire de développer) certains de ses symptômes. De là, il énonce cinq principes nécessaires à la psychiatrie de l'avant : la proximité, l'immédiateté, l'espérance (*expectancy*), la simplicité et la centralité. Ces derniers visent à traiter les névrosés le plus efficacement possible. Pour ce faire, on maintient donc l'individu « dans l'atmosphère du front, quitte à ce qu'il continue d'entendre le bruit de la canonnade et d'y réagir par des sursauts, pour bien le convaincre qu'il [n'est] pas retiré de la bataille, mais seulement soustrait pour une courte parenthèse nécessaire à sa récupération, et que [c'est] de l'ordre normal des choses qu'il [doive] retrouver rapidement ses camarades sur le front » (Crocq 1999 : 52). En outre, au moyen « d'entretiens persuasifs répétés et assés sans relâche » (*Ibid.* 53), il s'agit de convaincre le blessé de sa guérison future afin de le réhabiliter à sa tâche de guerrier le plus rapidement possible (Bogousslavsky & Tatu 2013 : 148).

⁴¹ Cette dernière, généralisée avec peu ou prou de modifications à toutes les armées, se déroule en quatre temps : d'abord, il s'agit de convaincre le patient, dès son arrivé au centre neuropsychiatrique (où il est isolé et transféré afin d'éviter l'effet de contagion mentale sur ses autres camarades blessés) de la nature de son affection et du bon usage du procédé thérapeutique à venir et des détails techniques de ce dernier. Ensuite, il s'agit de l'isoler complètement pendant plusieurs jours afin de le laisser ruminer sur ce qui l'attend. Puis, vient le moment du « torpillage » proprement dit : induction d'un courant douloureux faradique avec persuasion de l'amélioration des symptômes, jusqu'à ce que le

1.3.2.2. Débats sur l'étiologie de la névrose de guerre, désordre fonctionnel et bricolages théoriques

Dans le débat théorique sur l'étiologie des névroses de guerre – débat marginal puisqu'il n'intéresse que quelques-uns à cette époque – l'organicisme joue le rôle de toile de fond. L'hypnose, les travaux de Janet et la psychanalyse de Freud apparaissent comme des éléments déroutants, en marge de l'étude usuelle des phénomènes neuropathologiques. Néanmoins, parmi les quelques-uns qui s'intéressent à ce débat, certains sont au fait de ces écrits ; leurs conceptions des névroses de guerre se situent ainsi au carrefour de l'organicisme ambiant et des théories psychogénétiques plus marginales (voir notamment Adrian & Yealland 1917 ; Mott 1916, 1918 ; Myers 1915, 1916, 1919 ; Rivers 1917, 1918). Une ambivalence étiologique (entre le physique et le psychique) règne donc durant la Première Guerre mondiale. Cette ambiguïté se cristallise autour d'un terme, celui de « désordre fonctionnel » (*functional disorder*) (Gowers [1892] 1903)⁴². Ce terme, mobilisé par la plupart des médecins de guerre, charriant toute une série de conceptions flottantes, est sciemment utilisé par ces derniers dans le but de laisser planer un flou étiologique concernant les pathologies qu'ils observent alors. C'est que, par rapport à ces questions, l'époque est charnière : elle se cherche⁴³. Et en cette période obscure, l'ambiguïté des diagnostics et celle des théories étiologiques est loin d'être un embarras ; elle est, au contraire, salvatrice puisqu'elle permet d'engendrer du sens, au moyen d'un bricolage conceptuel, face à l'insensé et son urgence.

1.3.2.3. Freud, ses disciples et la psychanalyse de guerre

C'est justement cette ambiguïté qui va autoriser la psychanalyse à exister en tant que cadre de référence spécifique, parmi beaucoup d'autres ; c'est justement cette équivoque théorique propre à cette époque trouble et troublée qui va offrir à la psychanalyse l'occasion de faire ses preuves, d'avancer une explication plus claire et plus à même de rendre compte de ces étranges pathologies de guerre. Souvenons-nous qu'aux abords de la Grande Guerre, la psychanalyse est en crise⁴⁴. Comme le déclare Rivers dans un article datant de 1917, « ses vues [celle de Freud], ou plutôt ses

malade renonce à ces derniers et s'avoue guéri. Enfin, des massages et rééducations agrémentées de persuasions et d'encouragements mettant en avant l'amélioration de l'état du patient, sont prodigués (Crocq 1999 : 309-310).

⁴² « Une distinction sommaire existe entre deux vastes classes de maladies “organiques” et “fonctionnelles”. La première classe, celle des maladies “organiques”, englobe celles dont une lésion est toujours visible, manifestant parfois le processus morbide qui constitue la maladie, parfois seulement le degré ultime ou le résultat de ce processus. La seconde classe, celle des maladies “fonctionnelles”, englobe (1) ces maladies qui ne consistent qu'en une perturbation des fonctions, et sont dès lors proprement désignées ; et (2) beaucoup de maladies qui ont ceci en commun avec les vraies maladies fonctionnelles, qu'elles sont transitoires et non permanentes, qu'elles ne sont pas connues comme dépendantes d'un changement organique » (Gowers 1903 : 1, n. t.).

⁴³ Dans les publications de Charles Myers, Frederick Mott et William Rivers (entre autres), notamment dans la revue médicale britannique *The Lancet*, le psychique et le physique se tâtent, s'effleurent (Fueshko 2016).

⁴⁴ Voir point 1.3.1.

applications, ont attisé un tel foyer de préjugés et de mécompréhensions que leurs incontestables mérites risquent d'être sérieusement occultés ou carrément perdues par le conflit produit par l'extravagance des disciples de Freud et la rancœur de ses opposants. [...] C'est [donc] un merveilleux coup du destin que ce soit justement quand la théorie de l'inconscient de Freud et la méthode psychanalytique sont si controversées, que certains événements aient produit en large quantité des paralysies et des contractures, des phobies et des obsessions, conditions que la théorie est expressément conçue pour expliquer » (Rivers 1917 : 912-913, n. t.).

La guerre, donc, est un terreau favorable pour Freud et ses disciples dont le cheval de bataille est justement d'éclairer l'humanité en dotant cette dernière d'une part d'ombre (un inconscient), en vue de rendre compte de toutes ces pathologies sans lésions physiques nécessaires. L'aubaine est véritable ; de plus que, contrairement à une (re)lecture souvent trop pressée de l'histoire de la psychanalyse, le mouvement de Freud établit – durant la guerre et à la sortie de celle-ci – une continuité plus qu'une rupture avec les valeurs morales de son époque. En effet, les différentes théories des névroses de guerre, développées par les psychanalystes de guerre les plus connus (Karl Abraham, Ernest Jones, Sándor Ferenczi, Ernst Simmel et Victor Tausk), partagent toutes une caractéristique commune : elles déplacent certes le soupçon du soldat traumatisé du conscient vers l'inconscient mais ne le supprime pas pour autant (voir Demaegdt 2013 ; Douville 2014) ; le traumatisé de guerre ne l'est pas tant à cause des événements extraordinaires dont il est le témoin et la victime (les horreurs de la guerre, la violence du champ de bataille, etc.) qu'à cause d'une constitution psychique fragile qui le pousse au comportement pathologique (voir Demaegdt 2013).

Freud, quant à lui, ne traite aucun patient souffrant de névrose de guerre. Il se trouve néanmoins au fait des travaux de ses collègues puisqu'il participe notamment, en septembre 1918, au V^e congrès de psychanalyse organisé à Budapest. Il rédige d'ailleurs, en 1919, son *Introduction à la psychanalyse de guerre* (Freud 1984b), préambule aux contributions de ses collègues qui découlent de ce congrès et dans laquelle il synthétise la position de ces derniers en caractérisant la névrose de guerre de conflit du moi et en rapprochant cette dernière de la névrose traumatique : « [d]ans les névroses traumatiques et les névroses de guerre, le moi de l'homme se défend contre un danger, qui le menace de l'extérieur ou qui, par une modification du moi, va jusqu'à prendre corps pour lui ; dans les névroses de transfert du temps de paix, le moi voit dans sa libido elle-même l'ennemi. Dans les deux cas le moi a peur d'être endommagé : ici par la libido, là par les violences extérieures. Bien plus, on pourrait dire que dans les névroses de guerre, à la différence des névroses traumatiques pures et par rapprochement avec les névroses de transfert, ce qui fait peur, c'est bel et bien un ennemi intérieur » (Freud 1919 : 247).

Deux ennemis intérieurs, donc : l'un étant le refoulé (dans le cas de la névrose traumatique pure), l'autre étant une violence extérieure intériorisée, « pren[ant] corps pour lui » (dans le cas des névroses de guerre). Mais par quel mécanisme cela est-il rendu possible ? Dans *Au-delà du principe de plaisir*, publié en 1920, Freud développe une explication de ce mécanisme. Cherchant à comprendre le symptôme de répétitions des cauchemars éprouvés par les soldats traumatisés tout en sauvegardant une grande partie de l'architecture théorique psychanalytique, Freud introduit une nouvelle notion : la compulsion à la répétition (en se basant sur l'expérience du *fort-da*⁴⁵), qui prendrait sa racine au-delà même du principe de plaisir (d'où le titre de l'ouvrage). Ainsi, le traumatisé, comme « fixé psychiquement au traumatisme » (Freud [1920] 2010 : 49), chercherait, au moyen de l'angoisse suscitée par le rêve, à reprendre le contrôle de son appareil psychique en anticipant rétrospectivement le danger vécu, l'effroi initial l'en ayant empêché. La névrose de guerre serait alors le résultat de cette surabondance de stimuli que la compulsion à la répétition tenterait malgré tout de résorber (*Ibid.*).

Marqué par le suicide de son ami Tausk et par la mort de sa fille Sophie, inspiré par les atrocités de la guerre, Freud se lance, au travers de cet ouvrage, dans une refonte importante de la théorie psychanalytique⁴⁶. Comme à ses débuts, lors de sa collaboration avec Breuer, c'est une nouvelle fois autour de la notion de traumatisme que cette refonte s'opère. Dans cette contribution, Freud présente le soldat comme une *victime* de la guerre (Brunner 2000 : 315) ; en cela il rompt, sur le plan théorique, avec l'idéologie du soupçon qui caractérise son époque. Certaines thématiques plus anciennes, datant de la fin du XIX^e siècle – l'époque de la construction de la mémoire traumatique (voir point 1.2.) – se retrouvent cependant dans son raisonnement : la multiplicité de la psyché (entre le moi pacifique et le moi guerrier), l'élément mnésique pathogène enfoui au cœur de l'individu, le rôle joué par les émotions, la psychogenèse du traumatisme, etc. D'autres s'invitent sur le devant de la scène : la pulsion de vie et la pulsion de mort, le principe de répétition, l'expression de rêves n'étant pas la réalisation de désirs refoulés ; d'autres encore, déjà présentes tacitement, se renforcent : l'attention soutenue portée à la biographie de l'individu et le rôle de celle-ci dans le développement ultérieur de ses névroses, l'insistance sur l'intériorité du sujet, etc. Toutes ces réactualisations et ces innovations théoriques n'auraient sans doute pas été possible si Freud ne s'était pas appuyé sur les travaux de ses disciples sur les névroses de guerre. Il n'empêche

⁴⁵ Cette expérience est en réalité un jeu – observé par Freud – pratiqué par son petit-fils en bas âge. Ce jeu consiste à lancer une bobine rattachée à une ficelle puis à la ramener à soi. Freud note que lorsqu'il lance la bobine, l'enfant prononce le terme « *Fort* » qui signifie « là-bas, loin » et lorsqu'il ramène la bobine à lui en tirant sur la ficelle, il prononce « *da* » qui signifie « là, près ».

⁴⁶ C'est en effet à ce moment qu'il met en place les éléments de sa seconde topique : le ça, le moi et le surmoi. Ces explications viennent ainsi éclairer, compléter, les trois éléments de la première topique que sont : l'inconscient, le subconscient et le conscient.

que, avec ce tournant opéré par Freud lui-même, la théorie psychanalytique se renforce et se développe⁴⁷ : en déplaçant le soupçon initial dans l'inconscient du sujet, elle se spécialise davantage et se transforme en *unique technique thérapeutique à même de rendre compte des névroses de guerre*. Du même geste, elle recentre l'attention collective sur l'individu, sur son histoire, sur ses fêlures. « L'aveu de soi représent[e] dès lors la figure imposée du récit traumatique » (Fassin & Rechtman 2007 : 101). De fait, puisque « les psychanalystes les plus importants [sur les travaux desquels Freud se base] avance[nt] une étiologie de la névrose de guerre qui la fait remonter à la personnalité de l'individu plutôt qu'à l'expérience » (Brunner 2000 : 309). Or, en obligeant les soldats à raconter, car c'est en eux que se situe la cause des conséquences pathologiques de la guerre, la psychanalyse s'impose en langage privilégié de l'expression intime face à la souffrance, elle devient la langue de l'affirmation de soi.

Aussi, la Grande Guerre relie-t-elle une nouvelle fois le traumatisme à la psychanalyse. Cette dernière, en meilleure santé qu'en 1914, se diffuse dorénavant dans les milieux psychiatriques du monde entier : d'abord par sa méthode thérapeutique ; plus tard par ses perceptions théoriques en matière de trouble psychique (Fassin & Rechtman 2007). En effet, les conceptions théoriques développées par Freud en matière de psychotraumatisme dans *Au-delà du principe de plaisir* ne resteront pas sans écho (voir Kardiner 1941) ; la focalisation sur le sujet et l'importance accordée aux troubles narcissiques, principalement développés durant la guerre et juste à la sortie de celle-ci, vont jouer, comme nous le verrons au second chapitre, un rôle capital dans le développement et l'émergence de la « culture thérapeutique » (Imber 2004). C'est par ce basculement attentionnel d'une psychonévrose à une autre (entre les névroses de transfert et les névroses narcissiques), amorcé durant les années de conflit et se basant sur l'étude des névroses de guerre (Douville 2014 : 249), qu'un certain type de discours sur la souffrance de l'individu sera produit⁴⁸. Et, bien que, comme le pointe justement Young, aucune innovation majeure en matière de théorie psychotraumatique, comparable à celles de la fin du XIX^e siècle n'émerge durant la Grande Guerre (2001 : 85), un *type de discours*, quant à lui, apparaît bel et bien : celui-ci se rassemble, se cristallise et se diffuse petit à petit au moyen du véhicule sémantique qu'est la psychanalyse.

⁴⁷ La discipline ressort en effet de ce premier conflit mondial renforcée, théoriquement et institutionnellement. C'est notamment cela qui fait dire à Sonu Shamdasani que « c'est à travers son entreprise de formation que la psychanalyse prospéra à partir des années 1920. [...] C'est l'efficacité des structures institutionnelles de la psychanalyse qui lui a octroyé une notoriété telle que les débats culturels sur la nouvelle psychologie se formulent dans le langage psychanalytique » (2013 : 224-225).

⁴⁸ Voir Ehrenberg 2012a.

1.3.3. Ferenczi et l'entre-deux guerres

Surprise comme elle le fut par les névroses de guerre, la société, à la sortie de la guerre, n'anticipe pas les séquelles du phénomène ; la notion de traumatisme n'étant principalement associée qu'aux névroses de guerres, le préfixe « post » – de post-traumatique – est encore loin d'être envisageable, pensable même. Le monde est à l'euphorie et tous se doivent de participer au mouvement ; la névrose de guerre et le traumatisme semblent destinés à être oubliés de tous, enfouis en dessous des rires de célébration (voir Freud 1984b [1919] : 244 ; Crocq 1999 : 59).

Un homme pourtant, continue de se pencher sur la question. Cet homme, c'est Sándor Ferenczi. Auteur incontournable de l'historiographie du traumatisme car psychanalyste dissident et hautement intéressé par la question du traumatisme psychique, Ferenczi participe à opérer un tournant important dans l'histoire du concept. En poursuivant ses recherches et ses travaux sur les névroses de guerre (Ferenczi [1916] 1970 ; [1918] 1974), ce dernier s'écarte peu à peu de la doxa freudienne tant du point de vue pratique que théorique. Repartant de la *neurotica* de Freud (abandonnée par ce dernier en 1897), Ferenczi considère les agressions sexuelles et les sévices de séductions opérés sur les victimes venus le voir en consultation comme fondés, c'est-à-dire comme étant réels et non pas fantasmés. Convaincu que de telles agressions ont bien eu lieu, il élabore une compréhension du traumatisme presque à l'opposé de celle du père de la psychanalyse. De fait, pour Ferenczi, ce sont bien les choses *extérieures* qui, en première instance, vont venir perturber la psyché des névrosés ; face à cette agression externe, la victime – le plus souvent une femme – élabore une stratégie principale de défense radicale : la fragmentation de soi⁴⁹.

Ce schisme propre au traumatisme, générant une quasi-impossibilité d'exprimer le mal, de le cerner, de l'encercler au moyen *et* de la raison *et* de l'émotion de manière simultanée est ce qui engendre, chez l'analyste traditionnel, le doute de sa factualité. Pour Ferenczi pourtant, c'est justement cette dimension *inintelligible*, propre au traumatisme, qui en révèle la présence. Dès lors, « en aucun cas, [...] on ne doit traiter le trauma comme une vétille – comme cela se produit souvent avec les malades et les enfants » (1990 : 88), car on risquerait alors de faire plus de mal que de bien. En effet, en n'octroyant pas au patient sa confiance, en ne cherchant pas à établir avec ce dernier une

⁴⁹ Celle-ci consiste en une dissociation psychique entre l'affect et le raisonnement, opérée par l'individu agressé. Cette stratégie permet ainsi à ce dernier de dissiper les effets du choc traumatique et de conserver intacte une partie de la psyché, tandis que l'autre est « mise "hors d'elle", la place ainsi devenue vide est prise par ce qui l'a terrifiée. Comme traitement, elle exige que les fragments de la personnalité, encastrés en elle de force, soient extraits par [le psychanalyste] morceau par morceau ; en même temps, [la personne traumatisée] doit essayer de réinsérer dans sa personnalité les parties explosées de sa propre personne » (Ferenczi 1990 : 98). Comme le psychanalyste hongrois le précise encore, « une douleur sans contenu de représentation est inatteignable pour la conscience » puisque celle-ci devient un « ressenti privé d'objet » (*Ibid.* : 78).

connexion empathique forte, en se contentant donc d’user du dispositif psychanalytique traditionnel, le thérapeute prendrait le risque de réanimer le traumatisme, de renforcer ce dernier. D’où l’importance, dans ces cas particuliers, de revoir la méthode psychanalytique en brisant la distance entre le patient et le psychanalyste, afin de générer un climat de confiance. C’est ainsi que Ferenczi met au point sa technique « d’analyse mutuelle » qui consiste à mettre sur un pied d’égalité l’analyste et l’analysé, quitte à ce que de temps à autre, l’ordre de l’analyse s’inverse totalement.

Le psychanalyste hongrois, en s’écarterant drastiquement du maître viennois, entame ainsi une petite révolution dans l’historiographie du traumatisme et, plus généralement, dans la façon dont les douleurs de l’âme se doivent d’être abordées. En théorisant l’analyse mutuelle, ce dernier injecte, au sein même du dispositif thérapeutique de la psychanalyse, de l’empathie – ouvrant ainsi la voie à de nouvelles manières d’envisager le processus thérapeutique menant à une amélioration subjective de la condition du patient (comme, par exemple, la thérapie à plusieurs – en groupe). Un nouveau ressort thérapeutique est incorporé au sein du dispositif psychanalytique. Ce dernier se focalise sur la douceur, la compréhension, la nécessité de faire comprendre à l’autre qu’on le suit, que l’on souffre *avec* lui (*Ibid.*). Cette nouvelle approche – qualifiée par certains de « maternelle » (voir la préface de Simone Korff-Sausse dans Ferenczi 2010) – rompt nettement avec celle de Freud (qualifiée par les mêmes de « paternelle »). Et c’est de cette approche spécifique que plusieurs courants psychanalytiques importants – incarnés par Donald Winnicott, Mélanie Klein ou encore Clara Geroe (en Australie, notamment) – s’inspireront abondamment pour étayer leurs corpus théoriques généraux.

En transformant l’indicible du traumatisme en objet psychologique à part entière, Ferenczi prépare également le terrain de ce qui permettra au concept de se réifier définitivement en offrant un langage, un lexique, aux survivants de la Shoah. Mais pour l’heure, dans cette période d’entre-deux guerres, le psychanalyste hongrois fait figure d’enfant terrible de la psychanalyse, de rebelle dérangeant, s’étant égaré – à l’instar de Jung – de la voie scientifique de cette méthode thérapeutique et de ce corpus conceptuel imposant. Pour l’instant, la guerre est terminée. Et, comme l’a décrété Freud lui-même, les affections névrotiques provoquées par la guerre ont disparu lorsque celle-ci s’est terminée, et il n’y a donc pas de raison de s’en soucier outre mesure (Freud 1984b [1919] : 244). Par conséquent, lorsqu’Hitler déclare la guerre au reste du monde, le milieu psychiatrique n’est pas beaucoup mieux préparé à gérer l’immense quantité de soldats psychologiquement meurtris que lors du premier conflit mondial. Une fois de plus, les leçons de l’histoire ne sont pas retenues et, par conséquent, la tragédie se répète.

1.4. *Le traumatisme et la Seconde Guerre Mondiale*

Nous venons de passer beaucoup de temps à explorer les méandres sinueux parcouru par le concept de traumatisme durant la Première Guerre mondiale. Celui-ci, toujours flottant à l'aube du deuxième conflit mondial, est encore loin de sa forme moderne ; ses contours ne sont pas encore fixés et restent vagues, malgré certains glissements épistémiques d'envergures. Durant la Seconde Guerre mondiale, les choses ne vont pas beaucoup changer à ce niveau : face à la souffrance psychique des soldats, le cadre d'interprétation privilégié reste celui de l'idéal patriotique ; face à l'urgence de soin que demande cette souffrance, c'est la psychiatrie de l'avant qui est préférée. Pourtant, comme nous venons de le voir, la psychanalyse ne cesse de prendre de l'ampleur. Ainsi, sur le plan pratique, on commence à lui reconnaître une certaine efficacité : basée sur la parole et ne nécessitant pas de matériel médical spécifique, « les modèles psychothérapeutiques fondés sur l'abréaction précoce du traumatisme [...] vont largement s'imposer dans le traitement des traumatisés » (Fassin & Rechtman 2007 : 106). Pratiquement donc, la psychanalyse gagne du terrain ; son dispositif thérapeutique peu coûteux semble permettre une amélioration rapide de la condition de ces soldats psychiquement meurtris. Théoriquement pourtant, elle reste encore relativement méconnue.

Il faudra attendre l'après-guerre, lorsque les témoignages des survivants des camps de concentration se feront entendre, pour que le monde médical se mette à envisager l'explication théorique d'origine psychanalytique de la notion de traumatisme. En effet, la psychanalyse offre aux personnes ayant vécu l'enfer, un corpus de termes et de concepts permettant – entre autres – d'approcher discursivement l'innommable, d'étudier les causes et les effets de celui-ci sur l'individu mais également sur les groupes auxquels il appartient. De ce fait, la psychanalyse deviendra *la langue* au moyen de laquelle le traumatisme pourra être spécifiquement pensé, décortiqué, étudié. Ce nouveau langage – entortillé à la notion – préparera la possibilité d'existence d'une reprise politique de ce corpus et de son usage lors de la guerre du Vietnam, menant à l'élaboration du *DSM-III*, canal de propagation et de diffusion principal du jeu de langage du traumatisme dans sa version moderne.

1.4.1. *Bion, Foulkes et la psychothérapie de groupe d'origine américaine*

Mais avant d'en arriver là, arrêtons-nous un instant sur l'une des innovations théoriques de la technique psychanalytique ayant vu le jour lors de la Seconde Guerre mondiale : la psychothérapie de groupe. Précisons tout de suite que cette dernière possède une généalogie multiple tant sur le

plan des idées que sur le plan géographique (voir Hurvitz 1976 ; Wuthnow 1994). Celle-ci émerge notamment, et ce de manière relativement indépendante, dans deux endroits du globe : aux Etats-Unis d'une part, un peu avant la guerre et au cours de cette dernière, en Grande-Bretagne d'autre part, à travers les travaux et les expériences de Wilfred Bion et Siegmund Foulkes (Van Schoor 1997 ; Hinshelwood 2009).

De ce côté-ci de l'Atlantique, l'analyse de groupe surgit au croisement de la psychanalyse et des intérêts plus personnels de Foulkes et Bion. Tous deux psychanalystes de formation, ces pères fondateurs de l'analyse de groupe partagent un même intérêt pour le « groupe-comme-un-tout » (Bleandou 1990 ; Hinshelwood 2009). Pour Foulkes, proche de certains membres de l'école de Francfort (dont notamment Karl Mannheim et Norbert Elias), le groupe se doit ainsi d'être considéré comme un champ regroupant divers nœuds communicationnels que forment les individus qui le composent (1946). L'attention du thérapeute se doit moins de se focaliser sur les problèmes de chaque individu pris de manière isolée que sur ceux du groupe en tant que tel : sans cesse, un rapport est établi entre l'individu (ses difficultés, etc.) et son environnement direct qu'est le groupe ; la relation est le locus de l'attention thérapeutique. Bion, quant à lui, s'intéresse d'abord à la question de *leadership* dans le groupe, ainsi qu'à l'équilibre interne du groupe vis-à-vis de cette question, pour finalement se recentrer, par la suite, sur l'analyse et le fonctionnement des interactions ayant lieux au sein de petits groupes (Bion [1961] 2012). Et bien que leurs approches du groupe diffèrent sur plusieurs plans (voir Hinshelwood 2009), les deux hommes publient, chacun de leur côté et à quelques années d'intervalle, des écrits importants sur la question durant la Deuxième Guerre mondiale (Bion & Rickman, 1943 ; Foulkes & Lewis, 1945). Et pour cause, à cette époque, le groupe, en tant qu'entité digne d'intérêt psychanalytique, apparaît de plus en plus comme une évidence. La guerre regroupe des hommes entre eux, les déchire en les obligeant à s'opposer les uns aux autres *en tant que collectivité*, elle organise cette masse d'individus de manière stratégique, etc. Cela constitue un contexte socio-historique favorable à l'émergence d'un tel intérêt.

De l'autre côté de l'Atlantique d'ailleurs, cet intérêt ne cesse de croître également. Prenant racine dans une tradition (plus longue que celle des Européens) de travaux sur les groupes – issus notamment des courants religieux catholiques et protestants (voir Hurvitz 1976 ; Wuthnow 1994) ainsi que des mouvements d'hygiénisme mental (voir Beers 1904) et, plus tard, de la psychologie appliquée (voir Lewin 1997)⁵⁰ – certains psychanalystes américains tels que Trigan Burrows (1927),

⁵⁰ Influencé par les écrits de Moreno (voir Moreno 1953), Kurt Lewin fut l'un des pionniers du *Research Center for Group Dynamics* au MIT, « premier projet académique spécifiquement destiné à l'étude de la dynamique interne des petits groupes » (Rutan, Stone & Shay 2007 : 13, n. t.). De ces premières recherches naquit, en 1947, le *National Training Laboratories* (NTLs) où vit le jour le concept de *Basic Skills Training Groups* – ou « T-groups ». Partant d'une perspective

Louis Wender (1936), Paul Schilder (1936), ou encore Samuel Slavson (1947) développent diverses théories sur le fonctionnement de groupe, sur le rapport entre le groupe et l'individu, sur les névroses collectives ainsi que sur la façon d'y remédier. D'autres auteurs, comme Jacob Moreno – familier des théories psychanalytiques de son époque – se penchent également, de manière prépondérante, sur la question de la psychothérapie de groupe⁵¹ (Moreno 1934). En observateur attentif de ce corpus de texte, Eric Van Schoor (2000) y note cependant un paradoxe : pour ces auteurs – tous précurseurs dans le domaine – le groupe lui-même n'a que très peu d'intérêt ; ce n'est que parce que celui-ci peut dire des choses *sur* et rendre des services à l'individu qu'il est étudié. Ainsi, nous apprend-t-il, « dans ces précoces thérapies psychanalytiques de groupe, le groupe en était réduit à n'être qu'une toile de fond pour une approche fondamentalement centrée sur l'individu » (*Ibid.* : 451 n. t.). Réifiant alors l'individu et inscrivant l'approche thérapeutique de groupe « à l'américaine » dans une idéologie proprement individualiste, ces auteurs jettent les bases théoriques de la discipline. En cela, ils ne sont pas sans lien avec l'émergence, plus tard, de certains mouvements – comme *l'Encounter Group Movement*⁵² –, qui, reposant sur cette tradition théorique, dans les années 1960 et 1970, orienta l'individu américain à trouver du sens dans une démarche thérapeutique de développement personnel (Van Schoor 2000 : 446-450 ; Wuthnow 1994 ; Hurvitz 1976).

1.4.2. *L'Holocauste, le trauma et la psychanalyse*

Mais revenons à notre récit. Nous le disions, c'est seulement une fois le conflit terminé et les langues péniblement déliées plusieurs années après celui-ci (voir Wiewiorka 2013), que le concept de traumatisme connaît – via la psychanalyse – un regain d'intérêt, ainsi qu'une légitimité qu'il n'avait pas encore obtenue jusque-là. Face aux atrocités commises par les nazis durant la Seconde Guerre mondiale et aux séquelles laissées par ces derniers sur les survivants (juifs, notamment), les grilles de lectures manquent : l'atrocité du quotidien vécu durant plusieurs années dans les camps de la mort ne peut être communiquée ; l'horreur, dépassant l'imagination, ne se trouve que

éducative, les T-groups étaient un endroit où les participants pouvaient se retrouver en groupe, discuter entre eux – notamment de leurs émotions –, s'observer en tant que groupe et chercher d'éventuelles solutions à leurs problèmes collectifs.

⁵¹ Jacob Moreno est un psychiatre romano-américain qui fut l'un des pionniers de la recherche psychothérapeutique de groupe et des recherches sur les relations interpersonnelles problématiques. Il est notamment l'instigateur de la technique psychodramatique ou sociodramatique (qui consiste en une mise en scène théâtralisée de ses problèmes internes) et d'une branche de la sociométrie (qui est une sorte de psychologie sociale basée sur l'analyse des réseaux sociaux problématiques).

⁵² Ce mouvement, dont l'appellation est volontairement générique, regroupe l'ensemble des différents types de psychothérapie de groupe s'étant particulièrement démocratisés aux États-Unis durant les années 1970. Malgré les différentes formes que pouvaient prendre ces groupes, ceux-ci étaient, d'une manière générale, tous orientés vers un même but : créer de l'épanouissement personnel, du bien-être et un sentiment d'appartenance à une communauté chez les individus qui y participaient. Pour plus d'information, voir Van Schoor 2000 : 446-450.

difficilement exprimée.

Une première tentative de description est cependant proposée par un survivant, Bruno Bettelheim, dès 1952, dans un ouvrage reprenant plusieurs de ses articles, tous basés sur sa propre expérience concentrationnaire et intitulé *Survivre* (Bettelheim 1996). Dans cet ouvrage, comme le précisent Fassin & Rechtman, « s'inspirant des travaux de la psychanalyste britannique Melanie Klein, [Bettelheim] propose une lecture fondée sur les acquis de l'évolution développementale, en insistant sur les qualités psychiques préexistant à la détention » (2007 : 112). Pour Bettelheim donc, la survie des uns dépend surtout de la volonté de vivre de ceux-ci. Par conséquent, l'effet *traumatique* de l'expérience concentrationnaire – facteur proprement *exogène* à l'individu – ne se détecte pas encore dans ses écrits. Conformément aux fondements idéologiques de l'époque qui l'a vu naître, Bettelheim reste donc, quelque part, accroché au schème du soupçon caractérisé par une tendance à statuer de l'état de santé mentale d'un individu en s'appuyant avant tout sur de potentielles causes *endogènes* ; malgré l'horreur, malgré l'intensité de l'expérience, l'époque persiste à ne pas appréhender les séquelles de cette expérience atroce différemment de ce qui se faisait auparavant. Aussi, la parole du survivant – nécessitant, pour devenir audible, la figure du *témoin* – ne se matérialise que difficilement et il faut attendre, notamment, les premiers travaux du psychanalyste William Niederland (1961) puis ceux qu'il a rédigés avec un autre psychanalyste, Henry Krystal (1968), pour voir les choses changer peu à peu.

Consultant psychiatrique à la commission allemande chargée de statuer sur les compensations à offrir aux survivants de l'holocauste dès 1953, Niederland se voit mis en contact avec de nombreuses personnes présentant de sévères symptômes physiques et psychologiques. Scandalisé par la conception nosographique de l'époque qui tendait à expliquer ces séquelles par les dispositions naturelles des patients et non par les persécutions commises par les nazis sur ces derniers, Niederland, avec plusieurs collègues, cherche à combattre cette vision des choses. En 1961, il publie une première réflexion intitulée *The Problems of the Survivor*. Dans cette dernière, Niederland – en se basant notamment sur les théories psychanalytiques existantes et plus particulièrement sur le travail de Freud & Breuer – exprime pour la première fois l'idée d'un traumatisme psychique chez les survivants de l'holocauste ; traumatisme découlant directement de l'exposition de ces derniers à l'horreur des camps de concentration et affectant tant les adultes que les enfants (Niederland 1961). Deux ans plus tard, le *Wayne State University Workshop on the Late Sequelae of Massive Psychic Trauma* prend place et cherche à attirer l'attention des scientifiques sur la question de l'impact psychique de l'expérience concentrationnaire sur ses survivants. Progressivement, se constitue alors un petit réseau de chercheurs – composé notamment de Robert

Lifton et Henry Krystal – travaillant sur la question. Ainsi, en 1964, Niederland assoit pour la première fois l'existence de la batterie de séquelles expérimentées par les survivants de l'holocauste au travers du concept de *Survivor Syndrome* – scellant, par-là, le destin d'une notion.

C'est en effet avec cette première ébauche de conceptualisation – qui surgit dans le registre de la langue psychanalytique – et menant à une série de publications sur le sujet (Niederland 1961 ; Niederland & Krystal 1964 ; Horowitz 1974 ; Krystal 1968 ; Lifton 1968) que le traumatisme psychique obtient ses premiers appareils modernes ; c'est au croisement de cette rencontre entre un fait historique particulièrement atroce (l'holocauste), des conditions sociales et morales particulières (une tendance à soupçonner l'individu souffrant de chercher des compensations au travers de la mise en scène de sa souffrance), l'émergence d'un langage de l'intériorité et de ses troubles (la psychanalyse) et le travail de quelques précurseurs, que le concept s'esquisse dans les formes qu'on lui (re)connait aujourd'hui.

Avec l'avènement du *Survivor Syndrome*, la condition du survivant change lentement : elle bascule peu à peu « d'une vérité, l'autre » (Fassin & Rechtman 2007). Déchargé de la culpabilité dispositionnaliste qui entoure sa condition, déchargé du soupçon pesant sur sa plainte et sa douleur, voici enfin le survivant considéré comme une *victime* (Rechtman 2002) qui, dans la foulée, obtient le statut de *témoin* (Wieviorka 2013). Car, dans ce basculement, quelque chose de nouveau se crée. En effet, être traumatisé – ou, pour l'heure, souffrir du *Survivor Syndrome* – ce n'est pas seulement avoir vécu des choses horribles ; c'est également – comme nous le rappelle Bettelheim lui-même (1979) – y avoir *survécu* (comment sinon en subir les séquelles ?) et, de ce fait, devoir *raconter*. Comme le précise Rechtman, « [si] l'événement est [bien] devenu fondateur et ne saurait être remis en cause, [...] la preuve du traumatisme [quant à elle], celle qui atteste la condition de victime demeure rattachée au récit traumatique » (2002 : 785). Dès lors, la victime, par le fait même d'avoir survécu, culpabilise d'être vivante alors que ses camarades, eux, sont morts (Horowitz 1974) ; la source de sa souffrance étant directement liée à ce sentiment de culpabilité, pour s'en défaire, la victime va devoir apprendre à parler, à dire, à raconter ou – pour le dire plus spécifiquement encore – faire « l'aveu de soi » (Fassin & Rechtman 2007). Car, conformément au principe thérapeutique de la méthode et de la théorie psychanalytiques, c'est le seul moyen de soulager la douleur ; c'est dans le récit, dans la mise en mot de ce vécu concentrationnaire atroce que se loge à la fois l'instanciation – la preuve – de ce nouveau statut de victime et à la fois la solution thérapeutique à cette dernière condition.

Par le biais du cadre théorique proprement psychanalytique, le traumatisme devient un jeu de

langage : formes de vie et discours s'entrecroisent maintenant intimement, et mènent, peu à peu à l'élaboration d'un nouveau statut, celui de la victime-témoin. Face à l'horreur indicible, il va falloir *dire, raconter*. Et parce que justement ce statut prend ses racines dans la langue de la psychanalyse, c'est par son langage que son avenir se jouera ; c'est dans l'usage de ses éléments de langage troubles, cryptiques et tortueux, dans l'usage de son vocabulaire qui a trait au dedans, à l'intime, à l'enfoui, que cela devra se faire. Et de cette réalisation, de cette production, de cette instanciation, naît le *traumatisé* ; c'est-à-dire celui qui, parce qu'il a vécu l'horreur, se doit de l'exprimer. Aussi devient-il petit à petit celui qui, au moyen du langage et de l'aveu de soi, affirme sa condition, son identité.

1.4.3. *Trauma intergénérationnel*

C'est dans la foulée de ces premières approches que l'histoire de cette nouvelle condition et de son concept se poursuit. L'atrocité des camps (lentement) révélée, les travaux des scientifiques ne se contentent plus d'étudier les effets psychologiquement dévastateurs de l'expérience concentrationnaire sur les seuls survivants. La force des récits récoltés et l'horreur qu'ils suggèrent – dont l'onde de choc se répercute dans la société occidentale toute entière – poussent les savants, principalement issus de la psychanalyse, à s'interroger sur les séquelles de cette violence sur l'entourage direct des victimes ; leurs familles et leurs descendance sont maintenant également prises en compte dans les analyses.

La notion de traumatisme psychique, comme nous venons de le voir, s'établit progressivement ; son degré de facticité, bien qu'encore balbutiant, tend à s'élever ; le traumatisme est en passe – si cela n'est déjà fait – de devenir une « chose », un objet du monde. Celui-ci, en tant que tel, influence le psychisme de ceux qui le subissent – les survivants. Mais qu'en est-il de cet objet sur les autres ? Sur ceux qui, tout proches, vivent avec le survivant ?

Dès 1966, des travaux se penchent sur la question. Vivian Rakoff (1966), très vite rejoint par deux psychanalystes nommés John Sigal et Nancy Epstein, note des comportements anormaux – sur le plan affectif, notamment – entre les parents survivants de l'holocauste et leurs enfants, qui mènent à un comportement particulièrement agressif de ces derniers (Rakoff, Sigal & Epstein 1966). Des observations similaires sont faites, quelques temps plus tard par Bernard Trossman (1967). Puisant, entre autres, dans les concepts de Donald Winnicott et de John Bowlby, ces auteurs décrivent alors la situation de cette seconde génération comme problématique tant sur le plan psychique qu'affectif et ce, de par l'incapacité des parents – perturbés par leurs propres expériences

concentrationnaires – de fournir un environnement psychologique « suffisamment bon »⁵³ pour le développement de leurs enfants (Sigal 1971). Des explications psychanalytiques sont alors avancées pour tenter de rendre compte de ce phénomène⁵⁴.

A la suite de cette première cristallisation du concept de traumatisme au travers du *Survivor Syndrome*, une quantité impressionnante de travaux académiques – d'origine psychanalytique – voient le jour. Ceux-ci cherchent à extrapoler les effets de ce traumatisme psychique aux générations suivantes (voir Barocas & Barocas 1973). L'idée d'une *transmission intergénérationnelle d'un traumatisme* advient peu à peu. Pour ce faire, les psychanalystes et savants de l'époque s'inspirent, bien évidemment, des écrits de Freud mais également, de ceux de Ferenczi. Celui-ci est, en effet, par le biais de ces travaux, quelque peu redécouvert. Les idées du psychanalyste hongrois sur le traumatisme qui, comme nous l'avons vu, n'a jamais laissé tomber la *neurotica* freudienne, s'avèrent soudainement (re)devenir pertinentes.

Dans ce contexte d'après-guerre, où les récits des survivants des camps de concentration sont peu à peu collectés, l'approche empathique de Ferenczi séduit ; le *témoin*, se devant de se trouver une oreille compatissante pour pouvoir formuler son témoignage, découvre ainsi dans ce (nouveau) paradigme, un dispositif satisfaisant aux exigences de sa tâche. C'est ainsi que, sans toujours se dire vraiment, l'approche ferenczienne du traumatisme gagne du terrain : c'est à la fois cette méthode empathique (« l'analyse mutuelle ») et à la fois ses théories sur les conséquences psychiques du traumatisme sur la victime (« la fragmentation de soi ») qui sont réinvesties par tout un pan de la psychanalyse (Dupont 2000 ; Rouchy 2001). En plus de tout ceci, Ferenczi esquisse encore les prémisses d'une conception exogène du traumatisme : parce que, dans son cadre théorique, les agressions subies par ses clients sont bel et bien réelles, c'est l'évènement externe et non la disposition interne qui est, *in fine*, à la source du trauma. Ainsi, plusieurs auteurs s'emparent des théories de Ferenczi pour chercher à rendre compte de la transmission du traumatisme d'une génération à une autre. Parmi eux, les plus connus sont sans doute Nicolas Abraham et Maria Torok (1976, 1978). Leurs idées de « fantômes » (mémoire traumatique non digérée par la victime) et de « cryptes » (lieux où viendrait se loger cette mémoire, devenant alors potentiellement transmissible aux générations futures) font, aujourd'hui encore, école dans le milieu de la santé

⁵³ La notion est ici empruntée à l'œuvre de Winnicott ; voir notamment Winnicott 1987, 2008.

⁵⁴ Par exemple, dans l'ouvrage édité par Krystal et Niederland intitulé *Psychic Traumatization* (1971), est avancée l'idée que les parents encouragent inconsciemment leurs enfants à réagir de manière agressive afin de compenser leur propre incapacité à exprimer leur peur de se faire tuer dans les camps de la mort. D'autres psychanalystes, comme Sylvia Axlerod, Shnipper & Rau (1980) suggèrent plutôt que c'est par l'absence de partage et de vocalisation de cette expérience concentrationnaire que les enfants des survivants se voient perturbés psychiquement. Certaines de ces idées étant elle-même réutilisées par des auteurs plus contemporains comme, entre autres, Danieli & Al. 1998 et Kidron 2009.

mentale (voir Tisseron 2004). Participant en cela au mouvement qui consiste à remettre les idées de Ferenczi sur le trauma au goût du jour, Abraham et Torok contribuent à esquisser certains contours du jeu de langage du traumatisme et, ce faisant – comme le note Jean-Claude Rouchy –, participent à notre compréhension moderne du traumatisme et de la psychothérapie (2001).

1.4.4. *Le traumatisme collectif*

Mais avec les révélations de l'horreur propre à l'holocauste, la découverte du *Survivor Syndrome*, et ses pistes théoriques qui envisagent l'existence d'une suite, d'un débordement du traumatisme initial, une nouvelle idée voit peu à peu le jour : celle du *traumatisme collectif*. Et, bien que ça soit au travers des souffrances propres au peuple juif – victime de la Shoah – que l'idée naquit, ce n'est que bien des années plus tard, avec Kai Erikson (fils du psychanalyste Erik Erikson) que le saut épistémologique apparaît évident. En effet, dans son célèbre ouvrage *Everything in its Path* datant de 1976, Erikson propose une analyse socio-psychologique d'une petite communauté (Buffalo Creek) de la Virginie Occidentale dévastée par une inondation. Il adopte, dans ce dernier, une compréhension de la notion de traumatisme s'appuyant sur l'accumulation de connaissances dont on vient de rendre compte. Aussi, pour lui, le traumatisme est « un coup porté à la psyché qui perce les défenses de l'individu si soudainement et avec une telle force brutale que l'individu ne peut effectivement réagir. [...] Ce choc profond est le résultat d'une exposition à la mort et à la dévastation qui, comme cela arrive souvent dans le cas de catastrophes de telle ampleur [que celle de Buffalo Creek], poussent les individus au retrait, à se sentir engourdis, apeurés, vulnérables et esseulés » (Erikson 1976 : 153-154).

Avec cette approche, Erikson fait bien figure de précurseur puisque sa pensée anticipe, de quelques années seulement, ce qui sera acté dans le *DSM-III*⁵⁵. Mais elle n'est certainement pas d'avant-garde puisqu'elle n'établit aucune rupture épistémologique avec le champ de connaissance de son époque. Or, là où elle innove véritablement, c'est dans l'élaboration théorique d'une distinction entre les *traumatismes individuel et collectif*. Cette définition est d'ailleurs tirée d'un passage important du livre dans lequel l'auteur cherche à distinguer théoriquement les deux concepts. Il y poursuit son raisonnement comme suit : « par *traumatisme collectif* j'entends un coup porté au tissu social de base qui endommage les liens attachant les gens les uns aux autres et nuit au sens de communauté prévalent. Le traumatisme collectif s'infiltré lentement et de manière insidieuse dans la conscience de ceux qui en souffrent, ce faisant il ne possède pas la qualité de soudaineté normalement associée au "trauma". Mais cela reste tout de même un choc, une prise de conscience graduelle du fait que

⁵⁵ Voir ci-après, point 1.5.

la communauté n'existe plus en tant que source de support et qu'une importante part de soi n'existe plus » (Erikson 1976 : 154 n. t.).

Ici donc s'opérationnalise l'amorce d'un changement épistémologique conséquent : le traumatisme ne concerne plus seulement des individus isolés, il peut également toucher un groupe, une communauté. Cela, depuis la Shoah, on le savait (voir Alexander 2004). Mais, cependant, on ne le savait qu'à demi ; il manquait encore à ce savoir de se munir d'une théorie le confirmant. Or, avec Erikson, une telle théorie devient explicite. Avec ce dernier, le traumatisme ne se limite plus à la destruction, à la perturbation de la psyché individuelle, mais étend sa puissance jusqu'à devenir un agent de dégradation du collectif lui-même ; ce n'est plus la communauté qui souffre *à travers* les individualités qui la constituent, mais la communauté *pour elle-même* qui se voit maintenant autorisée à souffrir. Certes, Erikson précise que c'est en s'immisçant dans la conscience des membres de la collectivité que le traumatisme collectif se réalise, prend vie. Mais, malgré cette prudence relative, le tour de force est réalisé : le traumatisme évolue et devient collectif ; il n'est plus nécessairement cantonné à la psyché des individus mais peut être *social* (Alexander 2004). Le traumatisme se découvre ainsi un nouveau lieu d'existence, non plus *dans* les êtres mais *entre* les êtres. Il obtient la caractéristique de pouvoir exister indépendamment de la souffrance des individus ; il gagne en autonomie. Un collectif peut dorénavant pâtir, souffrir, nonobstant ce qu'en disent ou ce que ressentent les individus qui le composent. Le traumatisme se déploie maintenant dans l'espace situé entre les individus ; il s'attaque au lien social et déclenche donc à l'échelle qui est la sienne – le collectif – des symptômes spécifiques dont le savant social peut désormais rendre compte.

Ce tour de force est loin d'être anodin pour l'histoire qui nous préoccupe. Il est au contraire crucial puisque c'est à partir de lui – à partir du changement paradigmatique que celui-ci engendre dans la structure des pratiques discursives relatives au concept – que le traumatisme est définitivement arraché à son double socle individuel et psychologique. Dès lors, il bascule : d'un problème de psychologie, issu d'un parcours socio-historique individuel, il se transforme en une problématique sociale, survivant aux générations du groupe qu'il affecte. Il est désormais possible, pour un sociologue par exemple, d'étudier, de rendre compte des *dégâts de l'histoire* au sein d'une communauté (Erikson 1976). En effectuant cette transition épistémologique, le concept échappe de plus en plus aux fondements de son histoire moderne (la psychiatrie), et gagne en puissance d'abstraction. Il devient historique, c'est-à-dire diffus dans la structure sociétale sur le temps long (voir Gone 2013 ; Kirmayer, Gone & Moses 2014) ; il se modernise.

1.5. *Le DSM-III et l'inflation d'un concept*

Si, comme nous l'avons soutenu tout au long de cette enquête archéologique et comme nous avons également cherché à le montrer, la psychanalyse est bel et bien le véhicule, le tissu narratif, la *langue* originale ayant permis au traumatisme de voir le jour, ce n'est pourtant qu'avec l'abandon de cette dernière que le concept obtiendra la puissance et l'étendue – tant politiques que symboliques – qui sont aujourd'hui les siennes.

Et pour cause, au crépuscule des années 1960, la psychanalyse perd de son éclat d'antan (voir Shorter 2013) : l'époque change et la course à la modernité est lancée outre-Atlantique ; la volonté de modernisation du champ de la santé mentale de certains psychiatres américains (voir Fassin & Rechtman 2007), les dissidences internes au mouvement (voir Ehrenberg 2012a ; Perron 2011), ainsi que les attaques répétées des mouvements féministes à son égard (voir Herman 2015), finissent par avoir raison de son hégémonie théorique en matière de troubles de l'esprit. Sa langue, s'étant pourtant propagée dans tout le milieu de la psychiatrie, tombe – en tant que telle – peu à peu en désuétude. Une nouvelle langue cherche alors à la remplacer : celle de la psychiatrie américaine moderne ; celle du futur *DSM-III*.

1.5.1. *Kardiner, une première ébauche de traduction*

Mais pour que puisse advenir un tel changement – véritable révolution dans l'histoire du concept comme l'ont montré plusieurs auteurs importants (Leys 2000 ; Hacking 2006 ; Herman 2015 ; Fassin & Rechtman 2007 ; Young 2001) –, une transition se doit d'être opérée : pour que le traumatisme finisse par devenir le jeu de langage qu'il est aujourd'hui, une transformation supplémentaire doit s'accomplir – transformation prenant la forme, cette fois, d'une *traduction* entre, d'une part, les explications théoriques d'origine psychanalytique, et d'autre part, celle de la nouvelle nosographie américaine. Ce processus commence avec Abram Kardiner.

Pour Judith Herman (2015) mais surtout pour Allan Young (2001), c'est effectivement grâce aux travaux de Kardiner que cette opération de traduction s'initie. Ce dernier, psychiatre hautement intéressé par l'anthropologie, est un grand admirateur du travail de Freud. Il a d'ailleurs suivi une brève psychanalyse avec ce dernier au cours des années 1920 (Young 2001 : 89). En 1941, Kardiner publie *The Traumatic Neuroses of War*, le premier ouvrage américain cherchant à établir de façon systématique les symptômes de ces névrosés de guerre qui souffrent du mal des combats. De par cette caractéristique, l'ouvrage de Kardiner se démarque de ce qui est écrit sur le sujet : l'approche systématique et symptomatologique de celui-ci fait ainsi office de première référence moderne, de

premier essai de quadrillage par le symptôme – qui est la marque de fabrique du *DSM-III* – du traumatisme (Herman 2015). Mais l'innovation de Kardiner ne s'arrête pas là. Dans cet ouvrage, celui-ci réussit la jonction théorique entre l'approche psychodynamique de la psychanalyse et celle qui devait devenir bien plus tard, l'approche « écologique »⁵⁶ du traumatisme. Partant des théories développées par Freud dans *Au-delà du principe de plaisir*, Kardiner considère le traumatisme comme une pénétration de la membrane protectrice de la psyché individuelle. Mais, insatisfait par l'explication de Freud qui consiste à trouver dans la libido de l'individu les causes de cette possibilité de pénétration (menant à la répression et à la répétition), Kardiner se tourne alors vers Ferenczi (Leys 2000 : 144). S'inspirant de l'œuvre de ce dernier, Kardiner contourne l'explication libidinale du traumatisme pour finalement en rendre compte par une autre : les symptômes développés par les névrosés de guerre sont issus d'une réaction de l'égo face à un danger important dans le monde ; une sorte de régression, non pas à un stade plus précoce du développement psychosexuel, mais à un stade encore plus élémentaire du développement de l'enfant : celui où l'enfant – perdant la protection de sa mère – est confronté directement au monde et à ses dangers (*Ibid.*: 145-146). Ainsi, l'approche du traumatisme de Kardiner peut-elle est qualifiée de « réactive » ou « environnementale » (Young 2001 : 89) et, possède donc une étiologie se focalisant sur les causes *externes*.

Ce dernier changement est d'une grande importance pour la suite de l'histoire du traumatisme. Car c'est ce basculement d'ordre étiologique – de l'interne vers l'externe – qui autorise Kardiner à effectuer une première classification systématique des symptômes du traumatisme psychique. Mais ce n'est pas tout. Avec le psychiatre américain, le traumatisme change également de nature : alors qu'à l'ère du soupçon (et bien avant celle-ci), il était perçu comme une réaction anormale à une situation jugée normale, le voici qui, lentement, inverse sa polarité : il devient, pour la première fois une réaction normale à un évènement anormal – préfigurant par là la conception contemporaine du *PTSD* (voir Fassin 2014 : 165).

Par ces mouvements successifs, la théorie de Kardiner permet au traumatisme d'être potentiellement approché – car maintenant devenu approchable – par d'autres méthodes et d'autres traditions épistémologiques que celle de la psychanalyse (tout en gardant encore un contact avec celle-ci). Le symptôme, dorénavant classifié et systématisé, devient un élément de plus en plus important dans le processus qui consiste à rendre le traumatisme réel, observable. Par ces mouvements donc, Kardiner entame le processus de traduction de la notion, d'un langage

⁵⁶ Voir, à cet égard, Ungar 2012.

psychanalytique à une nouvelle langue – en phase de devenir *la* langue de la santé mentale : celle de la psychiatrie américaine.

1.5.2. *Contexte social dans lequel émerge le DSM-III*

Tout de son long, l'histoire du traumatisme est – nous l'avons vu – traversée par une interrogation provoquant une sorte d'oscillation entre deux positions. Cette interrogation s'articule autour d'une question somme toute fort simple : le trauma, est-il un véritable phénomène ou est-il un simulacre, une exagération intéressée, un artefact (voir Leys 2000) ? A cette question vient, au cours de l'histoire, se greffer une préoccupation : celle de l'abus sur enfant. Qu'en est-il, en effet, de cette notion ? Que considère-t-on comme un « abus » ? Celui-ci est-il « réel » (comme chez Ferenczi) ou simplement « fantasmé » (comme chez Freud) ? C'est Ian Hacking sans doute qui a montré de la manière la plus convaincante le processus social menant à la création de cette nouvelle « chose », de cette nouvelle conception psychologique qu'est l'abus sur enfant et son corollaire, la protection de l'enfant (Hacking 2006 : 91-111). Dans ce travail, Hacking nous expose de façon très concrète l'impact de cette nouvelle vision des choses vis-à-vis de l'enfant sur les débats touchant au traumatisme. En tant que catégorie sociale à part entière, l'enfant victime d'abus (sexuels, notamment) est peu à peu perçu comme potentiellement meurtris, de tels actes laissant chez ce dernier un traumatisme. Cela étant, un nouveau médium discursif voit le jour, médium permettant aux femmes surtout, mais aux hommes également, de prendre la parole et de *dire* leurs souffrances en racontant leurs histoires traumatiques. Ainsi, ce débat éclabousse-t-il l'ensemble de la société. S'appuyant entre autres sur celui-ci, les mouvements féministes américains de la fin des années 1960 et du début des années 1970 voient alors en ce dernier de quoi faire entendre leur cause au-devant de la scène internationale. En effet, « les progressistes féministes trouveront dans le combat mené par les mouvements de protection de l'enfance maltraitée une convergence inattendue leur permettant de conquérir une nouvelle audience, cette fois légitimée par le traumatisme » (Fassin & Rechtman 2007 : 123). Fortement critiques de la théorie du fantasme de Freud, les mouvements féministes – trouvant un écho toujours plus grand dans la société – finissent par avoir raison de cette approche sur ces questions : le traumatisme, maintenant reconnu (bien qu'encore officieusement) comme excédant la question de l'Holocauste, il ne peut plus se penser dans la langue de la psychanalyse ; il se cherche alors un nouveau langage. Dans cette opération de transition, le concept se charge cependant de deux nouvelles colorations épistémiques : d'une part, le voici maintenant associé à l'abus sur enfant ; et d'autre part, le voilà joint à la maltraitance *en général* et non plus seulement à l'expérience concentrationnaire. Sur base du *Survivor Syndrome* (sans

pour autant le faire disparaître), un nouveau concept émerge peu à peu : celui de *Posttraumatic Stress Disorder*, le fameux *PTSD* anglo-saxon.

Mais pour advenir définitivement, le concept se doit encore de passer par une nouvelle guerre et, partant, se décliner sous une appellation supplémentaire : celle du *post-Vietnam syndrome*. C'est en effet au cours du conflit opposant les Américains aux Vietnamiens de 1955 à 1975 que se joue l'autre composante principale de l'histoire sociale menant à la création *DSM-III*.

Au retour des combats, est observé, au cours des années 1970, un nombre important de séquelles et de symptômes mentaux étranges chez les soldats américains (Young 2001 : 108). La société américaine s'interroge et tente de comprendre ce qui se passe chez ses vétérans. Très vite, le monde médical s'empare du discours sur le traumatisme et cherche, dans ce dernier, de quoi expliquer le phénomène. Mais ce sont sans doute Robert Lifton (que nous avons déjà mentionné plus haut) avec son ouvrage intitulé *Home from the War* ([1973] 1992) et Chaim Shatan (un psychiatre de renommée, avec un article important publié dans le *New York Times* en 1972), qui participent le plus activement à ériger cette batterie de symptômes en un syndrome unique, le populaire *post-Vietnam Syndrome*.

Plus au moins à la même période, Robert Spitzer – animé par la volonté d'octroyer à l'Amérique un nouveau langage psychiatrique collant avec son image de modernité – décide de mettre sur pied en 1974 la conception d'un nouveau manuel de référence psychiatrique (Demazeux 2013). Ce dernier, cherchant à rendre la version existante plus « scientifique », s'inspire de l'approche nosographique d'Emil Kraepelin – un psychiatre allemand émérite du XIX^e siècle – pour qui « l'approche descriptive » par le symptôme est cruciale (voir Young 2001 : 94-102) : « ce qui était absolument non-négociable [dans l'élaboration du nouveau *DSM*], d'après Spitzer, c'était la caractéristique cherchant à distinguer le *DSM-III* de ses langages précédents, c'est-à-dire son *architecture*, la façon dont la classification serait construite » (*Ibid.* : 95 n. t.). Et ce changement de perspective de signifier également de « purger le langage du *DSM-III* de toute référence à l'inconscient » (*Ibid.* : 100 n. t.). Ainsi donc, Spitzer élabore-t-il un plan destiné à mettre au point son nouveau manuel. Sous la pression d'un comité composé notamment de Lifton, Shatan et Horowitz, Spitzer – d'abord réticent –, concède finalement à inclure un nouveau syndrome dans la section des troubles anxieux (*Ibid.* : 111). Poussé sur sa gauche par les mouvements féministes et sur sa droite par le besoin de réponse attendu par les Américains concernant ses vétérans de la guerre du Viêtnam, le comité constituant du *DSM-III* accepte la catégorie de *Posttraumatic Stress Disorder* (*PTSD*) dans son nouveau manuel.

Sur les reliquats du *Survivor Syndrome*, puis sur ceux du *Post-Vietnam Syndrome*, le *PTSD* est né. Issu d'une longue histoire aussi bien scientifique que socio-politique, le traumatisme psychique trouve ainsi dans sa dénomination moderne une nouvelle langue pour se dire et, partant, un nouveau statut ontologique. Son avenir est prometteur : concept psychiatrique moderne et concept politique, le jeu de langage du traumatisme est maintenant constitué et va être abondamment utilisé – dans le monde entier – par divers groupes sociaux, ethniques etc. pour donner du sens à leurs souffrances.

1.5.3. *Le DSM-III, une Success Story*

L'hégémonie étendue des discours « psy », dans les sociétés occidentales notamment (Ehrenberg 2012a ; Rose 2005, 2009), doit beaucoup à son support matériel initial : le *DSM*. En effet, en 1980, la 3^e version de ce *Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux* – ou, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, en anglais (*DSM*)– est, comme nous l'avons déjà brièvement mentionné, une révolution dans le milieu de la santé mentale de cette époque : sa façon de classer les troubles et son nouveau langage apparaissent alors aux yeux des acteurs du champ de la santé mentale comme novateurs. Le *DSM* devient ainsi, très vite après sa parution, « la bible », la référence en matière de diagnostic et de définition des troubles mentaux (Demazeux 2013).

En s'octroyant une place de choix au cœur de ce manuel, le traumatisme – maintenant rebaptisé *PTSD* – réussit l'ultime phase de sa transformation, devant le mener à devenir un jeu de langage particulièrement populaire (Fassin & Rechtman 2007 ; Young 2001). En plus de bénéficier de tous les avantages du véhicule qu'est le *DSM-III*⁵⁷ pour propager les éléments de son discours, le *PTSD* – en tant que tel – possède une caractéristique spécifique. Si, d'un point de vue purement sémiologique, le *PTSD* « ne diffère guère des descriptions classiques de la névrose traumatique [datant du tournant du XIX^e au XX^e siècle] dont il ne fait qu'affiner et stabiliser les termes, c'est le premier critère [apparaissant dans la définition du trouble] qui est le plus innovant. En effet, il affirme que n'importe quel individu normal peut souffrir des troubles décrits lorsqu'il est exposé à l'événement réputé traumatique » (Fassin & Rechtman 2007 : 120). Le critère en question affirme que « l'élément essentiel [du trouble *PTSD*] est le développement de symptômes caractéristiques *suivant un événement psychologiquement traumatique qui est généralement en-dehors du spectre de l'expérience humaine ordinaire*⁵⁸ » (APA 1980 : 236). A partir de ce moment-là, le tout sera de savoir ce qui, ou non, ressort de « l'expérience humaine [extra]ordinaire ».

⁵⁷ Ainsi d'ailleurs que ceux des versions suivantes que sont le *DSM-III-R*, le *DSM-IV*, le *DSM-IV-TR*, puis finalement le *DSM-V*.

⁵⁸ Cette traduction est celle de l'enquêteur ; c'est également lui qui souligne.

Avec cette ultime transformation d'état – octroyant au concept une souplesse et une autonomie jamais jusque-là atteintes – la notion de traumatisme scelle son destin pour les décennies à venir : excédant le champ de la psychiatrie, se déployant dans toutes les sphères de la société – du politique au symbolique, de l'existentiel au financier, en passant par le social –, s'appliquant à tout un chacun – du survivant de la guerre (Bracken & Petty 1998) aux réfugiés (Volkan 2017), de la victime de catastrophe naturelle (Moreau 2015), aux Aborigènes (Atkinson 2002), en passant par ses déclinaisons collectives (Alexander 2012) ou intergénérationnelles (Argenti & Schramm 2010 – le traumatisme se prédestinait à devenir un « empire » (Fassin & Rechtman 2007), un jeu de langage hégémonique étendant ses attributs aux quatre coins du monde ; et ce, jusqu'en Australie ; jusqu'à Redfern ; jusqu'au *Gamarada*.

1.6. Conclusion

Que de détours ; que de chemin parcouru pour en revenir là, à notre point de départ, au *Gamarada*. Mais, comme le pointe à juste titre Michel Foucault, « l'histoire d'un concept n'est pas, en tout et pour tout, celle de son affinement progressif, de sa rationalité continûment croissante, de son gradient d'abstraction, mais celle de *ses divers champs de constitution* et de validité, celle de ses règles successives d'usage, *des milieux théoriques multiples où s'est poursuivie et achevée son élaboration* » (2008 : 11). Par conséquent, l'histoire d'un concept n'est pas une histoire linéaire et, paradoxe s'il en est, ses cristallisations successives ne sont, en elles-mêmes et pour elles-mêmes, jamais totalement terminées. Dès lors, on comprend qu'il nous fallait passer par tous ces chemins-là, fouler tous les sillons de cette histoire particulière (celle que nous avons fournie) et ce, dans l'unique but de dresser la fresque du jeu de langage du traumatisme tel que nous l'entendons ; non pas pour la critiquer ou même la commenter, mais bien plutôt pour nous permettre de la contempler ; la voir là, toute entière devant nos yeux. Car, ce qu'on voulait alors laisser apparaître par ce procédé, c'était *divers éléments de langage constituant le jeu de langage du traumatisme* (l'existence de « secrets pathogènes » et leurs origines dans les séquelles – sexuelles notamment – du passé, l'espoir de voir ceux-ci disparaître par le simple usage de la parole et de l'écoute ; le langage de l'intériorité et l'empathie nécessaire à celui-ci ; les principes de « l'analyse mutuelle » ; les différentes déclinaisons intergénérationnelle, collective et historique de la notion ; le statut de victime et de témoin ; les différents véhicules langagiers autorisés et le vocabulaire leur étant associés ; etc.). Ce sont eux qui nous intéressaient car ce sont eux qui sont mobilisés par les membres du *Gamarada*. De fait, au bout du monde, dans la banlieue de Redfern de la ville de Sydney, plusieurs Aborigènes s'approprient ce nouveau jeu de langage. Puisant dans ce dernier, ils se réunissent et constituent un dispositif thérapeutique ; ils empruntent au traumatisme – tel que nous venons de le

circonscire – ses ressorts, ses discours, ses colorations dans le but de donner du sens à une souffrance qu'ils partagent. Pour ce faire, ils prennent appui sur cette fresque discursive, sur cette histoire ; et sur d'autres. Et c'est vers ces autres jeux de langage que nous voudrions maintenant nous tourner.

2. Au jeu de langage du Développement Personnel...

2.1. Introduction

Au cours du chapitre précédent, nous avons longuement décortiqué une parcelle de l'histoire de la psychanalyse. Cela s'avérait nécessaire à l'enquête historiographique dans laquelle nous nous sommes lancés à propos du traumatisme. Nous allons voir qu'il en sera de même pour l'analyse à venir. En effet, certaines inflexions du développement personnel (DP) – du moins, tel que nous l'envisageons ici –, s'enracinent-elles aussi, en partie, dans la psychanalyse. Bien sûr, le DP procède également d'autres courants de pensées que cette dernière ; certains, comme la philosophie romantique et transcendante américaine ou le protestantisme lui étant même antérieurs (voir Marquis 2016). Mais parce que ce sont principalement ces infléchissements d'ordre psychologique qui nous intéressent dans ce travail, nous concentrerons notre enquête archéologique du jeu de langage du DP sur cette dernière dimension de son histoire. Dès lors, c'est dans les conflits, les désaccords et les mouvements dissidents de la psychanalyse que nous situerons la double genèse du jeu de langage dont on voudrait rendre compte. Double, disons-nous, car d'une part théorique et, d'autre part historique. Assurément, certaines dimensions du DP s'inscrivent dans la juste continuité de la rencontre entre la psychanalyse et le traumatisme. Théoriquement, ces modulations s'appuient sur les savoirs et les pratiques qui traitent de la psyché, de l'âme humaine, de ses souffrances et de son bien-être ; ce jeu de langage a pour fonction première de s'adresser aux individus en souffrance, recherchant par un travail de soi à conjurer cette dernière (Requillé 2008). En ce sens, le DP s'inscrit bien au croisement du traumatisme – maintenant démocratisé et devenu langage du mal-être – et de la psychanalyse – discipline thérapeutique traitant de l'intériorité : il cherche à englober le soulagement d'une souffrance dans une démarche de recherche de sens plus globale, et découle de ce fait épistémologiquement de cette rencontre (Ehrenberg 2012a). Historiquement, la chose paraît moins évidente. Pourtant, c'est sans doute dans les travaux de Carl Gustave Jung, élève dissident de Freud, que les premières esquisses théoriques de certaines de ses accents (ceux de la partie « psychologique » du DP) voient le jour (Shamdasani 2012). En effet, dans les travaux du psychiatre suisse se lient tout à la fois les préceptes scientifiques de la psychanalyse freudienne et ceux de l'investigation introspective propre aux traditions mystiques et spirituelles de l'Orient. Au moyen de l'examen de l'inconscient est ainsi (re)découvert un certain

enchantement du monde ; et celui-ci passe par l'analyse de l'alchimie (Jung 2014), des images oniriques (Jung 2012) ou encore de la mystique du mandala⁵⁹ et de la tradition taoïste (Jung 2003).

Dès lors, en étudiant les débuts de la psychanalyse dans notre analyse archéologique du jeu de langage du traumatisme, avons-nous fait d'une pierre, deux coups. Par conséquent, l'analyse de ce jeu de langage-ci sera bien plus brève. D'abord parce que beaucoup vient déjà d'être dit, mais aussi parce que le DP est quelque chose de bien moins historiquement institué que ne l'est le traumatisme (Marquis 2014 ; 2016). Son jeu de langage est plus volatile, éparpillé, flottant ; il est plus diffus, moins cantonné à une discipline scientifique et ses traces s'en retrouvent donc plus ardues à détecter. Pourtant, son étendue et sa puissance sont tout aussi impressionnantes que celles du traumatisme (voir Boltanski & Chiapello 2012). Tirant d'ailleurs une grande part de son pouvoir discursif dans ce dernier, le jeu de langage du DP ne doit pas être sous-estimé par le manque d'intérêt évident – de par sa qualité d'*évidence*, d'ailleurs – que la sociologie et l'anthropologie contemporaine lui portent (voir Marquis 2014 : 2) : si la psychologie – à travers notamment la notion de résilience – l'a beaucoup étudié, cela n'est malheureusement pas le cas de la sociologie ni de l'anthropologie.

Face à ce trou noir théorique et empirique, notre ambition restera modeste : il ne s'agira pas de proposer une étude poussée de ce jeu de langage – qui aurait pour ambition de pallier le manque précédemment identifié –, mais bien d'esquisser les contours discursifs d'une de ses facettes. Notre objectif, ne l'oublions pas, est de comprendre ce qu'est le *Gamarada*, ce groupe de parole indigène. Dans l'ébauche d'analyse que nous avons réalisée à partir de la scène introductive, nous avons découvert des traces discursives de ce jeu de langage. L'objectif est donc le même que celui du précédent chapitre : il s'agit d'explorer une partie de l'histoire et certains préceptes théoriques du DP non pas pour en produire une critique ou une historiographie complète, mais bien plutôt pour donner à voir certains de ses éléments de langage ; l'objectif est bien de proposer une fresque – sans doute grossière et imparfaite – d'une partie de son discours afin de laisser apparaître les ressorts discursifs qui le constituent. Pour ce faire, nous n'hésiterons pas à tordre notre entrée dans l'étude de ce vaste champ ; nous assumerons le biais analytique qui est le nôtre : c'est *par et dans* ses rapports avec le jeu de langage du traumatisme que nous chercherons à comprendre le discours du DP.

⁵⁹ Le mandala est un support de méditation d'origine orientale prenant l'aspect d'un diagramme en forme de cercle et composé de nombreux symboles en son sein. Il est généralement composé par le pratiquant (via un dessin, une peinture ou même un aménagement de différents types de sables) afin d'aider celui-ci à méditer.

2.2. De la psychanalyse au développement personnel

Pour entamer cette analyse, commençons par en revenir aux sources historiques. Par cette démarche, ce que l'on voudrait comprendre, c'est comment tous ces savoirs sur l'âme humaine et ses souffrances sont *liés* entre eux ; ce qui, quelque part, fait d'eux une même tradition de savoir et de connaissance. Au bout de cette enquête, on voudrait ainsi parvenir à comprendre *comment* et *pourquoi* se marient ces deux jeux de langage que sont celui du traumatisme et celui du DP ; on voudrait pouvoir obtenir un aperçu des formes de vie qu'ils constituent. Car, comme nous l'a montré l'analyse de notre scène introductive, ceux-ci fonctionnent effectivement, dans la pratique, très bien ensemble ; leurs éléments se recoupent et semblent former un tout cohérent. Quelles racines communes peuvent donc posséder ces deux types de discours ? Où se situent les points d'achoppements épistémiques permettant le mariage pratique de ces derniers ? C'est, une nouvelle fois, dans l'histoire du courant psychanalytique que se trouve une partie des réponses ; c'est donc vers lui que nous nous (re) tournons maintenant.

2.2.1. Freud, la relève et l'avènement des discours « psy »

Nous l'avons vu au chapitre précédent, le jeu de langage du traumatisme est fortement lié à la tradition psychanalytique. Cela étant, comme le pointe à juste titre Alain Ehrenberg, ce que la psychanalyse – grâce à son développement théorique baroque et abondant – rend alors possible, c'est l'unification dans un tout cohérent, de l'étiologie des névroses, de leurs descriptions et de leurs traitements (2012a : 54).

Pourtant, au regard de l'histoire, une telle affirmation quant à « l'esprit de synthèse » que serait la psychanalyse, n'est pas des plus évidentes. Cette dernière, de par son objet – l'analyse de l'inconscient – est particulièrement polymorphe ; Borch-jacobsen va jusqu'à la qualifier de « nébuleuse sans consistance », de « cible en perpétuelle mouvement », de « théorie en renouvellement (ou en flottement) permanent, capable de prendre les virages les plus inattendus » (2013 : 231). Il est vrai qu'au cours de son histoire, la théorie et la pratique de celle-ci ont fortement évolué, changé, muté. N'en déplaise d'ailleurs aux adeptes du freudisme le plus traditionnel.

Pour l'un d'entre eux, Phillip Rieff, c'est cette distorsion et cette mauvaise compréhension du message initial de Freud qui est à la base de l'émergence de « l'homme psychologique » (Rieff, 2006) – et donc, quelque part, du discours du DP. Dans son ouvrage majeur *The Triumph of the Therapeutic* (2006), Rieff nous explique l'avènement de cet homme psychologique – centré sur lui-même, sur sa vie intérieure et ses désirs, (Rieff 1965 [1959] : 356), adoptant « l'attitude du

scientifique, avec seulement lui-même pour objet ultime de sa science » (Rieff 2006 [1966] : 41, n. t.). Pour Rieff, en effet, un tel avènement est rendu possible par la distorsion des thèses de Freud par les disciples dissidents de ce dernier que sont notamment Carl Gustave Jung, Wilhelm Reich et David Herbert Lawrence. Pour le sociologue, grand érudit des écrits de Freud – pour qui ce dernier est un conservateur lucide –, l’inventeur de la psychanalyse a raison d’affirmer, dans *Malaise dans la civilisation*, que la culture est finalement le produit d’un « combat entre la pulsion de vie et celle de mort » (Freud 1970 : 89). C’est ce combat, cette tension, qui, en délimitant ce qui est permis et ce qui est interdit, permet de réguler les rapports sociaux et de créer une possibilité de vie commune. La culture, produit de cette tension, autorise alors les individus à se transcender eux-mêmes en créant la possibilité pour ces derniers de s’engager dans quelque chose qui les dépasse, la collectivité. Mais pour Rieff, ce modèle classique de civilisation décrit par Freud s’effondre avec la relève ; il est remplacé par l’avènement de l’homme psychologique, centré sur le plaisir instantané et le refus de la contrainte que l’existence du groupe génère nécessairement. Egocentré, à la recherche de son propre bonheur, de son unique épanouissement, l’homme psychologique se réalise *contre* la société : « l’homme religieux était né pour être sauvé ; l’homme psychologique est né pour être contenté » (Rieff 2006 : 19 n. t.). Pour le sociologue donc, ce changement de paradigme est causé par les disciples dissidents de Freud, ces derniers étant incapables de saisir le réalisme du maître, celui qui voudrait que « le bonheur ne puisse jamais être atteint via la panacée qu’est le laxisme des mœurs sociales et sexuelles [; que] l’ordre ne puisse jamais être atteint par la réprimande sociale ou la rigueur moral [; que] nous ne sommes pas malheureux parce que nous sommes frustrés [mais] que nous sommes frustrés parce que nous sommes, avant tout, une combinaison malheureuse de désirs conflictuels » (Rieff 1965 : 343 n. t.). En dévoyant le projet de la psychanalyse mais en s’inspirant néanmoins de ce dernier, ces disciples dissidents auraient ainsi participé à l’avènement de la religion de l’individu et à l’émergence du discours « psy »⁶⁰ ; c’est par ces disciples, leurs théories et par leurs erreurs d’interprétation que l’avènement de la « culture thérapeutique » (Imber 2004) et le triomphe contemporain des discours de type « psy » se seraient opérés.

Pour Nicolas Marquis, la thèse de Rieff est au fondement de ce qu’il nomme, d’après les travaux d’Alain Ehrenberg, le « modèle du déclin » (Marquis 2014). Ce modèle a pour ambition sociologique d’expliquer un changement de société par d’importants bouleversements sociaux tels que « les désintéressements de la sphère publique, l’affaiblissement du rapport à la norme, la

⁶⁰ Si la thèse de Rieff semble aller à l’encontre de ce qu’on a posé en affirmation plus haut, à savoir que ce sont justement les dispositifs institutionnels de la psychanalyse et la garde rapprochée de Freud qui ont permis la diffusion de ses écrits, il n’en est rien. Dans les deux cas, le discours psychanalytique, en tant que « nébuleuse » conceptuelle (Borch-Jacobsen 2013), diffuse bel et bien ses éléments de langage dans la pensée psychiatrique du XX^e siècle.

psychologisation, etc. » (*Ibid.* : 13). Dans la droite ligne des thèses de Rieff, on retrouve deux auteurs particulièrement célèbres : Richard Sennett et Christopher Lasch. Comme l'a montré Ehrenberg d'abord dans son ouvrage sur *La société du Malaise*, (2012a) et puis Marquis ensuite dans *Du bien-être au marché du malaise* (2014), une généalogie évidente existe entre les idées défendues par ces deux sociologues – dont les ouvrages respectifs ont obtenu un succès mondial retentissant – et celle de Rieff. De fait, « leurs écrits ont popularisé à la fois le modèle du déclin et la figure de l'individu narcissique comme produit malheureux de la culture thérapeutique » (Marquis 2014 : 15).

Pour Marquis, il existe une explication concurrente à l'émergence de ces discours « psy ». Cette dernière est à trouver dans un corpus de texte d'inspiration foucauldienne. L'un des auteurs les plus représentatifs de ce courant – le « modèle du pouvoir » (*Ibid.*) – est Nikolas Rose. Pour ce dernier, cette « généalogie de la subjectivité » (Rose 2005 : vii n.t.) se doit plutôt d'être recherchée dans le développement et la mise en place successive de micro-dispositifs – tirés principalement de l'expertise psychiatrique – visant à plus de gouvernance, plus de contrôle sur les individus de la part de la société démocratique et libérale (Rose 2005, 2009). Le triomphe de ce nouveau type de discours (les discours « psy ») serait ainsi une conséquence – presque collatérale – de la montée en puissance du besoin de contrôle (en réalité, d'autocontrôle) de nos sociétés modernes (voir également Gori & Le Coz 2006).

Mais de Freud à Lasch et Sennett, en passant par Rieff et Rose, une continuité du discours psychanalytique semble s'observer ; que ce soit au travers du modèle du pouvoir ou de celui du déclin, les discours « psy » prennent bel et bien leurs sources dans les réflexions de Freud et de la psychanalyse. Et en effet, pour Ehrenberg, c'est d'abord aux Etats-Unis qu'une telle filiation a été rendue possible (2012a). Au début du XX^e siècle, l'individualisme américain, dont l'idéal jeffersonien allie le discours biblique et le civisme républicain⁶¹, connaît une crise profonde avec le développement économique et industriel de l'Amérique : « le changement du type d'interdépendance sociale que représente le passage à une société nationale est interprété comme un affaiblissement des liens sociaux produisant ce *self* désencadré aux dilemmes morbides et à la volonté malade » (Ehrenberg 2012a : 60). Dans ce contexte, la psychanalyse – qui, nous le disions, parvient à articuler dans un tout cohérent l'étiologie des névroses, leurs descriptions et leurs traitements – s'impose vite comme « la » théorie maîtresse du discours psychothérapeutique ; son succès n'a dès lors plus de limite aux Etats-Unis. Très vite, la sociologie américaine s'empare de la

⁶¹ Voir Ehrenberg 2012a, chapitre 1.

psychanalyse ; elle se nourrit de ses idées et de ses réflexions, diffusant par là même son vocabulaire et ses préoccupations.

Mais, comme le précise encore Ehrenberg, « pour que la psychanalyse constitue un réservoir de représentations utilisables [par les sociologues notamment], il aura fallu que les névroses de transfert soient relativisées par les post-freudiens à travers des transformations qui ont justement mis les concepts de caractère et personnalité au centre de la psychanalyse [...] » (*Ibid.* : 85). Ainsi, sous l'impulsion de plusieurs psychanalystes de renom tels que Karl Abraham, Wilhelm Reich et Mélanie Klein, l'intérêt théorique de la psychanalyse se déplace peu à peu sur les névroses de *caractères*. En s'intéressant à la relation mère-enfant, Mélanie Klein esquisse sa théorie de la relation d'objet⁶², qui fournit un socle théorique nouveau permettant de distinguer nettement les névroses de transferts, des névroses de caractères. Ce qui est visé par ces dernières, ce sont les *déficits* occasionnés durant le développement du *self* de l'individu. En amont des névroses de transferts, exprimant leur existence au travers de symptômes caractéristiques, les névroses de caractères se développent durant le processus d'individuation du petit enfant. La cure, dans cette optique, se focalise alors non plus sur les conflits internes mais bien les déficits – les incapacités à être, pourrait-on dire – de l'individu ; ces déficits sont profonds et touchent la structure psychique même de ce dernier. En effet, « cette théorie explique que les carences affectives et les traumatismes graves et réels de la toute petite enfance empêchent le développement normal de l'enfant qui reste fixé à des stades l'empêchant de devenir adulte (névrosé). L'étiologie du trouble réside donc dans un environnement familial anormalement mauvais » (*Ibid.* : 113).

Petit à petit, le discours et la théorie psychanalytiques se transforment ; l'objet d'analyse et de cure potentielle se déplace sur le *self*. Ces fractures, ces déficits, ces traumatismes causés par un « environnement familial anormalement mauvais » provoquent chez certains patients de la souffrance ; et c'est bien la société qui est à la source de cette souffrance. En déplaçant ainsi son curseur théorique sur le *self*, la psychanalyse se démocratise et devient à même d'expliquer les problèmes sociaux. Elle se transforme en un discours explicatif puissant dont les principes étiologiques se situent dans la petite enfance, lors du développement de l'individu. Relayé par d'autres disciplines scientifiques – issues principalement des sciences humaines (Alexander 2012 : 11) –, ce nouveau langage psychanalytique se diffuse dans le corps social ; un nouveau schème culturel de référence dans l'espace social advient : celui qui consiste à penser l'individu comme narcissique et souffrant de déficits liés à un environnement traumatisant.

⁶² Ehrenberg 2012a : 97-98.

Ainsi, quelle que soit la cause de ce bouleversement des perspectives, c'est la langue de la psychanalyse – puis celle plus générique des discours « psy » – qui est privilégiée pour en rendre compte. Parallèlement à la refonte théorique interne de la psychanalyse, le monde autour change. Sans doute l'hégémonie de la langue psychanalytique sur le sujet du *self* n'est-elle pas innocente dans ce changement : envisager l'hypothèse de boucles de rétroactions qui influenceraient la perception profane de ce monde changeant et menant à la vérification *a posteriori* des thèses psychanalytiques qui le décrivent, n'est peut-être pas totalement dénué de sens. Mais nous laissons à d'autres la charge d'en faire la démonstration⁶³. Pour l'heure, ce qui nous intéresse, c'est le constat suivant : sur les bégaiements de la psychanalyse freudienne, un nouveau langage émerge. Celui-ci, prenant pour objet l'individu dans ses rapports complexes avec la société, cherche à rendre compte de sa souffrance. Déjà, les prémisses du lieu d'action face à cette souffrance se font sentir : ce sera *dans* l'individu, au creux même de son intériorité, que cela se passera ; c'est dans la thérapeutisation de ce dernier – dans le fait même de rendre le processus thérapeutique central à l'enjeu – que se jouera l'avenir de la souffrance de celui-ci, et celle du malaise civilisationnel du monde autour. Une nouvelle forme d'expertise voit le jour : celle de la subjectivité ; et celle-ci de redéfinir nos interactions, notre rapport au monde, notre rapport à nous-même et à notre souffrance, (Rose 1999 : 2). Dorénavant, de par l'existence de cette nouvelle langue, on sera amené à penser sa souffrance et son soulagement *d'une certaine manière*.

2.2.2. *Du psychocentrisme*

D'après Marquis, le « modèle du déclin » comme celui du « pouvoir » sont porteurs d'une même insuffisance épistémologique. Prenant le DP pour acquis, pour « un état d'esprit de notre époque » (Marquis 2014 : 37), les auteurs de l'un et l'autre modèle ne passent que trop rarement par la description sociologique ; ils n'interrogent que trop peu les pratiques concrètes des individus : « en fait, on ne voit jamais à l'œuvre ce travail sur soi ou cette psychologisation dont ces modèles parlent » (*Ibid.*). Et partant, de tirer des conclusions empiriquement peu fondées sur notre société.

Mais si la remarque de Marquis est pertinente à bien des égards⁶⁴, elle laisse cependant dans l'ombre un des apports majeurs de ces deux modèles : celui de nous fournir une explication socio-historique à certaines inflexions du discours du DP. En effet, que ce soit par l'un ou par l'autre versant, ces deux modèles s'attèlent à rendre compte tant d'une partie de la genèse de ce jeu de langage que des

⁶³ Pour un traitement plus approfondi de ces questions, voir notamment Ehrenberg 2012a, Marquis 2014.

⁶⁴ L'approche de Marquis développée dans son ouvrage sur le DP (2014) est proche de celle théorisée par Olivier de Sardan (2008) : elle consiste à ne pas enfermer les données du terrain dans un canevas théoriques préétabli et promeut plutôt une approche empirique, pragmatique cherchant à rendre compte de l'activité des acteurs d'un point de vue émique. Comme nous l'avons déjà dit dans l'avant-propos, nous nous revendiquons nous même d'une telle approche.

raisons de son succès. A ce titre, ces deux traditions scientifiques sont précieuses. Et, que l'on soit d'accord ou pas avec les explications mises en avant par ces dernières, que celles-ci soient empiriquement fragiles ou pas, force est de constater qu'elles tendent toutes deux à rendre compte d'un phénomène bien réel – empiriquement avéré –, celui d'un « psychocentrisme » généralisé dans le monde occidental (Rimke 2012), c'est-à-dire d'une montée en puissance *des catégories se référant à l'intériorité*. Cela se perçoit dans la multiplication du type de langage associé – les discours « psy » – à la télévision et sur internet⁶⁵, l'édition qui traite (justement) de « développement personnel »⁶⁶, dans la mobilisation des éléments de langage tirés de la psychopathologie dans les travaux scientifiques⁶⁷, dans l'abondante consommation d'antidépresseurs⁶⁸, dans le succès du yoga et de la méditation, dans l'explosion du nombre d'interventions de psychologues⁶⁹ ; ce phénomène est donc observable dans diverses sphères sociales.

Par conséquent, les deux modèles mis en avant par Marquis, à défaut de nous garantir une explication socio-historique assurée quant à cette tendance au psychocentrisme dans les sociétés occidentales, peuvent néanmoins servir de réservoirs à discours concernant celle-ci. Cela, d'autant plus que les auteurs qui participent à l'élaboration de ces modèles ne sont sans doute pas innocents à l'emballement d'un tel processus (nous l'évoquions plus haut). En effet, en considérant les thèses de Rieff comme fondées, Lasch et Sennett – principalement – ont contribué à diffuser ces dernières et, par-là, à les rendre plus visibles et donc plus crédibles, en leur offrant le bénéfice d'un capital symbolique plus élevé (le raisonnement est le même pour les partisans du « modèle du pouvoir »). Ainsi, d'autres sont venus s'appuyer sur ces travaux pour théoriser à nouveau ce grand déclin (ou ce tout contrôle) participant de la sorte au renforcement de sa *perception* – le fait de voir le phénomène comme un objet du monde – et au processus devant mener à sa *réification* (Melchior 2008). Comme l'a très justement pointé le pragmatiste William Thomas, « si les hommes définissent des situations comme réelles, alors elles sont réelles dans leurs conséquences » (dans Thomas & Thomas 1928 : 572 n. t.). Dès lors, dans le cadre de cette analyse, l'important n'est pas tant de savoir s'il est vrai ou non de dire que nous assistons à l'avènement de « l'homme psychologique », mais plutôt de noter que depuis le succès de la psychanalyse, une tendance au psychocentrisme est observable. Par conséquent, dans l'analyse qui suit, nous partirons de ce postulat.

⁶⁵ Voir Rimke 2012.

⁶⁶ Marquis 2014, Rimke 2000 (dans rimke 2012).

⁶⁷ On pense ici notamment au dernier livre de Alain Deneault « le totalitarisme pervers » (2017).

⁶⁸ Ehrenberg 2011, 2012b.

⁶⁹ Voir Fassin & Rechtman 2007.

2.2.3. *Vers une culture de la thérapie et de l'épanouissement personnel*

Pour nous aider à définir les champs d'investigation de la tâche à venir, peut-être est-il bon de nous équiper – du moins, provisoirement – d'une définition du DP. Ainsi, pour Elise Requilé, « L'expression “développement personnel” désigne à la fois un secteur de l'édition et des services, mais aussi une *démarche*, ainsi que *l'ensemble des pratiques* sur lesquelles elle s'appuie. Celles-ci visent l'accroissement de capacités individuelles (confiance en soi, mémoire, gestion du stress, empathie, communication, etc.), de même qu'un sentiment de bien-être et d'épanouissement de soi. Ces pratiques intègrent un ensemble d'activités corporelles (massage, respiration, relaxation, étirements, expression corporelle, danse etc.), de visualisation et d'autosuggestion (“visualisation créatrice”, “pensée positive”, autohypnose, etc.), d'entraînement cérébral (concentration, mémorisation, mouvements oculaires, etc.), d'expression de ses émotions (parole, cris, étreintes, chant, etc.) ou encore de communication verbale ou gestuelle (modélisation des types de comportement et de “personnalité”, de posture, de langage, etc.) »⁷⁰ (2008 : 67).

Le DP, c'est donc avant tout un *ensemble de pratiques*. Ces pratiques, sont diverses et variées⁷¹. Mais, notons-le tout de suite, en ayant recours à une telle définition, notre but n'est pas d'enfermer le DP dans un carcan précis : il ne s'agit pas pour nous de décréter si oui ou non certaines pratiques peuvent être rangées dans cette catégorie au détriment d'autres. Le passage par cette définition, moins qu'un point d'arrivée, se doit d'être envisagé comme un point d'ancrage pour la réflexion et les analyses qui vont suivre. Il s'agit d'abord de faire le constat – trivial – que le DP s'instancie dans des pratiques ; qu'ensuite, ces dernières possèdent un « air de famille » (Wittgenstein 2014 : § 67) ; qu'enfin, elles sont nombreuses. Cela nous permet alors de noter que, malgré cette diversité, ces dernières semblent toutes partager un même *épistémè* (Foucault 2008) ; un même champ épistémique issu de pratiques discursives parentes.

Parmi celles-ci, on retrouve celle du psychocentrisme : ces pratiques sont en effet centrées sur l'intériorité de l'individu, sur ses capacités individuelles, sur son esprit, sur sa psyché ; elles passent par la communication verbale, par le travail d'imagination et d'autosuggestion. En outre, elles sont tournées vers un sentiment de bien-être. En tout cela, ces pratiques se situent bel et bien dans la continuité de la pratique psychanalytique dont nous avons esquissé une partie de la genèse dans le chapitre précédent : elles paraissent en effet découler d'une certaine tradition pratique visant à prendre au sérieux cet ensemble d'éléments propres à l'intériorité de l'individu – ces éléments

⁷⁰ Les emphases sont de nous.

⁷¹ Nous ne nous intéresserons pas ici à la dimension traitant du secteur de l'édition. Pour en savoir plus quant à ce sujet spécifique, voir notamment Marquis 2014, Rimke 2000.

psychologiques – et à les traiter de telle manière à viser une amélioration subjective de la condition de l'individu. Autrement dit, ces pratiques – quelles qu'elles soient – s'inscrivent bien dans le champ de la *thérapeutique* d'origine psychanalytique.

Mais les pratiques de DP s'écartent également de cette épistémè commune sur plusieurs points. D'une part, elles apparaissent tournées vers une recherche « d'épanouissement » et d'autre part, vers une recherche « d'accroissement ». Dans le jeu de langage du DP, ces deux caractéristiques sont importantes. Elles sont issues de deux traditions distinctes bien que pas totalement étrangères l'une à l'autre ; leurs racines épistémiques sont entremêlées, entortillées l'une sur l'autre et partagent toutes deux un même héritage psychocentrique hérité des travaux de Freud. L'une d'entre elle peut être recherchée du côté des travaux de Carl Gustave Jung. C'est en effet dans les théories de l'élève dissident de Freud que peuvent être détectées certaines traces de cette double tendance (accroissement/épanouissement). L'autre racine, c'est dans les courants de la psychologie appliquée, de l'approche humaniste et des thérapies dites cognitivo-comportementales (TCC) qu'il nous faudra la débusquer.

2.2.3.1. De Jung au New-Age

L'histoire de la psychanalyse nous apprend que c'est en 1913 que la rupture entre Freud et Jung, son brillant élève suisse, fut définitivement consommée (Perron 2011). Les raisons de ce véritable schisme sont nombreuses. Mais parmi ces dernières, c'est sans doute le rejet de la part de Jung de la théorie du refoulement (elle-même basée sur le « tout sexuel ») des explications freudiennes qui est la plus importante. De fait, pour Jung, l'inconscient ne peut être exclusivement mû, orienté, activé par les seules pulsions sexuelles refoulées ; d'autres forces se doivent d'être à l'œuvre – sinon de manière encore plus déterminante que la libido, au moins tout autant que celle-ci – dans la mécanique psychique de l'individu.

En 1912, Jung entame – à l'instar de Freud dans son *interprétation des rêves* (2013) – une enquête de son propre inconscient (Shamdasani 2012). Ce travail introspectif, passant notamment par l'analyse de ses rêves (Jung 1964), le conduit très vite à supputer la présence d'éléments oniriques indépendants de sa propre psyché. Ces éléments, semblant pour la plupart autonomes et universels, Jung les baptise d'abord « mythes typiques » (Jung 2010) puis « archétypes » (Jung 1964). D'après lui, ces derniers ne peuvent pas appartenir à l'individu en propre et se doivent donc nécessairement d'être issus d'une autre couche de l'inconscient que celle développée lors de l'ontogenèse de l'individu. Toujours d'après ce dernier, elles ne seraient pas non plus simplement héritées des

générations précédentes. Plutôt, ces archétypes seraient l'indice de « structures congénitales [polarisant] le déroulement mental dans certaines voies » (Jung 1964 : 46) ; parce qu'ils y appartiendraient, ils seraient révélateurs d'une autre sorte d'inconscient que l'inconscient freudien : « l'inconscient collectif » (*Ibid.*). Ce dernier, stock d'images et de symboles propres au genre humain, serait « vivant et agissant » (*Ibid.* : 46) au sens où il se manifesterait parfois dans l'inconscient individuel – pour toutes sortes de raisons –, notamment au travers de ces symboles. Comme le précise Jung à propos d'un de ses patients schizophrènes, « ce n'est pas *lui* qui pense et qui parle, mais c'est *quelque chose qui pense et qui parle en lui*, et c'est pourquoi il entend des voix (*Ibid.* : 58). Ces « poussées » propres à l'inconscient collectif – ontologiquement irrationnel – créeraient parfois chez certains un déséquilibre psychique menant à la maladie mentale, tant les images ainsi générées « exercer[ai]ent une grande attraction, une fascination sur le conscient » (*Ibid.* : 60).

A partir de ses découvertes, et de par sa fonction de thérapeute, Jung est très vite obligé de penser la relation – cette « dialectique » – entre la partie consciente de l'individu (le « Moi ») et cette partie phylogénétique éminemment dynamique qu'est l'inconscient collectif. Celui-ci commence d'abord par investiguer la question sur lui-même. Dans un gros cahier rouge, il retranscrit secrètement ses visions et ses rêves ; il y note ses sensations, ses ressentis ; il explore – au travers de dessins et d'exercices d'imagination active, notamment – cette dialectique entre l'inconscient collectif et son individualité (voir Jung 2012). De ces explorations intérieures, Jung tire le suc de ses théories scientifiques (Shamdasani 2012). Petit à petit, se dessine un schéma, prenant une forme – toujours la même – celle du mandala (voir Jung 2003, 2014) ; à partir de ce schéma, s'élabore une idée : celle d'un processus psychique se cherchant autour d'un centre. Ce centre, c'est le « Soi » nous apprend Jung. Et le processus en question, c'est celui de « l'individuation » (Jung 1964). Autrement dit, le travail principal qu'effectuerait la psyché individuelle sera celui d'un processus d'individuation qui consisterait en une lente distinction – par assimilation – entre ses composantes idiosyncrasiques et l'inconscient collectif.

D'après Jung, c'est ce processus qui serait à l'origine du sentiment religieux. Lui vient alors l'ambition d'établir une psychologie « qui rend compte du processus d'émergence de la religion » (Shamdasani 2012 : 86). Erudit et fin connaisseur des diverses croyances humaines, Jung ne tarde pas à voir ce processus à l'œuvre dans diverses traditions religieuses, mystiques et proto-scientifiques. Universel, ce dernier se retrouverait dans toute l'histoire de l'humanité et dans toutes les cultures : ainsi, l'alchimie médiévale serait, en réalité, moins une proto-chimie qu'une pratique cristallisant des exercices d'imagination active visant à effectuer ce processus d'individuation (Jung 2014) ; le taoïsme oriental serait lui aussi une traduction en des termes culturellement cohérents de

ce même processus (Jung 2003) ; le concept de Soi serait équivalent à la notion hindoue de Brahman/Âtman (Shamndasani 2012 : 82).

Avec le temps, les idées de Jung s'arrangent en système ; et conformément à celui-ci, l'idée alors n'est plus seulement de s'occuper des seuls individus souffrants de trouble mentaux : « Jung redéfinit la démarche de la psychothérapie, qui ne se borne plus au traitement des seuls psychopathologies [comme c'était le cas chez Freud], mais se propose de *rendre possible l'épanouissement complet de l'individu* » (*Ibid.* : 98, nous soulignons). En effet, le processus d'individuation – passant par toute une série de techniques introspectives (méditations, rêves, imagination actives, autosuggestions, etc.) –, parce qu'il est universel et naturel, excède le seul champ de la maladie mentale ; il devient peu à peu *un objectif en soi* (et situé en soi-même), un passage obligé de tout individu humain. Ainsi, avec la théorie du processus d'individuation, un pas épistémique est franchi : la thérapie ne se contente plus de soulager ; elle sert maintenant également à « développer » l'individu, à « accroître » sa conscience, sa personnalité ; elle permet d'étendre le champ perceptif de celui-ci, d'aider à tendre vers un mieux, un « meilleur » soi-même ; elle permet de réaliser l'alchimique fusion entre le Moi et le Soi ; elle aide l'individu à accomplir cet « épanouissement » nécessaire à toute psyché digne de ce nom. Avec un tel concept, « l'individu doit *épanouir les aspects sous-développés et négligés de sa personnalité*. Désormais, le processus d'individuation apparaît comme *un modèle général de développement personnel* » (*Ibid.* : 104, nous soulignons).

Ce à quoi Jung participe à travers la mise en place de sa théorie en système, c'est ce basculement entre la thérapie à visée de traitement des problèmes d'ordre psychopathologique, et la thérapie à visée de développement personnel ; c'est un pas dans une direction nouvelle : celle de la « culture thérapeutique » (Imber 2004), c'est-à-dire d'une culture centrée sur l'individu et sur son épanouissement psychique. Mais ce n'est pas tout. Parce que pour élaborer ses conceptions, il explore et redécouvre les croyances orientales et la mystique alchimique, Jung concourt également à réaliser une autre transition : celle qui consiste à délaisser les religions occidentales – trop institutionnalisées – pour se tourner vers des croyances d'apparence plus libres, plus vivantes, semblant dégager un surplus de spiritualité. Par-là, Jung s'impose en précurseur du *New-Age*, ce mouvement de bricolage spirituel datant de la fin des années 60, composé d'une « nébuleuse mystique-ésotérique [...] où la référence à une tradition s'estompe derrière la quête du bonheur individuel par le spirituel » (Champion 1993 : 746)⁷². En effet, non seulement Jung appuie ses

⁷² Comme le précise Françoise Champion, « l'adepte mystique-ésotériste ne se limite pas à vivre certaines expériences, il est engagé dans un travail d'autoperfectionnement volontaire » (1993 : 754).

découvertes sur un corpus de références particulièrement éclectiques, mais en plus ce dernier inscrit le processus d'individuation (et la dimension thérapeutique qui en découlerait) dans un raisonnement à la fois holistique et ascensionnel : viser la quasi-impossible synthèse du Soi, c'est d'une part tendre vers un dépassement incessant de son état présent typique de toute « quête spirituelle » (voir Torrance 1994), et c'est d'autre part inscrire sa démarche dans une perception holiste des choses.

Cela étant, Sonu Shamdasani n'a certainement pas tort de considérer Jung comme « une des figures majeures de la pensée occidentale moderne » en ce qui concerne « l'histoire intellectuelle et sociale du XX^e siècle » (2012 : 27). Car, en participant à déplacer de la sorte le curseur de la pratique thérapeutique sur un bien-être holistique et non plus sur la seule résorption d'une souffrance psychique – et ce, en passant par des références culturelles peu orthodoxes pour son époque –, Jung contribue à faire émerger certaines modulations d'ordre psychologique au discours du DP. Ancré dans la psychanalyse, les théories du psychiatre suisse profitent de la langue de cette dernière pour promouvoir un nouveau type de rapport au psychisme et à l'intériorité, ainsi qu'à la psychothérapie : ce rapport prend maintenant la forme d'une quête intérieure qui, passant par des pratiques introspectives spécifiques, se doit de mener à l'épanouissement, à l'accroissement des capacités de l'individu lié à une logique de développement de son psychisme.

2.2.3.2. La psychologie appliquée, l'approche humaniste et les TCC

Mais ce serait une erreur que de faire reposer sur les seules épaules de Jung le succès contemporain de cette composante psychologique du jeu de langage du DP. En effet, malgré tout ce qui vient d'être dit, les théories de ce dernier ne recourent pas de manière exhaustive tous les éléments de langage de ce nouveau discours. Ou, pour dire les choses autrement, la rhétorique de l'accroissement et de l'épanouissement individuels trouve également sa source dans un autre domaine – toujours conforme au psychocentrisme que nous avons dégagé plus haut. Cette source est triple et est constituée de la psychologie appliquée, de l'approche humaniste et des thérapies cognitivo-comportementales (Requilé 2008 ; Ehrenberg 2018)

Tout d'abord, et comme nous l'avons pointé pour la notion de traumatisme, le *DSM-III*, de par son succès, aida à propager dans de nombreuses sphères du monde social, dès 1980, son langage psychopathologique propre (voir Rimke 2012 ; Rose 2005 ; Young 2001). Comme le soutiennent les partisans du « modèle du pouvoir » dégagé par Marquis, c'est notamment au travers de cet outil et de la mise en place de nombreux autres s'intégrant à celui-ci (expertises

psychiatriques, outils de mesure psychologique, etc.) que les discours « psy » sont parvenus à façonner une nouvelle conceptualisation de la subjectivité permettant plus de contrôle dans la société par l'usage de l'autocontrôle de chacun par soi-même.

Laissant de côté la question du contrôle social, Elise Requilé (2008) relève quant à elle que c'est en s'appuyant sur la reprise par le monde du travail de certains travaux de psychologie appliquée – notamment l'échelle métrique de l'intelligence d'Alfred Binet – que ce discours du DP s'est en partie formé. C'est en puisant dans le répertoire conceptuel de ce courant en plein essor dès 1920, consistant à *mesurer* systématiquement diverses dimensions de la psyché humaine, que l'une des caractéristiques du discours propre au DP – notamment l'évaluation perpétuelle de soi et l'optimisation de soi – auraient pris forme.

Une deuxième source d'influence est également notée par Requilé. Cette source, c'est celle de la psychologie humaniste développée aux Etats-Unis dans les années 1950 et dont les têtes de file sont Carl Rogers, Abraham Maslow et Fritz Perls. Ce courant, cherchant à se démarquer des deux courants psychothérapeutiques dominants qu'étaient alors la psychanalyse et le behaviorisme, aurait tenté de recentrer le locus thérapeutique sur la dimension holiste de l'humain : « englobant ses dimensions corporelle, psychologique et spirituelle » (Requilé 2008 : 70). Le discours du DP aurait donc extrait de cette source d'influence ses éléments de langage concernaient le corps, mais le corps *en rapport* avec la psyché.

Enfin, la troisième source théorique du DP serait, toujours d'après Requilé, les thérapies dites « cognitivo-comportementales » (TCC), datant des années 1970 et se basant sur les travaux d'Ivan Pavlov et John Watson (portant sur les mécanismes d'apprentissage et de conditionnement). De cette racine épistémique, le discours du DP aurait tiré sa visée pragmatique – consistant en une suppression du symptôme par des exercices pratiques spécifiques – et sa dimension de thérapie dite « brève », c'est-à-dire visant l'efficacité à court terme. Pour Alain Ehrenberg, le succès des TCC est également à la source d'une idée gravitant autour du champ lexical du DP : celle de « l'idéal du potentiel caché » (Ehrenberg 2018 : 20). En effet, pour le sociologue français, la tendance sociale de plus en plus grande à circonscrire l'esprit dans le cerveau, dans les réseaux neuronaux, participerait à l'émergence d'une conception de l'individu comme foncièrement plastique, c'est-à-dire potentiellement capable de se changer « jusqu'à la métamorphose » (*Ibid.* : 23) en puisant dans ses ressources personnelles – ressources pouvant être ignorées de l'individu lui-même – via la pratique de divers exercices propres aux TCC.

Ainsi donc, ces différentes sources d'influence – des travaux de Jung en passant par la psychologie

appliquée, le développement des TCC et celle de l'approche humaniste – facilitent-elles l'émergence d'un nouveau langage. Ce langage se resserre autour de l'individu. Celui-ci, devenu quantifiable, est cependant abordé à travers son versant holistique par ce nouveau discours ; la dimension spirituelle, ainsi que la dimension corporelle de son être sont maintenant prises en compte ; l'individu se doit de découvrir son potentiel caché, il est en quête de lui-même. Et pour réaliser cela, il va devoir passer par un travail sur soi rendu possible à la fois par la démocratisation de la psychothérapie, et à la fois par une multitude de techniques et de pratiques diverses et variées mises à sa disposition. Pour s'engager dans ce processus, il lui faut cependant une *bonne* raison ; une raison tout-court. Et, conformément à la montée en puissance des discours « psy » et à l'hégémonie du traumatisme, c'est la *souffrance psychique* qui va s'imposer comme l'entrée la plus ajustée.

2.3. De la souffrance au projet de soi

Nous l'avions dit, tous ces discours sont entortillés les uns aux autres ; le DP et le traumatisme n'échappent pas à cette règle. En effet, c'est en s'engageant dans l'ouverture créée par la révolution du *DSM-III*, et plus particulièrement encore par celle de la nouvelle entité nosographique qu'est le *PTSD*, que le discours du DP – tel que nous l'envisageons ici – devient peu à peu un jeu de langage de plein droit ; c'est en s'instanciant dans certaines pratiques concrètes, toutes cherchant à contrecarrer la souffrance provenant du monde extérieur – ces nombreux traumatismes –, qu'il se cristallise (Bonanno 2004 ; Norris & al 2008). Face à cette souffrance d'origine *externe*, voici maintenant se développer une attitude situant le lieu d'action du processus de soulagement en *interne*, là, au cœur de l'individu ; face aux menaces, aux difficultés, au malheur, il s'agit dorénavant de se reprendre, de rebondir (Marquis 2014) en se développant, en augmentant ses capacités ; bref, en *travaillant* sur soi, en effectuant un *travail de soi*.

2.3.1. L'âge de la résilience

Comme le dit Bernard Michallet, « depuis une trentaine d'années, il est de plus en plus question de la résilience, *sans toujours la nommer ainsi*, dans les écrits portant sur l'expérience des individus faisant face à l'adversité, ayant subi des traumatismes ou ayant survécu à des situations extrêmes » (2010 : 10, nous soulignons). Face au malheur donc, un nouveau concept – issu des domaines de la physique et de l'ingénierie d'abord, puis repris et amendé par la psychologie ensuite – voit le jour : la résilience. Situé à la lisière du jeu de langage du DP et de celui du traumatisme, celui-ci est omniprésent ; « sans toujours la nommer ainsi », on la retrouve un peu partout, tant dans la littérature scientifique que profane (Marquis 2018b). Sa définition – flottante, polyphonique, multiple – lui permet de pénétrer rapidement les divers milieux de la santé mentale, de la

psychothérapie et des pratiques de DP.

Initialement, le terme de résilience – issu d’une composition entre le préfixe latin *re* indiquant un mouvement en arrière et du verbe *salio* qui signifie « sauter » ou « bondir » – fut mobilisé dans le domaine de la psychologie via des études sur l’impact des contextes sociaux, économiques et psychologiques problématiques sur certains enfants (Marquis 2018b). Intrigués par la façon de *réagir* de ces derniers par rapport aux difficultés auxquelles ils étaient confrontés, et les degrés divers d’affection qu’ils subissaient dans leurs développements, les psychologues confectionnent le concept afin de rendre compte des différentes réactions des enfants (Werner & Smith 1982 ; Rutter 1985 ; Masten & al 1990). Mais très vite, le concept gagne en pouvoir attractif ; il se propage dans le milieu de la santé mentale et dans celui de la prévention psychiatrique comme une traînée de poudre (Masten & Cicchetti 2012), pour ensuite être adopté de toutes parts (Bourcart 2015 ; McGreavy 2016) : la résilience est alors étudiée, détricotée, et ce dans ses moindres rapports avec l’environnement social et les composantes écologiques de celui-ci (Ungar 2014), avec le néolibéralisme (Hall & Lamont 2013 ; Joseph 2013 ; Lentzos & Rose 2014), ou même selon une approche multidisciplinaire (Southwick & al 2014). Intimement associée au concept de traumatisme – dans sa forme contemporaine de *PTSD* – la résilience devient l’angle d’attaque des savants cherchant à comprendre l’impact du malheur sur le quotidien des individus (Tisseron 2017).

Face à un tel succès dans le milieu scientifique, rapidement, la notion excède son champ d’investigation originel. Elle ne se contente plus de désigner une sorte de disposition à degrés variables face à des situations potentiellement traumatisantes, mais s’élargit : la voici maintenant considérée comme une « attitude face à la contingence » (Marquis 2018b), c’est-à-dire comme une réponse possible de la part de l’individu au malheur qu’il rencontre. S’engouffrant dans le sillage d’une démocratisation de la notion de traumatisme, la résilience – elle aussi – devient plus facilement attribuée ; pour pouvoir en être (du moins, théoriquement), il suffit alors d’être considéré comme ayant été confronté à un évènement jugé traumatisant.

Et c’est par cette entrée que le concept s’introduit dans le monde du DP. Dans cette littérature, sur la question du malheur et du traumatisme, le concept de résilience est étroitement articulé aux termes « d’*empowerment*, de sentiment de cohérence et de *coping* » (Michallet 2010 : 14). Ainsi, la résilience évolue en cette « capacité à réussir, à vivre et à se développer positivement, de manière socialement acceptable en dépit du stress ou d’une adversité qui comporte normalement le risque grave d’une issue négative » (Cyrulnik 2002 : 8) ; ou encore, cette « reprise d’un type de développement après une agonie psychique » (Cyrulnik 2004 : 44). Bref, la résilience, devient tout

à la fois une attitude, une capacité et un mouvement qui peuvent être, au fond, synthétisés dans un seul mot : celui du rebond.

2.3.2. *La rhétorique du rebond et celle de l' « enemy within »*

Pour advenir, un tel rebond se doit cependant de rencontrer trois caractéristiques.

Premièrement, pour qu'il puisse y avoir rebond, il faut d'abord qu'il y ait eu chute. C'est donc par l'expérience d'une souffrance – liée, presque systématiquement, à un traumatisme – que l'on s'engage dans le DP et sur la voie de la résilience. De fait, dans cet univers, la souffrance n'a pas nécessairement besoin d'être objectivée par la science psychiatrique ; elle se doit juste d'être perçue comme une brèche, une fracture, un *hiatus* dans le continuum du quotidien. Advient alors la chute : l'expérience du malheur, envisagés comme une expérience suffisamment perturbante pour être considérée comme une perte de points de repère. A posteriori, une telle expérience sera associée au fond, au seuil du supportable. De ce fond, par l'exercice de pratiques de DP, on pourra alors se relever, rebondir. Ainsi, une souffrance initiale – c'est-à-dire perçue comme telle par l'individu s'engageant dans le DP – est donc obligatoire pour entamer le processus de résilience menant à la qualification de soi comme résilient.

Deuxièmement, ce rebond, il faut le faire selon un modèle psychocentrique. Dans le discours du DP, en effet, il ne s'agit pas de se « trouver des excuses » ; il ne s'agit pas non plus de reporter la responsabilité de sa chute et de ses éventuels torts sur quelqu'un d'autre que soi. Comme le pointe à juste titre Ehrenberg, un des principes normatifs majeurs de nos sociétés est bien celui de « l'autonomie comme condition » (2015). En conséquence, bien que la source du malheur puisse être initialement attribuée à une cause extérieure, sa résolution, quant à elle, se doit d'être envisagée de l'intérieur. C'est ce que Joe Williams, un Aborigène de Redfern ayant récemment publié un livre de DP sur la question (2018), appelle judicieusement *Defying The Enemy Within*, ou « combattre l'ennemi intérieur⁷³ ». Le traumatisme, ainsi intériorisé, personnifié, se doit alors d'être exorcisé par un véritable travail sur soi ; c'est par la pratique d'exercices d'introspection et de réflexivité – pouvant passer par le discours ou même une attention spécifique au corps – que ce travail s'accomplit ; c'est par l'engagement dans ce combat de soi à soi – de ses faiblesses, de ses dispositions, de ses addictions – que l'individu démontre ses capacités de résilience.

Enfin, troisièmement, ce processus se doit d'advenir en suivant une certaine courbure

⁷³ C'était déjà lui – cet « ennemi intérieur » – que Freud ciblait dans la refonte de sa deuxième topique : « ce qui fait peur, c'est bel et bien un ennemi intérieur » (Freud [1919] 1984b : 247).

ascensionnelle. C'est en procédant au dépassement perpétuel de soi-même, en rendant caduque une précédente version de son individualité, que le développement se réalise (Torrance 1994), que la résilience s'opérationnalise. Il s'agit de rebondir et donc d'effectuer un mouvement (psychologique) de l'ordre de l'ascension ; de *re-monter*, de tendre vers son « idéal de potentiel caché » (Ehrenberg 2018), de tendre vers un lieu (toujours psychologique) où le soi est considéré comme une meilleure version de lui-même. Pour ce faire, il est nécessaire de travailler à voir les choses selon un angle incessamment optimiste. Le développement, et par conséquent la capacité de l'individu à être ou non résilient, ne pourra se faire que dans cette direction. Ainsi, c'est par la mise en place d'une certaine attitude – cherchant, par homologie, à combiner mouvement d'élévation et optimisme – que la résilience pourra advenir ; c'est en suivant cette asymptote d'hyperbole que l'on rebondira peu à peu.

2.3.3. *Le soi comme projet*

Suivant ce qui vient d'être dit, et plus prosaïquement, selon sa dénomination, le développement personnel se présente bien comme un corpus de pratiques qui vise le soi. Pour l'individu engagé dans le DP, pour celui qui cherche à rebondir, le soi – composé du corps, de l'âme et de l'esprit – se transforme en un objet d'analyse et de perfectionnement ; il devient un *projet*. En cela, le discours du DP n'est pas sans lien de parenté avec ce que Luc Boltanski et Eve Chiapello ont nommé « le nouvel esprit du capitalisme » (2012). Dans cet ouvrage volumineux, s'inscrivant dans la droite ligne des travaux réalisés par Max Weber sur la question du capitalisme (2014), les deux auteurs cherchent à circonscrire et quadriller les logiques motivationnelles à la genèse de l'engagement des individus dans le système capitaliste contemporain. Défendant la thèse qui consiste à poser que ce système, dans son essence, est éminemment absurde (Boltanski & Chiapello 2012 : 40), les auteurs cherchent alors à cerner le cadre normatif (ses formes, ses valeurs, ses références et son langage) permettant de doter ce système d'un « esprit », c'est-à-dire d'un « ensemble de croyances associées à l'ordre capitaliste qui contribuent à justifier cet ordre et à soutenir, en les légitimant, les modes d'actions et les dispositions qui sont cohérents avec lui » (*Ibid.* : 45). Autrement dit, pour ces derniers, « l'esprit du capitalisme », c'est « *l'idéologie qui justifie l'engagement dans le capitalisme* » (*Ibid.* : 41).

A travers leur analyse, Boltanski & Chiapello montrent comment un « deuxième esprit du capitalisme » datant des années 1960 se fait peu à peu remplacer par un « troisième esprit »⁷⁴ au début des années 1990 et ce, par une absorption de la critique à l'encontre du système (datant de mai 68, principalement) par le système lui-même menant à une reconfiguration importante des

⁷⁴ Le « premier esprit » étant celui à la genèse de la mise en place du système et dont Weber a brillamment rendu compte dans son ouvrage *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (2014).

valeurs d'autonomie, de sécurité et de bien commun à la base de l'esprit précédent. Cherchant alors à définir les contours de ce nouvel esprit, les auteurs – reprenant un modèle d'analyse pragmatique issu d'un ouvrage plus ancien (voir Boltanski et Thevenot 2008) – confectionnent ce qu'ils intitulent la « cité par projet » en se basant notamment sur l'analyse rigoureuse du contenu idéologique de divers manuels de *management*. Dans cette nouvelle cité – sorte d'univers idéal-typique chimérique permettant de faire saillir certaines caractéristiques de notre monde bien réel –, ce sont les logiques du *projet* et du *réseau* qui prédominent. Celles-ci sont omniprésentes et cristallisent l'essence de ce nouveau paramétrage du monde, devenu « flexible [et] constitué de projets multiples menés par des personnes autonomes » (Boltanski & Chiapello 2012 : 154). Dans cette cité, « la convivialité, l'ouverture aux autres et aux nouveautés, la disponibilité, la créativité, l'intuition visionnaire, la sensibilité aux différences, l'écoute par rapport au vécu et l'accueil des expériences multiples, l'attrait pour l'informel et la recherche de contacts interpersonnels [...] » (*Ibid.* : 162) sont autant de valeurs idéologiques que l'on retrouve dans le monde du travail mais également dans les autres sphères de la société. L'époque, s'appuyant notamment sur la littérature du DP (*Ibid.* : 253) se tourne alors « vers ce que l'on appelle de plus en plus souvent le “savoir-être”, par opposition au “savoir” et au “savoir-faire” » (*Ibid.* : 163). Ainsi, « les nouveaux dispositifs [composant la société], qui réclament un engagement plus complet et qui prennent appui sur une ergonomie plus sophistiquée, intégrant les apports de la psychologie postbéhavioriste et des sciences cognitives, précisément, d'une certaine façon, parce qu'ils sont plus humains, pénètrent aussi plus profondément dans l'intériorité des personnes, dont on attend qu'elles se “donnent” [...] » (*Ibid.* : 164). Cela étant, et dans ce nouveau contexte, « le développement de soi-même [devient] le projet personnel à long terme qui sous-tend tous les autres » (*Ibid.* : 182) ; la figure du « coach » de vie émerge⁷⁵ et « chacun en tant qu'il est producteur de lui-même, [devient] responsable de son corps, de son image, de son succès, de son destin » (*Ibid.* : 253).

On le voit, le discours du DP, d'une part, participe à l'émergence de ce « nouvel esprit du capitalisme » (*Ibid.* : 253) et d'autre part, par effet rétroactif, s'acclimate parfaitement de ce dernier, une fois celui-ci mis en place. Sans doute le rôle joué par le DP dans l'émergence de ce nouvel esprit n'est-il pas sans rapport dans la production des auteurs, s'inspirant des travaux de Foucault, du « modèle du pouvoir » (Marquis 2014). En conséquence, sans doute y a-t-il beaucoup à dire, à critiquer dans le discours du DP. Mais notre objectif étant tout autre, nous laissons le soin à d'autres de traiter (de) cette question. Car, dans le cadre de ce travail, ce que ce petit détour par l'analyse de Boltanski & Chiapello permet de mettre en avant, c'est surtout le fait que le discours du DP est en

⁷⁵ Sur cette question en particulier – celle de la figure du coach – voir également Gori & Le Coz 2006.

adéquation, en affinité avec certaines qualités du système capitaliste néolibéral des sociétés occidentales ; qu'il en est, quelque part, l'un des fils les plus éminents. Or, ce libéralisme (dont la société australienne contemporaine est notamment imprégnée), tend à redéfinir, ces dernières années, le cadre dans lequel les individus pensent les inégalités socio-économiques dont ils font l'expérience quotidienne (Stratton 2011 ; Povinelli 2002) ; ce libéralisme – de style *néo* – structure ainsi les échanges et les débats ayant cours dans la société civile ; il redéfinit les règles du jeu démocratique, notamment en instaurant l'individualisme comme valeur suprême. Dans ce cadre particulier, l'autonomie devient la condition pour l'action (Ehrenberg 2015) et, face à la contingence du monde, c'est donc la responsabilité individuelle qui est, avant toute autre chose, engagée. Ainsi, les logiques à la base de la rhétorique du DP (logique d'accroissement, de bien-être ; logique psychocentrique, logique du travail de soi, logique d'autonomie, etc.) trouvent un écho important avec l'esprit du temps puisqu'elles se retrouvent à la base du carcan normatif de ce nouvel esprit du système capitaliste. Dès lors, il n'est pas étonnant de voir les pratiques du DP exploser en nombres ces dernières années (Marquis 2014, 2018 ; Requilé 2008), le soi étant devenu *le* projet de l'individu évoluant dans le monde occidental contemporain. Dans ce cadre, le jeu de langage du DP permet d'établir une connexion importante entre la souffrance traumatique expérimentée par l'individu et la recherche de suppression de cette souffrance ; éradiquer cette dernière, dès lors, cela passe dorénavant par un développement de soi-même, par un travail intérieur.

2.4. Conclusion

L'objectif de ce chapitre était de décortiquer certains fléchissements de l'histoire du DP afin d'en distinguer plusieurs éléments – pertinents pour notre analyse – de son jeu de langage (le psychocentrisme hérité de la psychanalyse ; les différentes composantes de sa rhétorique : épanouissement, accroissement et soulagement d'une souffrance ; le nécessaire travail de soi ; l'idée de potentiel caché ; la quête spirituelle et le processus d'individuation ; le rebond ; la notion de résilience et ses liens avec celle de traumatisme ; etc.). Comme pour le chapitre précédent, il s'agissait de proposer une fresque de son discours et ce, afin de laisser transparaître les formes de vies qui peuvent lui être associées. Il avait également pour objectif de démontrer et d'explicitier l'attractivité d'un tel discours. Car, à n'en pas douter, le DP séduit. Et, de l'autre côté du globe, là où une souffrance vieille de plus de deux cents ans cherche à se dire et se cherche des solutions, le DP séduit d'autant plus. En effet, pour certains Aborigènes de Sydney, ce jeu de langage est une aubaine, une occasion de lutter contre le traumatisme ; c'est une base sur laquelle on va venir s'appuyer pour mettre au point certains dispositifs thérapeutiques censés offrir à l'indicible – la souffrance – un sens, justement (voir Tasia 2018). Reste maintenant à savoir ce qui compose cette

souffrance ; reste à délimiter les contours des éléments discursifs mobilisés par ces individus pour exprimer leur malaise. Pour ce faire, et conformément aux discours du traumatisme et celui du DP, c'est dans le passé du continent australien qu'il va nous falloir plonger pour les trouver ; c'est là, quelque part dans la brisure, dans le *hiatus* du continuum temporel, que se trouvent les références au traumatisme proprement aborigène. Et c'est vers l'étude de ces éléments que nous nous tournons maintenant.

3. En passant par le jeu de langage de l'aboriginalité

3.1. Introduction

Nous venons de voir, à travers les analyses proposées dans les deux précédents chapitres, à quel point le jeu de langage du traumatisme, couplé à celui du DP, permet, partout dans le monde, à des individus de s'approprier leur sort et donner du sens à leurs actions et leurs malheurs. Mais, parce que jusqu'ici ce propos est resté général, nous ne sommes pas encore parvenus à saisir *de quoi* cette souffrance pouvait être faite ; de quels éléments celle-ci était potentiellement constituée *en propre*. Pour le dire autrement, ce que nous sommes parvenus à dégager jusqu'ici, c'est un canevas discursif, une sorte de patron narratif, de schéma langagier pouvant être décliné et coloré de différentes manières en fonction d'éléments hétérogènes à la logique interne de son discours. Mais de ces éléments-là, nous n'avons encore rien dit (ou presque). Or, comme nous allons le voir – et comme nous l'avons déjà évoqué dans l'analyse de la scène introductive –, dans le cas des membres du *Gamarada* (comme dans beaucoup d'autres cas d'ailleurs), c'est dans l'histoire principalement que de tels éléments sont à rechercher. Car le traumatisme, même démocratisé, se doit de s'inscrire dans le flux événementiel du quotidien, se raccrocher au fil d'un vécu géographiquement, historiquement et culturellement situé pour pouvoir se mettre à exister. Assurément, pour prendre vie, le jeu de langage du traumatisme a besoin d'être nourri ; il se doit de subir un apport externe en *contenus sémantiques*, sans lesquels, bien évidemment, sa rhétorique resterait creuse, vide, sans écho sensé.

Par conséquent, ce que nous voudrions réaliser dans ce chapitre, c'est une mise en lumière des divers éléments langagiers qui permettent aux Aborigènes de Redfern d'avoir recours aux jeux de langage du traumatisme et du DP ; c'est une exhumation des contenus sémantiques – propres à ce cas particulier – qui viennent se plaquer, s'agglomérer aux structures narratives du traumatisme et du DP, permettant à ces derniers d'être conjugués d'une manière propre à la spécificité des Aborigènes de Redfern. Plus prosaïquement, ce que l'on voudrait faire, c'est révéler les quelques éléments de langage fondamentaux (car récurrents et omniprésents) – tirés de l'histoire du continent – qui autorisent ces individus à *mettre en mot* leurs souffrances. Pour ce faire, nous allons fouiller une partie de l'histoire passée du continent, car c'est en elle que la mémoire collective contemporaine puise pour se penser⁷⁶. Nous allons également fouiller le présent de celui-ci car, c'est également en lui que s'enracinent certains fils de cette même mémoire. Ceci, nous n'allons pas le faire – une nouvelle fois – pour en proposer une lecture critique, mais bien pour nous permettre

⁷⁶ Comme le dit très bien Rosita Henry : « Les représentations historiques sont ancrées dans l'expérience partagée des événements qu'en ont les individus » (2014 : 24 n. t.).

de les disposer devant nous et ainsi en confectionner une représentation, un tableau. Ce que l'on cherche à faire, c'est brosser l'esquisse des fondements de ces histoires orales (celles que l'on retrouve au centre du cercle du *Gamarada*) en explorant certains événements de l'histoire du pays ; c'est saisir la mécanique interne du moteur que forme le croisement de ces divers jeux de langage pour en comprendre le sens et l'usage. Par conséquent, il ne s'agira pas ici de juger ou de jauger de la véracité *historique* de ces événements. Il ne sera pas non plus question d'en offrir une lecture particulièrement fouillée, érudite et critique – d'autres s'en étant chargé avant nous⁷⁷. Plutôt, il importerait de nous offrir les moyens de situer les propos des membres du *Gamarada* en ayant parcouru en amont de ceux-ci, les sujets auxquels se réfèrent ces propos – parfois implicitement – et ce, dans le simple but de chercher à comprendre le sens pragmatique de leurs usages.

Pour ce faire, nous allons explorer certains éléments pertinents à la base de ce que nous avons appelé le jeu de langage de l'aboriginalité. Celui-ci se situe au croisement de l'histoire interraciale de l'Australie, de pratiques et de références historico-mémorielles propres aux Aborigènes, ainsi que d'une déclaration de souffrance, d'injustice, d'inégalité découlant du processus colonial. En cela, ce jeu de langage se situe au bord de celui du traumatisme : il frôle sa rhétorique et s'exprime assez souvent au travers de sa syntaxe spécifique. Il lui arrive également d'effleurer celui du DP et ce, notamment au travers de l'emploi des notions de résilience et de besoin thérapeutique. Mais pour saisir la spécificité de ce discours-ci – celui de l'aboriginalité – nous commencerons par revenir sur l'évènement qui en est sans doute le plus déterminant : la colonisation du continent australien par la Couronne Britannique. Dans le prolongement de ceci, nous nous intéresserons au phénomène de la Génération Volée (*Stolen Generation*) car ce dernier est, pour la plupart des Aborigènes de Sydney, comme pour le discours officiel, le symbole fort des séquelles passées et des dégâts présents engendrés par la colonisation. Enfin, nous chercherons à comprendre comment cette histoire rencontre plus spécifiquement le discours du traumatisme en revenant sur la notion de traumatisme intergénérationnel, propre à la communauté aborigène. Pour ce faire, nous puiserons également dans quelques observations choisies de l'enquêteur, réalisées lors de son séjour en Australie. Ce que l'on voudrait réaliser, dès lors, c'est une exploration du jeu de langage spécifique de l'aboriginalité, au moyen d'un voyage dans le temps se conjuguant à la problématique du traumatisme.

Par l'analyse qu'il se propose d'entamer, ce chapitre sera donc, dans son contenu, quelque peu

⁷⁷ Voir, entre autres, les analyses de l'anthropologue Gillian Cowlishaw sur ces questions (2003, 2004, 2006, 2009, 2010, 2011a, 2011b, 2012 ; Cowlishaw & Morris 1997 ; Lea, Kowal & Cowlishaw 2006) qui apparaissent à l'enquêteur particulièrement pertinentes, rigoureuses et subtiles.

différent des deux précédents. Maintenant que le gros du travail archéologique concernant le traumatisme et le DP a été réalisé, il importe d'effectuer un pas en avant et de nous rapprocher de notre étude de cas. Dès lors, il nous faut resserrer quelque peu notre focale analytique dans le but de nous approcher, peu à peu – par ce détour obligé qu'est celui de l'histoire du continent australien –, de Sydney, de Redfern et du *Gamarada*. Parvenus là, nous serons enfin épistémologiquement outillés pour comprendre le fonctionnement de ce groupe de parole indigène. Nous pourrions alors laisser de côté notre casquette d'archéologue des savoirs et enfiler celle (qui nous va mieux) d'ethnographe.

3.2. *Passé (dé)composé : de l'Australie contemporaine à l'Australie coloniale*

3.2.1. L'histoire australienne : une guerre des idées

Il n'est pas simple de se plonger dans l'histoire coloniale de l'Australie tant, de l'aveu même de certains historiens, le sujet est sensible d'un point de vue *politique* (voir Attwood 2005). Pourtant, c'est en elle que commence la rhétorique propre au jeu de langage de l'aboriginalité qui nous intéresse ici. En effet, que l'on se situe d'un ou de l'autre bord de ce que certains ont intitulé « la guerre de l'histoire » (*The History War*) (Macintyre & Clark 2005), l'Australie contemporaine s'est construite soit grâce à la sueur de ses colons téméraires et au sang versé par ses courageux soldats (Windschuttle 2005), soit sur le dos et dans le sang des Aborigènes massacrés (Robinson & York 1977). Et si c'est la deuxième option qui paraît l'emporter d'un point de vue scientifique et historique (voir notamment Reece 1974 ; Reynolds 1979), ce qui est sûr, c'est que l'Australie, comme toute autre nation d'ailleurs, eut besoin d'un récit historique cohérent pour pouvoir s'ériger en tant que nation : comme le déclare à juste titre Bain Attwood, « les récits historiques sont essentiels aux nations car ces dernières ne sont ni anciennes ni éternelles, mais bien nouvelles à l'échelle de l'histoire ; elles sont inventées là où elle n'existaient pas encore. Le rôle premier de l'histoire est [donc] d'octroyer une légitimité morale à un phénomène révolutionnaire » (Attwood 2005 : 13 n. t.). Raconter l'histoire des origines d'un pays, c'est en poser les fondamentaux ; c'est en établir la thèse initiale, primaire, celle sur laquelle reposera le reste des récits à venir.

Ce besoin de légitimité historique ne s'efface cependant pas une fois la nation officiellement établie : la fragilité du mythe initial, combinée à la dimension fluctuante au cours du temps de la société, rend ce besoin perpétuellement renouvelable. Les enjeux politiques se jouant sans cesse dans l'espace public, les forces dirigeantes d'un pays se doivent de continuer à s'appuyer sur un récit historique – une histoire – pour asseoir leur légitimité exécutive et morale. Dans le cas de l'Australie,

c'est – entre autres – l'histoire coloniale qui fait office de récit fondamental⁷⁸. Aussi, sa narration est-elle particulièrement sensible. Cela est d'autant plus vrai que la genèse de la version contemporaine de l'Australie n'a pu voir le jour qu'à la seule condition d'effacer une version plus ancienne de cette dernière : celle appartenant aux Aborigènes. Face à ce paradoxe gênant, les gouvernements australiens de ces dernières décennies adoptent des stratégies différentes : certains, d'inspiration travailliste, cherchent à renforcer le processus de réconciliation entamé à la fin des années 1990 (voir Bretherton & Mellor 2006) ; d'autres, d'inspiration libérale, préfèrent nier l'existence de la problématique⁷⁹.

Quoi qu'il en soit, depuis les années 1970, une série de travaux issus principalement du domaine de l'histoire sociale et culturelle du pays, tend à mettre en avant la violence du processus colonial à laquelle les Aborigènes de cette époque ont dû faire face (Attwood & Foster 2003). Ces travaux décortiquent ainsi dans le détail, les méthodes d'action des colons qui, s'établissant sur les côtes de l'Australie dès 1788, durent se confronter aux populations indigènes déjà présentes sur le territoire pour en obtenir le gain : exterminations de masse, massacres organisés, assassinats plus isolés, réduction en esclavages de ces derniers, déni de la possession des terres (menant à la déclaration d'un *terra nullius* général⁸⁰), etc. ; les déboires de la « guerre des frontières » (*frontier war*) furent nombreux (Moses 2012). Peu à peu, ce corpus de récit, remettant en cause la narration initiale sur laquelle s'était fondée l'Australie contemporaine – glorifiant le travail et la bravoure des colons –, gagna en ampleur, engendrant d'autres travaux sur la question. Les communautés aborigènes du pays, s'emparant sporadiquement de ces recherches – dans une optique militante ou de manière plus privée – commencèrent à élever la voix, pour réclamer des réparations et des excuses pour tous ces massacres commis par le passé sur leurs ancêtres (Cowlshaw 2006). Mais ce n'est qu'à partir des années 1990 que la problématique devint réellement brûlante. Trois événements majeurs placèrent définitivement le débat sur la place publique : il y eut d'abord, en 1991, le rapport de la *Royal Commission into Aboriginal Deaths in Custody*, dévoilant les atrocités (tortures, malnutrition, manque d'hygiène, morts par négligence de la part des forces de l'ordre ou par coup donnés par ces dernières, etc.) subies par les Aborigènes en prison⁸¹ ; ensuite, en 1993, il

⁷⁸ D'autres événements, comme par exemple la bataille de Gallipoli ayant opposées, durant la Première Guerre mondiale, les forces armées australiennes et néo-zélandaises à l'armée ottomane de Mustafa Kemal Pacha, est également un élément important du récit historique menant à la formation des valeurs de l'Australie contemporaine (voir Inglis 1970).

⁷⁹ Dans un discours datant du 18 novembre 1996, John Howard, alors Premier Ministre, a déclaré ceci à propos de cette guerre des histoires : « un des développements les plus insidieux de la vie politique australienne depuis environ une décennie a été l'effort pour réécrire l'histoire du pays au service d'une cause politique partisane » (tiré de Préaud 2014 : 25).

⁸⁰ Voir Le Cam 2011 ; Norman 2015.

⁸¹ Voir : <http://www.austlii.edu.au/au/other/IndigLRes/rciadic/>

y eut le *Mabo High Court decision on native title* qui trancha en faveur d'Eddie Mabo⁸² – un Aborigène réclamant le droit de propriété sur la terre de ses ancêtres –, qui annula de ce fait la fiction juridique du *terra nullius* et donna naissance au très célèbre *Native Title Act* datant de la même année⁸³ ; enfin, dans un rapport de 524 pages intitulé *Bringing Them Home* (BTH), commandité par la *Human Rights and Equal Opportunity Commission* et dirigée par Michael Lavarch – procureur général de l'Australie durant cette période et membre du parti travailliste –, le lien entre les méfaits de la colonisation et la situation actuelle des Aborigènes (situation catastrophique, tant sur le plan de la santé mentale et physique, que sur les aspects socio-économiques, voir AIHW 2015) fut officiellement établi. C'est en effet par le biais de l'étude de cas de ladite Génération Volée (*Stolen Generation*), ces enfants aborigènes – principalement métisses – arrachés à leurs familles respectives dans le but d'être « acculturés », que le lien entre le présent et le passé colonial apparut, pour la première fois, comme une évidence. Comme le note Gillian Cowlishaw : « les révélations contenues dans ces travaux choquèrent lourdement et déstabilisèrent l'orthodoxie établie qui caractérisait l'établissement de l'Australie comme fruit du courage et de l'initiative [de ses colons] » (2006 : 184 n. t.).

Cette série de travaux et de révélations se diffusa peu à peu dans la communauté aborigène urbaine de tout le pays (*Ibid.*). A la suite de ceux-ci, le récit historique de la fondation de l'Australie contemporaine fut violemment secoué. Les Aborigènes pouvaient maintenant contester l'épisode colonial de manière légitime (en s'appuyant sur ces dernières traces écrites) et ainsi proposer une version alternative au mythe de la fondation de l'Australie. Dorénavant, la colonisation serait perçue non plus comme un moment d'expression de courage et d'initiative, mais plutôt comme une période de profonde destruction (sociale et culturelle), source de traumatisme.

3.2.2. *Un (tout petit) peu d'histoire, donc*

Dans cette version corrigée du récit, la colonisation est donc envisagée comme un rapport de force inégal entre les Aborigènes et les colons anglais. Les Aborigènes y sont considérés comme les « Premiers Hommes » du continent ayant vécu pendant plus de 60 000 ans sur ce territoire gigantesque (Berndt & Berndt 1965 ; Elkin 1986).

Le processus colonial proprement dit y débute en deux temps : d'abord, le 29 avril 1770 avec l'explorateur britannique James Cook (encore très célèbre en Australie aujourd'hui) qui découvre les terres australes ; et puis le 18 janvier 1788 avec le capitaine Arthur Phillip qui les conquiert. Ce

⁸² Voir : http://www.austlii.edu.au/cgi-bin/sinodisp/au/cases/cth/high_ct/175clr1.html?stem=0&synonyms=0&query=title+%28+%22mabo%22+%29

⁸³ Voir : http://www8.austlii.edu.au/cgi-bin/viewdb/au/legis/cth/consol_act/nta1993147/

dernier, arrivé à Botany Bay – située au sud-est de l’actuel centre-ville de Sydney –, décide finalement de se déplacer jusqu’à un autre endroit (faute de nourriture) et c’est ainsi qu’avec ces hommes, il débarque à Sydney le 26 janvier 1788 – jour qui fut choisi comme *Australian Day*, en commémoration de cet évènement fondateur et rebaptisé, par les communautés aborigènes du pays, *Survival Day* ou *Invasion Day*.

Pour les Aborigènes, la venue du capitaine Phillip n’est pas une bonne nouvelle. C’est à cette époque que les Lumières nappent de leur rayonnement la pensée scientifique naissante du moment ; les idées de progrès, de classement, d’objectivité infusent le champ scientifique. Les Aborigènes, chasseurs-cueilleurs nomades, apparaissent très vite comme des êtres inférieurs, voire carrément primitifs (Le Cam 2011 : 69). A leur contact, certains biologistes de l’époque pensent même avoir enfin trouvé le fameux chaînon manquant entre l’homme et le singe.

Quoi qu’il en soit, la nouvelle colonie britannique se développe à coups d’injection de forçats et de bagnards. Très tôt, en effet, l’Australie, malgré toutes ses promesses, est reléguée au rang de prison à ciel ouvert. Des milliers de prisonniers sont envoyés au bout du monde pour purger leurs peines. Et si les maladies infectieuses importées par les premiers colons – telles que la variole – avaient déjà décimé la moitié de la population indigène de la région de Sydney, le processus de colonisation en tant que tel – c’est à-dire la mise en place organisée de la prise de pouvoir du territoire convoité par la Couronne – s’est chargé de détruire presque totalement le monde des Aborigènes. Petit à petit, les bagnards s’installent et leur population croît. Inspirée par les idées de Locke sur le lien entre travail, terre et possession arguant que « tout ce qu’un Homme Laboure, Plante, Améliore, Cultive, tout ce dont il utilise le produit, est sa Propriété » (Locke [1690] 2012 chap 5 § 32), la Couronne anglaise décrète très vite l’Australie comme *terra nullius*, c’est-à-dire comme une terre n’appartenant à personne, puisque les Aborigènes, ces êtres « éloignés de la brute que d’un degré » (cité dans Le Cam 2011) ne semblent jamais avoir exploité le sol, ni construit aucune bâtisse. Aucun traité n’est négocié (à la grande différence de ce qui s’est passé avec les Maoris de Nouvelle-Zélande) ; les cultures aborigènes, entretenant pourtant des rapports serrés et complexes avec le territoire et l’environnement⁸⁴ sont tout simplement niées.

Pendant près d’un siècle, les Aborigènes sont exploités, tués et décimés afin de permettre à l’Australie de se développer. D’une population avoisinant les 750 000 individus avant l’arrivée des colons, les Aborigènes ne sont plus que 60 000 au crépuscule du XIX^e siècle (Le Cam 2011). A cette même époque, et à la suite de la parution en 1859 du livre *De l’origine des espèces* de Charles

⁸⁴ Voir Dussart 2000, Poirier 2005 ; Glowczewski 1991.

Darwin, le darwinisme social étouffe les maigres contestations et autres remords que les colons auraient pu développer vis-à-vis des Aborigènes. Ce paradigme justifie en effet la domination d'une race au détriment d'une autre sous prétexte que cette dernière a fait son temps.

Lors de la conquête de *l'outback* et du *bush* – ce désert australien immense qui recouvre l'entièreté de l'intérieur du pays – (autour de 1860) plusieurs missions et réserves sont néanmoins créées afin d'enrayer quelque peu le processus de désintégration du peuple aborigène, processus qui par bien des égards, échappe au contrôle du pouvoir local (voir *Ibid.*). Le rôle de ces missions est triple : (a) acculturer les « sauvages » afin de leur faire oublier leurs croyances barbares, (b) leur offrir les joies de la culture civilisée et (c) créer une main d'œuvre destinée à exploiter ces lopins de terres difficiles.

Mais, au tournant du XX^e siècle, le spectre du darwinisme social, combiné à la convoitise de l'Etat qui voit dorénavant ces terres reculées devenir particulièrement rentables, pose le cadre législatif de ce qui reste aujourd'hui encore, l'un des drames humains les plus sous-estimés dans le monde : l'extermination des Aborigènes par l'enlèvement des enfants métis (*half-casts*) à leurs familles. Par un jeu juridique vicieux consistant à mettre sous la tutelle de l'Etat tout enfant métis dans le but de le préserver d'une vie de vagabond ou de fille de joie – à laquelle, semble-t-il, ils étaient destinés –, l'Etat s'accapare le droit de disposer légalement comme bon lui semble de ces individus. Tout enfant aborigène devient en effet *ward of the state*, c'est-à-dire pupille de l'Etat. Ce faisant, en 1915, Auber Octavius Neville qui prend alors la tête du Ministère des Aborigènes, décrète que « les Aborigènes de “sang pur” seraient tenus à l'écart des Blancs, pour leur permettre de s'éteindre peu à peu – en accord avec les lois des darwinistes. De leur côté, les demi-sang et toute autre concoction mixte devait être absorbée dans la communauté blanche par le biais du mariage » (*Ibid.* : 142).

Pour ce faire, il faut procéder en deux temps : d'abord arracher les enfants métis à leur famille respective pour ensuite les placer dans des sortes de pensionnats de l'Etat où ils vont être éduqués de façon à devenir des domestiques. Dans ces instituts, les Aborigènes subissent des sévices moraux, psychologiques, physiques et sexuels horribles. Cette politique perdure dans plusieurs états (notamment celui du Queensland) jusque dans les années 70. Ce sont ces enfants, maintenant devenus adultes et morts pour la plupart, que l'on qualifie aujourd'hui de Génération Volée.

3.2.3. *La colonisation : une destruction source de traumatisme*

Dans la littérature socio-anthropologique et historique contemporaine, les Aborigènes sont ainsi reconnus comme les *victimes d'un traumatisme profond engendré par la perte de repères culturels, la destruction*

des systèmes sociaux traditionnels et les violences psychologiques et physiques liées au processus colonial (Atkinson 2002 ; voir Henry 2014 : 23) Au fil du temps, comme la situation (socio-économique et psychologique) des Aborigènes ne s'est pas améliorée – loin s'en faut (voir AIHW 2015) – le jeu de langage du traumatisme a continué de se déployer dans toutes les analyses politiques, scientifiques, publiques et profanes du pays. C'est en effet par le recours à sa syntaxe que les inégalités socio-économiques qui touchent particulièrement les Aborigènes sont commentées et expliquées (Atkinson 2002 ; Kowal 2015 ; Burbank 2011). Ainsi, avec moins de 3% de la population australienne⁸⁵, une destruction systématique de toutes les structures sociales et de tous les réseaux sociaux traditionnels depuis 1788 et une extermination stratégique de leurs membres sur plus de 230 ans (Gigliotti 2003 ; Moses 2012 ; van Krieken 1999), les Aborigènes contemporains finissent nécessairement défavorisés : pauvreté importante, dépression, alcoolisme, addictions, problèmes de santé (physique et mentale) multiples et considérables, nombre d'enfants placés par le juge démesuré, taux d'incarcération extrêmement élevé, espérance de vie plus basse que la moyenne nationale, taux de mortalité bien plus haut que cette même moyenne, taux de suicide parmi les plus élevés du monde, etc. font de ce peuple l'un des plus fragiles de la planète (voir AIHW 2015). Souffrant des traces laissées par le processus colonial, se prolongeant dans les inégalités engendrées par le néolibéralisme (Povinelli 2002 ; Stratton 2011), les Aborigènes subissent aujourd'hui encore le poids et le legs de ce passé colonial. Les voici enlisés dans le marécage dévastateur du « traumatisme intergénérationnel » (Atkinson 2002) ; les voici condamnés à devoir lutter contre ce dernier, tenter de briser le cercle de reproduction qu'il engendre en imaginant des solutions efficaces contre ses effets collatéraux⁸⁶.

3.2.4. *Le cas de la Génération Volée : un symbole*

Un cas historique en particulier cristallise autour de lui les différentes facettes de ce discours. Ce cas, c'est celui, déjà mentionné, de la Génération Volée. Pour les Aborigènes du pays, cet épisode particulièrement cruel de l'histoire coloniale, fait office de symbole (voir, notamment, Seran 2015) : c'est effectivement celui-ci que l'on mentionne volontiers, tant dans l'espace public que dans des cercles plus privés, pour mettre en avant l'évidence d'un lien causal entre le passé (colonial)

⁸⁵ Selon l'*Australian Bureau of Statistics* (ABS), en 2016, la population indigène d'Australie avoisinait les 650 000 individus et représentait un peu moins de 3% de la population totale. Parmi ces individus, 33% étaient concentrés dans le *New South Wales* et 79% vivaient en ville. Sydney, avec presque 5 millions d'habitants au total, concentrait la plus large population aborigène du continent australien (environ 70 150 individus).

⁸⁶ Si cette version « revue et corrigée » de l'histoire fait consensus tant dans la sphère publique que parmi la grande majorité des chercheurs traitant de la question, certains – sans jamais toutefois remettre en question ce lien causal entre la colonisation et la situation présente des Aborigènes – tentent cependant de l'atténuer au profit d'une mise en avant d'un autre, plus contemporain. C'est notamment le cas de l'Aborigène Noel Pearson qui tend à atténuer la causalité de ce « poids de l'histoire » sur les problèmes sociaux actuels des Aborigènes au profit d'explications qui relèveraient plus de stratégies politiques des gouvernants récents (Pearson 2000 : 146).

et la situation actuelle des Aborigènes. Autour de son récit, les enjeux liés à la mémoire collective et aux rapports que celle-ci entretient avec le présent sont nombreux : rapports interraciaux particulièrement problématiques (voir Cowlshaw 2004 ; Cowlshaw & Morris 1997), racisme sous-jacent de la société australienne contemporaine, inégalités des chances, etc. De plus, la rhétorique du traumatisme transperce de part en part son fil narratif (voir Murphy 2011).

Exposé au grand public en 1997 via un rapport de la *Human Rights and Equal Opportunity Commission* intitulé *Bringing Them Home* (BTH), le scandale de la Génération Volée n'en finit pas d'enflammer la « guerre de l'histoire »⁸⁷. S'inscrivant dans le sillon d'un mouvement (académique) visant à rendre l'approche historique plus démocratique, plus affective, en octroyant notamment une place plus importante aux sources orales dans la construction de son savoir (Attwood 2008), le rapport BTH, faisant cas de la Génération Volée, eut un retentissement national (voir international) lors de sa parution. Fruit d'une longue lutte politique portée par des activistes aborigènes et des militants sensibles à la cause aborigène et sympathisant de cette dernière (Briskman 2003), le rapport BTH révéla au grand public l'existence d'une pratique coloniale nationale – ayant eu lieu de 1910 jusqu'à 1970 – relativement perverse : celle qui consistait à enlever les enfants aborigènes métisses (*half-cast*) à leurs familles dans le but de les relocaliser dans des institutions de l'Etat ou des familles d'accueil, afin que ceux-ci soient culturellement et biologiquement absorbés par la nation australienne, alors en pleine construction (BTH 1997 ; Bird 1998 ; Edwards & Read 1989 ; Haebich 2011 ; Jacobs 2009). L'enquête, épluchant de nombreuses archives (voir Murphy 2011), collectant des centaines de témoignages de familles éclatées, de mères dépossédées de leurs enfants, d'enfants volés (maintenant devenus adultes), divulgua le détail d'une pratique méticuleusement orchestrée, barbare et raciste. La volonté d'extermination de tout un peuple par les forces administratives de l'époque devint une évidence difficilement réfutable⁸⁸.

Mais ce que dévoila surtout le rapport, ce sont les sévices physiques, psychologiques et sexuels subis par ces enfants aborigènes en institution ou en famille d'accueil. Et, au-delà du détail de ces dernières, ce fut les *conséquences* de celles-ci, ainsi que l'ensemble de la pratique, sur la totalité de la communauté aborigène du pays. Puisant dans le registre psycho-médical de la psychiatrie (principalement occidentale, et donc américaine) de l'époque, le rapport BTH *démontra* de manière convaincante l'évidence de séquelles psychologiques profondes, – pour les enfants, leurs familles et leurs descendances (BTH 1997 : 189) – mais également de graves problèmes d'ordre sociologique pour l'ensemble du réseau des individus concernés puisque près d'un enfant aborigène sur trois

⁸⁷ Voir *supra*.

⁸⁸ Bien que, comme le note Anna Heabich, des tentatives de discréditer le BTH eurent lieu (2011).

(entre 40 000 et 50 000 enfants) fut concerné par cette pratique (BTH 1997). Face à l'ampleur du phénomène, la notion de traumatisme intergénérationnel fit rapidement son apparition dans le champ des débats traitant de la question des Aborigènes (Atkinson 2002 ; Atkinson & Al. 2010), réifiant de manière définitive le lien causal d'ordre pathologique unissant le passé colonial au présent difficile de ces populations, et participant à célébrer une certaine identité aborigène – une aboriginalité – en construisant (notamment) cette dernière autour de ces histoires de souffrances partagés (voir Henry 2014 : 21⁸⁹).

Dans la foulée de ces révélations, de nombreuses associations et ONG virent alors le jour. En 2002, sous l'impulsion d'une figure aborigène semi-publique – le pasteur Ray Minniecon – la *Kinchela Boys Home Aboriginal Corporation* (KBHAC) se développa. Celle-ci, toujours implantée à Redfern (Sydney), a pour but de permettre aux anciens enfants aborigènes volés – ayant été emmenés à l'époque dans un centre dénomé *Kinchela Boys Home* – de se retrouver et de chercher à guérir ensemble du traumatisme alors subi⁹⁰ ; en 2000, sous l'impulsion d'une ancienne enfant volée – Lorraine Peeters – le programme *Winangali-Murumali*, cherchant à sensibiliser les individus au phénomène de la Génération Volée et plus spécifiquement au traumatisme subi par ces membres, émergea⁹¹ ; en 2009, la *Healing Foundation*, organisme dont le but est de centraliser sur un plan national l'organisation d'événements à visée thérapeutique en rapport avec la Génération Volée naquit⁹².

Ainsi, malgré les tentatives de résistance de certains chefs de file conservateurs du pays⁹³, les autorités australiennes n'eurent d'autre choix que de faire face à la problématique provoquée par les révélations contenues dans le rapport BTH. C'est ainsi qu'au bout d'un long chassé-croisé politique (Voir Murphy 2009), Kevin Rudd, membre du parti travailliste et Premier Ministre d'alors présenta, dans un discours solennel au parlement, en 2008, des excuses de la part du gouvernement australien aux peuples indigènes du pays pour les souffrances causées à ces derniers (*Ibid.*). Depuis lors, le cas de la Génération Volée fait office de symbole, tant pour les Aborigènes que pour leurs opposants, des souffrances passées ayant un impact direct sur des souffrances présentes ; le fil de l'histoire – revu et corrigé – s'étant alors définitivement (du moins, officiellement) entortillé autour du jeu de langage du traumatisme.

⁸⁹ Etant donné que « les histoires de massacres et de rafles en tant que genre narratif font [aussi] partie d'un discours identitaire qui célèbre l'Aboriginalité sur base de partage d'expériences de violence » (Henry 2014 : 21 n. t.).

⁹⁰ Pour plus d'informations, voir <http://www.kinchelaboyshome.org.au>

⁹¹ Pour plus d'informations, voir <http://marumali.com.au/about-marumali>

⁹² Pour plus d'informations, voir <http://healingfoundation.org.au>

⁹³ Voir Preaud 2014 : 25.

3.2.5. *D'une identité culturelle bafouée à une aboriginalité mythifiée*

Au cours du processus colonial, nous l'avons déjà dit, c'est toute la culture aborigène qui fut niée. L'extermination de nombreux réseaux sociaux – par processus de destruction physique de leurs membres ou par un démantèlement de ceux-ci via l'enlèvement des jeunes générations à leurs familles –, qui structuraient l'ensemble de la société, mena à la quasi-extermination du mode de vie aborigène sur le territoire de l'Australie : rituels, traditions ancestrales, mythes sacrés, etc. furent détruits ou non transmis, et donc, dans une certaine mesure, oubliés. D'où l'appel de certains auteurs à considérer le processus colonial dans son ensemble comme un génocide déployé par les colons de la Couronne britannique envers les peuples autochtones du continent (Gigliotti 2003 ; Moses 2012 ; Van Kreiken 1999).

Mais à brosser aussi grossièrement et aussi succinctement le choc de « la guerre des frontières », on pourrait en oublier un fait important, anthropologiquement démontré : celui de l'hétérogénéité de la culture aborigène précoloniale (Berndt 1961 ; Merlan 1981). En effet, avant l'arrivée des Européens, les Aborigènes du continent ne formaient pas un groupe homogène : de nombreuses tribus, aux langues différentes (plus de 250), cohabitaient entre elles. Et si ces dernières partageaient bien un même rapport spirituel avec la terre, rapport inscrit dans la cosmologie du *Dreamtime* ou « Temps du Rêve »⁹⁴, leurs organisations sociales, leurs cultures et leurs histoires différaient de manière conséquente, notamment en fonction du milieu dans lequel elles s'inscrivaient (Berndt & Berndt 1965). Des contacts importants et réguliers avaient certes lieu entre ces différentes tribus, notamment lors de cérémonies rituelles liées au Temps du Rêve, où des échanges de savoirs étaient alors pratiqués, mais celles-ci conservaient cependant une identité culturelle propre. Cette singularité culturelle – revendiquée encore aujourd'hui par la plupart des communautés aborigènes –, on la retrouve d'ailleurs dans de nombreuses analyses anthropologiques récentes (Dussart 2000, Poirier 2005 ; Keen 1988), comme dans certaines plus anciennes (Berndt 1961 ; Merlan 1981).

Aussi, l'impact de la colonisation sur l'une ou l'autre culture aborigène ne fut-il pas le même : certains clans furent plus durement et plus rapidement touchés que d'autres par l'arrivée des colons dès 1788. Sans surprise, ce sont les tribus du sud-est et du nord-est du pays, là où se situent aujourd'hui les grandes villes australiennes de la côte-est (Sydney, Melbourne et Brisbane), qui furent les plus drastiquement éprouvées (Keen 1988 : 1) ; la transmission culturelle, au sein de ces quelques cultures précoloniales, établies spécifiquement sur le territoire du centre-ville de ces

⁹⁴ Pour plus d'informations concernant cette (fascinante) dimension des cultures aborigènes, voir notamment Dean 1996 ; Glowczewski 1989, 1991 ; Poirier 2005.

(nouvelles) cités, fut réduite à peau de chagrin. Dans l'état de Nouvelle-Galles du Sud, ce sont les Gadigals, peuple qui habitait les terres de ce qui est aujourd'hui considéré comme le centre-ville de Sydney, qui ont été le plus durement touchés de ce point de vue : après qu'une épidémie de variole a exterminé la presque totalité des membres de cette communauté (de 50 à 90%, d'après les estimations), de nombreux combats entre les colons et résistants aborigènes virent le massacre se perpétuer, menant à la déstructuration quasi-totale du mode de vie et de la culture des Gadigals (Turbet 2001 : 1-9). L'identité culturelle de ces derniers fut ainsi particulièrement malmenée et bafouée.

Dans l'ensemble cependant, malgré les coups graves et nombreux portés à ces différentes structures sociales par le processus colonial – prenant diverses formes en fonction des lieux et des époques –, les Aborigènes sont parvenus à maintenir en vie une partie de leurs fondamentaux culturels spécifiques et locaux⁹⁵. Dans un rapport gouvernemental datant de 2015, on peut en effet apprendre que bien que la plupart des Aborigènes contemporains parlent majoritairement l'anglais à la maison (90%), 120 langues traditionnelles sont encore pratiquées dans tout le pays ; que la plupart des Aborigènes âgés de 18 ans et plus (68%) s'identifient comme appartenant à un groupe tribal local, régional ou à un groupe linguistique spécifique (AIHW 2015 : 18).

Pourtant, malgré ces évidences, comme le relève à juste titre Cowlishaw, un processus d'homogénéisation de la culture aborigène est aujourd'hui à l'œuvre dans l'Australie contemporaine (2010). Ce processus, que Cowlishaw qualifie de « mythologisation » et qui passe par l'usage d'un même discours lissé faisant de la culture aborigène une chose nécessairement précieuse et mystérieuse, s'incarne principalement dans les cérémonies officielles, historiques et citoyennes du continent. Celui-ci serait issu d'une sorte de « politique sentimentale » du regret des dégâts causés par le passé, éprouvé par les populations non-indigènes du pays⁹⁶. Pour Cowlishaw c'est en effet « au travers d'un corpus de récits positifs à propos de l'indigénéité qui sous-tend et dynamise les actions quotidiennes que la culture est mythologisée. Un ensemble d'abstractions réifiées, d'une part, attribue en série et de manière trop générale des blessures et des souffrances non spécifiques aux Indigènes, et d'autre part, renvoie à un domaine de traditions culturelles qui doit être protégé, rétabli et exhorté pour améliorer les problèmes sociaux. [Cette forme de discours] est une forme plus banale d'une certaine sentimentalité du primitif qui domine généralement parmi les touristes

⁹⁵ C'est ce constat qui permet généralement de considérer les Aborigènes comme résilients – liant ainsi ces derniers, par l'usage même de ce mot, à l'ère de la résilience dont nous avons traité dans le chapitre précédent.

⁹⁶ Sur cette question, voir l'excellent ouvrage d'Emma Kowal *Trapped in the Gap* (2015).

et les représentations populaires » (*Ibid.* : 209)⁹⁷.

Ainsi, ce discours dominant, fondamental au jeu de langage de l'aboriginalité, semble-t-il nier une deuxième fois, comme par aplatissage, la complexité des cultures aborigènes. Pragmatiquement, parce qu'il s'inscrit dans une époque postcoloniale et donc qu'il vient *après* une destruction effective de nombreux traits socio-culturels, celui-ci engendre des effets importants de confusion et de résolution identitaires et ce, principalement parmi les populations aborigènes des grandes villes. Effectivement, comme l'ont montré plusieurs travaux sur la question (Cowlshaw 2014 ; Keen 1988 ; Lambert-Pennington 2012), pour ces individus, « être un aborigène » (*being a blackfella*) n'a rien d'évident. Considérés par les « leurs » comme des « blancs » (*whitefellas*) et par les « blancs » comme de « faux » Aborigènes (*half-casts*), l'affirmation identitaire de ces derniers passe généralement par l'ambiguïté du discours mythologisant – et donc homogénéisant – la culture aborigène. Ayant tendance à délaïsser la référence aux classifications (quelque peu poussiéreuses) d'anthropologie classique pour davantage resserrer leur quête identitaire autour de critères plus intuitifs, comme le ressenti subjectif par exemple (Lambert-Pennington 2012), ces individus ont recours à la mobilisation de certains objets et références stéréotypés⁹⁸ pour s'affirmer en tant qu'Aborigène⁹⁹. Nous nous contenterons ici de rendre compte de deux d'entre eux : le drapeau aborigène d'une part, et la philosophie aborigène (présumée et romantisée), d'autre part¹⁰⁰.

3.2.5.1. Le drapeau aborigène

Le drapeau aborigène est composé de trois éléments : deux bandes horizontales de couleurs superposées (une noire au-dessus et une rouge en dessous), coupées d'un cercle jaune vif situé en son centre. Ce dernier est censé représenter le soleil de l'Australie ; la bande horizontale rouge, le sable du désert australien – le *bush* – ; la bande horizontale noire, le peuple aborigène marchant sur le sable du désert. Il fut confectionné par un artiste aborigène du nom de Harold Thomas en 1971

⁹⁷ Ce discours, issu de cette « politique sentimentale », n'en serait pas moins foncièrement raciste dans ses postulats théoriques (Kowal 2015) et dans sa rhétorique (Due & Riggs 2011).

⁹⁸ L'usage de l'adjectif « stéréotypé » ne se veut pas ici péjoratif ; il ne s'agit pas de juger du degré d'authenticité de certains traits culturels en prenant une position nécessairement extérieure et autoritaire. Simplement, il cherche à mettre en avant le fait que ces objets et références sont issus d'une rencontre – et donc d'un *processus* pouvant être qualifié de postcolonial – entre cette volonté d'affirmation identitaire développée par certains individus et la projection de ce qu'est la culture aborigène par la communauté non-aborigène du pays.

⁹⁹ Nous ne traitons pas ici de l'appartenance effective à la communauté aborigène du pays qui, quant à elle, est réglemtée et dépend de trois facteurs : (a) le lien biologique avec des ancêtres aborigènes, (b) l'appartenance – validée – à une communauté aborigène et (c) l'affirmation autodéterminée d'identification. Pour une analyse détaillée de cette question, voir notamment Kowal 2017. Plutôt, nous cherchons à saisir ce par quoi l'affirmation d'une telle identité – aborigène – *passé* lorsqu'elle s'affirme publiquement.

¹⁰⁰ D'autres objets, sans doute, existent. L'analyse ci-après se contente de cibler deux objets qui ont semblé particulièrement probant à l'enquêteur et que nous retrouverons, en outre, dans notre analyse du *Gamarada* (voir la deuxième partie de ce travail).

afin de symboliser le mouvement protestataire aborigène qui se battait pour le droit d'appartenance du sol australien, alors en pleine ascension (Norman 2015 : 21). Il fut très rapidement réutilisé par d'autres mouvements politiques aborigènes. Sa symbolique, excédant alors le domaine de la revendication des droits du sol, finit par représenter l'entière de la « Cause ». Mais c'est en 1994 qu'il fut propulsé au rang d'icône de tout un peuple : Cathy Freeman, une athlète aborigène, venant tout juste de gagner le sprint de 200 mètres aux jeux du Commonwealth de cette même année, arbora ledit drapeau sur la piste d'athlétisme. Avec le temps, le drapeau finit par représenter le peuple aborigène tout court.

Aujourd'hui, ce drapeau est devenu un élément incontournable du paysage urbain australien : en plus de flotter en haut de la quasi-totalité des monuments institutionnels du pays, on le retrouve également dans de multiples manifestations et plusieurs regroupements militants ; il est accroché à de nombreuses façades d'habitations de certains quartiers ; il est employé lors de compétitions sportives ; il est décliné de bien des manières dans tout le pays : sur des t-shirts, des pulls, des bonnets, des casquettes, des stickers, des objets touristiques et des fresques murales.

Symbole parmi les symboles, le drapeau noir-jaune-rouge aborigène est aujourd'hui synonyme d'appartenance à un peuple (ou d'une intimité effective et affective avec ce peuple) ; le porter (sur soi), l'afficher (dans la rue ou dans un cadre plus privé), c'est montrer aux uns et aux autres cette appartenance ; c'est – entre autres usages – affirmer publiquement son identité culturelle.

3.2.5.2. La philosophie aborigène romantisée

Les cultures aborigènes, nous l'avons dit, sont hétérogènes et complexes ; et c'est justement cette complexité, dans les nuances et les subtilités qui la composent, qui est mise à mal, comme aplatie, par le processus de mythologisation dont cherche à rendre compte Cowlshaw dans sa série d'articles *Mythologising culture: Desiring Aboriginality in the suburbs* (2010, 2011a). Ainsi réduites de plusieurs à une seule et unique, « la » culture aborigène trouve alors son élément catalyseur dans la cosmologie du Temps du Rêve. Cela étant car, conformément à ce que plusieurs générations d'anthropologues ont mis en avant au cours de leurs recherches, le Temps du Rêve est bien ce que partagent les différentes cultures aborigènes entre elles (Berndt & Berndt & 1965 ; Poirier 2005 ; Dussart 2000 ; Glowczewski 1989, 1991, 1996 ; Elkin 1986 ; Stanner 1979 ; Spencer & Gillen 2009) ; c'est bien lui qui lie ces dernières les unes aux autres et, de ce fait, paraît être le socle le plus évident sur lequel construire le discours d'une pan-aboriginalité. De plus, bien que, comme l'a montré Dean (1996), cette dernière dimension du concept soit contestable, qu'il n'y aurait pas « un » *Dreamtime* mais bien « des » versions radicalement différentes de ce dernier, l'information est bien

trop peu souvent rappelée que pour se faire entendre dans l'espace public. Ainsi, depuis le travail fondateur de Spencer & Gillen ([1899] 2009), le *Dreamtime* est généralement considéré comme un seul et unique système cosmologique (avec tout de même quelques variantes d'une région à l'autre de l'Australie) reliant les Aborigènes à la terre, aux cieux, aux ancêtres, à la faune et à la flore. Mais, même alors, bien qu'il en soit réduit à l'unité pan-aborigène, le système paraît encore trop complexe : les liens (totémiques) unissant toutes ces dimensions du vivant (les hommes entre eux, les hommes avec les animaux, les hommes avec les plantes, les animaux entre eux, etc.) et du non-vivant (les hommes à la terre, les déités aux paysages, les esprits aux points de passage de ces déités, etc.) est généralement aplani une seconde fois. Distillé encore et encore, ne restent plus alors du *Dreamtime* que son essence, sa philosophie, sa spiritualité. Cette dernière est ensuite requalifiée – pour la cause et dans des termes bien plus à la mode – « d'écologique » et de « holistique » (voir Grieves 2009 ; Pattel-Gray 1996 ; Stockon 1995). La culture aborigène – dans sa version essentialisée – est donc réduite à un nœud d'interconnexions entre les hommes et les éléments de la nature, où les premiers sont spécialement respectueux de « l'esprit » de la seconde ; où l'égalité, l'équité, l'entraide, la solidarité et la non-violence sont prédominantes ; où les valeurs de respect, d'ouverture et de délicatesse forment le socle éthique d'un corpus moral particulièrement valorisé ; où le rapport au passé et le respect des ancêtres est omniprésent ; où tout un chacun partage avec l'autre une même âme ; où les mystères et les secrets qui composent le monde continuent de former et alimenter celui-ci.

Ainsi comprise et synthétisée, la culture aborigène se métamorphose en une chose « précieuse et mystérieuse » (Cowlshaw 2010) pouvant se résumer à une spiritualité qui prend la forme d'un « sentiment » (Grieves 2006) et constitue « le fait “d'être Aborigène”, de cette identité » (cité dans Grieves 2009 : 7, n. t.). Et parce que la définition circonscrivant cette spiritualité est extrêmement générique et polysémique, toute activité qui se rattache de près comme de loin à celle-ci peut être mobilisée pour marquer son identité aborigène : des démonstrations folkloriques d'inspiration traditionnelle, dédiées au public et aux touristes, à la simple pratique du didjeridoo (voir, en guise d'exemple, Henry 2014) ; de la peinture pointilliste amateur, au contage public de mythes inspirés du Temps du Rêve ; de la croyance à une spiritualité prenant en compte la nature, à la croyance aux esprits des ancêtres ; d'une éthique forte et respectueuse de la différence, à une posture déterminée de lutte pour le bien de son peuple ; bref, tout ce qui évoque la version mythifiée de « la » culture aborigène. Et ce melting-pot culturel de pratiques et de postures, qui met en avant une certaine spiritualité, d'offrir un terreau favorable au jeu de langage du DP, comme nous le verrons dans la deuxième partie de ce travail.

Ainsi donc, parce que les critères de distinction qui par le passé faisaient sens (la langue, la couleur de peau, la transmission culturelle de certains secrets liés au *Dreamtime*, etc.) ne sont plus disponibles ou ne sont plus visibles, parce que l'appartenance culturelle ne peut plus se faire via le recours à des critères sociaux distinctifs ou phénotypiques évidents, les Aborigènes – principalement issus des milieux urbains – empruntent le plus souvent au discours dominant – une culture aborigène unifiée, lissée, synthétisée dans son contenu et resserrée autour de certains symboles (comme le drapeau aborigène ou la spiritualité aborigène) – pour affirmer leur identité culturelle. En effet, les Aborigènes tentent de faire et de se refaire sur les bribes d'une histoire décomposée qui a largement ébranlé les structures socio-culturelles traditionnelles de certaines régions, ils composent donc avec les différents éléments de langage de ce discours – ciblant tant la culture que l'histoire – pour recomposer du sens au niveau de leur identité et de leur histoire, tant sur un plan collectif que personnel. Et au fil de ces recompositions protéiformes se forment peu à peu une syntaxe, donnant elle-même lieu à un jeu de langage spécifique : celui de l'aboriginalité.

3.3. Futur antérieur : discours, mémoire et traumatisme intergénérationnel dans la rhétorique aborigène

3.3.1. Le poids de l'histoire

Mais pour en finir de nous convaincre qu'un tel jeu de langage est bien à l'œuvre en Australie contemporaine, voyons maintenant comment s'articulent les divers éléments de langage qui le composent. L'histoire coloniale, nous l'avons vu, est bien évidemment, un des éléments centraux de ce discours. Cette histoire charrie avec elle un lot de signifiants et de signifiés qui, inscrits dans le langage, tendent à influencer la façon dont les hommes pensent et se pensent dans le monde (Bakhtine 1977). Parmi les divers éléments qui concernent cette histoire coloniale et composent le jeu de langage de l'aboriginalité, c'est la référence au passé qui paraît la plus prédominante. Par conséquent, face aux inégalités de traitement que les Aborigènes subissent dans la société australienne, ce rapport au passé joue-t-il le rôle de carrefour, de point de passage mais aussi de garde-fou : sa rhétorique est mobilisée pour produire du sens en liant les difficultés présentes aux épisodes particulièrement dévastateurs du passé, pour ainsi tenter de prémunir les individus contre de potentielles reproductions – aux formes nouvelles – de ces violences destructrices. Face à cela, et là encore nous nous répétons, le cas de la Génération Volée fait office de symbole : connu, dans les grandes lignes, de toutes et de tous, son exemple permet de penser le présent comme le futur à l'aune du passé (colonial). Ainsi conjugué au *futur antérieur*, le cas de la Génération Volée devient, pour les Aborigènes, un référent historico-narratif primordial cristallisant en son sein toute la pesanteur de la signification de l'épisode colonial : c'est en effet tout le poids de cette histoire

traumatique qui est alors ramené dans la mobilisation de son discours. S'unissant ainsi au jeu de langage du traumatisme, le jeu de langage de l'aboriginalité se teinte de nouvelles couleurs. Le voici maintenant situé dans l'espace puisque situé dans le temps ; le voici complété, structuré autour d'un récit unique, d'un exemple marquant ; le voilà décliné tout entier dans un concept fort – celui du traumatisme intergénérationnel.

Mais ce traumatisme intergénérationnelle-là n'apparaît pas comme n'importe quel traumatisme intergénérationnel ; il s'agit bien d'un cas unique, ciblant un peuple en particulier (les Aborigènes) et provoquant des conséquences singulières là où ce dernier vit (l'Australie). Dès lors, si par l'intermédiaire de l'usage de ce concept, le jeu de langage de l'aboriginalité semble se rapprocher très fortement de celui du traumatisme, il ne le recouvre pas tout à fait. Simplement, il lui emprunte une partie de ses éléments constitutifs pour se dire, se raconter, se former, se pratiquer. Alliance de circonstance donc, qui permet aux Aborigènes d'exprimer et s'approprier une souffrance (voir Murphy 2011, 2012). Le concept de traumatisme intergénérationnel appliqué au cas des Aborigènes permet de situer le jeu de langage de l'aboriginalité dans l'espace public australien.

Bien que la chose ne soit pas toujours traitée de manière frontale dans la littérature d'orientation anthropologique – tant elle semble aller de soi –, une tendance dans la recherche quant aux soubassements épistémologiques de cette dernière est observable. En effet, le savoir sur lequel repose cette littérature pour traiter de la question plus large des Aborigènes contemporains s'inscrit bien dans ce que l'on vient de dire à propos du traumatisme intergénérationnel. Le nombre de publications prenant pour point de départ cette question, est imposant (voir Atkinson & Al. 2010 ; Morgan 2010 ; Burbank 2011 ; Murphy 2009, 2011, 2012, 2017 ; McCoy 2008 ; Buti 2004 ; O'Loughlin 2009 ; Haebich 2000 ; Mellor & Haebich 2002 ; Treloar & Al. 2016 ; Tracey 2015)¹⁰¹.

Mais c'est un ouvrage en particulier, synthétisant de manière presque idéal-typique ces idées, qui retiendra notre attention. Connu des acteurs eux-mêmes¹⁰², celui-ci est l'œuvre du professeur Judy Atkinson, spécialiste des questions traitant du traumatisme et elle-même d'ascendance aborigène. Son livre *Trauma Trails : Recreating Song Lines*, qui fait office de référence en la matière, tant chez les Aborigènes que chez les non-Aborigènes, eu un retentissement (inter)national lors de sa publication, en 2002. Le sous-titre de son ouvrage, plus évocateur encore que son titre – *The Transgenerational Effects of Trauma in Indigenous Australia* –, résume bien le propos de l'auteure puisque

¹⁰¹ Cette liste, bien évidemment, n'étant pas exhaustive.

¹⁰² Certains membres du *Gamarada* (comme Karl, Pete, Denis et Claire) y ont fait référence à plusieurs reprises durant le séjour de l'enquêteur en Australie.

dans cette publication, Atkinson s'intéresse aux effets et aux dommages provoqués par la colonisation sur les Aborigènes.

3.3.1.1. Trauma Trails de Judy Atkinson : l'exemple de discours spécifique

Dès le début du livre, l'auteure ancre son propos : un traumatisme est à l'œuvre dans la communauté aborigène du pays. Celui-ci est directement hérité de la colonisation. Non traité, non-soigné, celui-ci se transmet d'une génération à l'autre, provoquant alors une sorte d'effet d'emballage du traumatisme initial au sein de cette communauté. Pour en expliquer la source, Atkinson en appelle au choc des cultures entre les colons et les Aborigènes, les premiers étant venus imposer leur mode de vie aux seconds, en détruisant tout sur leur passage. D'une violence sans commune mesure, ce choc provoqua alors un traumatisme dans la communauté. S'appuyant dans un premier temps sur le savoir psychiatrique américain pour étayer son argumentaire, Atkinson se tourne également vers des auteurs comme Kai Erikson (que nous avons mentionné lors de notre analyse du jeu de langage du traumatisme) ou sur le rapport BTH, afin de rendre compte de l'ampleur du traumatisme : celui-ci ne se situe pas seulement *dans* les individus, mais *entre* ces derniers également ; c'est toute la communauté qui, par manque de repères, se trouve traumatisée. Ainsi compris, le traumatisme ne peut que franchir la barrière du temps : en s'appuyant sur une vaste littérature psycho-socio-anthropologique, Atkinson développe l'idée que parce que la communauté souffre, parce que les individus qui la composent sont eux-mêmes sujets aux symptômes du *PTSD*, les jeunes générations grandissent nécessairement dans un monde détruit, affectivement carencés, et finissent elles-mêmes par être traumatisées. D'où une transmission intergénérationnelle du trauma. Ainsi, de génération en génération, un cycle s'installe ; un cercle vicieux qui se fait de plus oppressant et pervers, puisqu'il se resserre d'autant plus sur la communauté et les individus qui la composent que le souvenir du choc initial tombe, lui, peu à peu dans l'oubli.

Dans un second temps, l'auteure analyse les effets de ce traumatisme transmis à travers plusieurs cas d'étude. Elle en note ainsi de nombreux : problèmes émotionnels importants, comportements violents, désorientations, dépressions, alcoolisme, usage de drogue, etc. Tous ces phénomènes sont, pour Atkinson, imputables au traumatisme colonial initial¹⁰³.

¹⁰³ Elle n'hésite d'ailleurs pas, lorsqu'elle étudie le cas d'une personne en particulier, à remonter jusqu'à la sixième génération afin de démontrer son propos (2002 : 185).

Enfin, l'auteure insiste sur la nécessité d'entamer un processus thérapeutique face à cette situation. Elle défend le besoin de la création d'un sens culturellement fondé comme moyen de guérison de ce traumatisme primal. Pour enrayer le cycle, en effet, il faut reconnecter avec le passé ; avec ce passé spécifiquement aborigène ; il faut « recréer les *songlines*¹⁰⁴ » ; il faut entamer un « voyage thérapeutique » (*healing journey*) qui se doit d'emprunter les voies d'une redécouverte de ses racines, des méthodes traditionnelles de soin (dont, notamment, la pratique du *Dadirri*¹⁰⁵). En cela, l'ouvrage d'Atkinson s'inscrit en plein dans ce que Jeffrey Alexander a appelé « la pensée psychanalytique profane » qui caractérise un certain nombre de discours sur la question du traumatisme. Pour cette tendance-là, en effet, conformément à la tradition réflexive et productrice de sens qu'est la psychanalyse, « le but est de restaurer la santé psychologique en levant la répression sociale et en restaurant la mémoire » (Alexander 2012 : 12 n.t).

L'ouvrage d'Atkinson est intéressant à plusieurs titres. D'abord, ce dernier permet d'unir, dans le langage scientifique, le traumatisme au cas des Aborigènes : le poids de l'histoire n'est plus seulement un poids métaphorique mais possède de véritables propriétés psycho-sociales qui engendrent de graves séquelles chez les individus concernés. Ce faisant, le livre œuvre à l'ancrage *théorique* du discours consistant à établir un lien fort entre ces deux composantes que sont l'épisode colonial et le quotidien des Aborigènes contemporains par le concept de « traumatisme intergénérationnel ». Ensuite, l'ouvrage analyse la situation socio-psychologique des Aborigènes contemporains à l'aune de la seule lumière du passé : c'est la colonisation et seulement la colonisation qui est à la source de tous ces nombreux maux ; c'est elle seule, via la violence qu'elle engendra, qui est responsable de cette transmission intergénérationnelle du mal. En cela, le livre fait office de prototype du discours dont on cherche ici à rendre compte. Enfin, l'ouvrage en appelle à une reconnexion avec « la » culture aborigène – cette fameuse culture homogénéisée et mythologisée – à des fins thérapeutiques. Là encore, comme nous allons le voir dans un instant, les propos d'Atkinson font écho à une tendance du jeu de langage de l'aboriginalité : celle qui consiste à vouloir puiser dans les ressources de la culture pour briser le cercle du traumatisme.

Mais, avant d'aller plus loin, et histoire de nous convaincre d'autant plus de ce que l'on avance, reposons-nous encore un instant sur une série d'observations, cette fois réalisées par l'enquêteur lors de son séjour en Australie. Nous reviendrons ici sur trois événements, tous gravitant autour

¹⁰⁴ Les *songlines* ou sentiers du Rêve (*dreaming tracks*) sont les chemins parcourus par les déités du Temps du Rêve ayant permis de confectionner le paysage de l'Australie. Ces chemins font partie de la connaissance ancestrale des Aborigènes de tout le pays. Ils sont déclinés dans des chants, des peintures et des danses notamment. Pour plus d'informations concernant ce sujet, voir Glowczewski 1989, 1991.

¹⁰⁵ Nous reviendrons longuement sur cette pratique dans la deuxième partie de ce travail.

de l'ONG *Grandmothers Against Removals* (GMAR) et tous s'étant déroulés à Redfern. D'abord, une manifestation organisée par l'ONG le jour de commémoration du *Sorry Day* – célébrant les tristes révélations du rapport BTH ; ensuite, une réunion de collecte de fonds ; et enfin, un forum d'information destiné au grand public. Ce petit détour par le GMAR a pour objectif de nous démontrer l'ancrage *pratique* de la rhétorique du traumatisme intergénérationnel dans le quotidien de certains Aborigènes (ici, ceux de Sydney, et plus particulièrement encore ceux de Redfern).

3.3.1.2. Le GMAR : ou quand le passé vient hanter le présent

Au cours de son séjour en Australie, l'enquêteur a eu l'occasion de suivre certaines activités de cette ONG particulièrement intéressante pour notre présente analyse. Cette dernière a vu le jour en 2014, à la suite de l'enlèvement d'un bébé aborigène à Gunnedah (petite ville de la Nouvelle-Galles du Sud). Cette association, fondée par Hazel Collins, est composée principalement de grands-mères aborigènes (d'où son nom : *Grandmothers against removals*) et a pour objectif premier de sensibiliser le public – ainsi qu'aider les individus directement concernés – à un phénomène : celui de l'enlèvement massif d'enfants aborigènes à leurs familles et au remplacement de ces derniers soit dans des familles d'accueil, soit dans des pensionnats du pays¹⁰⁶. Selon le GMAR, ce phénomène ressemble étrangement – dans son principe – à celui pratiqué de 1910 à 1970 par les autorités gouvernementales australiennes et ayant mené à la production de la Génération Volée (voir Cuthbert & Quartly 2013). Certains qualifient d'ailleurs le phénomène contemporain de « seconde Génération Volée » (Walsh & Douglas 2013)¹⁰⁷. Comble de l'ironie, ces enlèvements d'enfants – qui s'apparentent en réalité à des placements forcés et ordonnés par un juge de ces derniers – ont pour objectif officiel de protéger ceux-ci d'un environnement familial considéré comme traumatisant (insalubre, anxiogène, exposant l'enfant à des drogues, etc.). Ainsi, pour le GMAR, la situation est très préoccupante et nécessite que l'on s'y attarde.

Au cours d'une manifestation – à laquelle l'enquêteur a pu participer – qui s'est déroulée au Block, à Redfern¹⁰⁸, plusieurs membres de l'association – composée principalement de mères et de grand-mères ayant, pour la plupart, été victimes de ce système, ainsi que d'une série de militants luttant

¹⁰⁶ Pour plus d'informations concernant le GMAR, voir leur page Facebook : <https://www.facebook.com/gmarsw/>; voir également le film de Larissa Behrendt, *After the Apology* (2017).

¹⁰⁷ D'après un rapport gouvernemental sur le sujet (publié en 2015), entre les années 2013 et 2014, pas moins de 11.675 enfants aborigènes (39,8 pour 1.000) ont été mis sous la protection de l'Etat – c'est-à-dire enlevé à leur famille. Ce chiffre, astronomique, a effectivement de quoi interpellier puisqu'il est presque 7 fois plus élevé chez les enfants aborigènes que chez les enfants non-aborigènes (5,9 pour 1000) (AIHW 2015). Rappelons, à titre de comparaison, que c'est approximativement 5 525 enfants aborigènes qui ont été enlevés à leur famille dans la Nouvelle-Galles du Sud sur toute la période s'étendant de 1883 à 1969 (Read 1989). Pour trouver ce chiffre, Peter Read s'est basé sur les fiches officielles. Le nombre pourrait donc être bien plus grand.

¹⁰⁸ Pour plus d'information sur le Block, voir point 4.2.

pour la cause aborigène –, se sont exprimés sur le sujet. Mégaphone à la main, drapeaux aborigènes imprimés sur leurs vêtements, pancartes aux slogans tels que « désolé signifie qu'on ne le refait pas » (*Sorry means you don't do it again*) ou encore « ramenez les enfants à la maison » (*Bring the children home*), les membres étaient, en ce jour de commémoration du rapport B'TH (le 26 mai 2016), particulièrement remontés ; des larmes furent versées durant les divers témoignages, tant par le public – composé d'une centaine d'individus – que par certains orateurs. Lors de cette manifestation, prenant la forme d'une série de discours, l'atmosphère émotionnelle était très tendue. Le contenu des témoignages était fort similaire : tous pointaient l'injustice évidente de ces nombreux enlèvements. Pour les orateurs, cette pratique peut être perçue comme une seconde Génération Volée, génératrice de nouveaux traumatismes donc.

Au cours d'une séance de levée de fonds destinée au GMAR qui s'est déroulée dans le quartier de Redfern le 11 mai 2016, le film *Stolen Generations* de Darlene Johnson (2000) fut projeté. Ce film, retraçant la vie de plusieurs protagonistes, tous Enfants Volés, suscita dans l'assemblée une vive réaction. Le mini débat qui suivit la projection, animé par un groupe d'étudiants de l'université de Sydney (*The University of Sydney*) et quelques activistes pro-aborigènes, s'articula autour de la question du traumatisme intergénérationnel. Plusieurs intervenants réaffirmèrent leurs vœux de ne pas reproduire les erreurs commises dans le passé et d'éviter un nouveau massacre – passant par les détours d'un service administratif profondément raciste – du peuple aborigène. Avec la projection de ce film et les discours qui suivirent, le lien entre l'histoire coloniale australienne qui mena à la Génération Volée et le présent, fut établi de manière explicite.

Enfin, au cours d'un forum – qui s'est déroulé au RCC le 30 avril 2016 destiné à informer le public de la gravité de la situation, plusieurs membres du GMAR témoignèrent de leurs souffrances quotidiennes. Après avoir distribué aux membres du public (composé d'une cinquantaine d'individus) un rapport récapitulatif brièvement les faits, plusieurs mères s'exprimèrent sur leur cas particulier. Nombreuses furent celles qui proclamaient souffrir d'un traumatisme intergénérationnel hérité de leurs parents et craignaient de générer chez leurs progénitures un traumatisme similaire. Une participante désigna le processus de « sortilège » (*spell*) ; une femme de l'assemblée s'empara du micro et, après s'être présentée comme une Enfant Volée, apporta son soutien au groupe ; un autre homme fit de même.

Ce que ce passage par ces (très) courtes scènes ethnographiques permet de révéler, c'est bien la présence de cette dimension du poids de l'histoire dans la rhétorique quotidienne des Aborigènes de Redfern pour rendre compte de leurs souffrances. Cette dimension recourant nécessairement à

la mobilisation du symbole qu'est la Génération Volée et également au concept de traumatisme intergénérationnel.

3.3.2. *La rhétorique du soin rétroactif*

Ainsi, le jeu de langage de l'aboriginalité se déploie-t-il au moyen de celui du traumatisme. De ce fait, les mots de ce jeu de langage mènent inexorablement à une compréhension du phénomène ayant pour optique de mettre un terme à la souffrance endurée. En filigrane de sa rhétorique, on découvre effectivement une dernière couche, une ultime couleur le composant ; celle-ci semblant être située au bord de son étendue, là où l'amène nécessairement sa propre logique rhétorique : cette composante, c'est celle du soin, celle de la thérapie. Ce traumatisme intergénérationnel, il faut l'abolir, il faut l'arrêter. Mais attention, comme nous l'avons brièvement mentionné lors de notre analyse du livre d'Atkinson (2002), pour ce faire, une certaine méthode existe : cette méthode, cette thérapie, c'est celle d'une paix recouvrée avec le passé ; celle d'un travail de mémoire conjurant le « sortilège ». Et la *forme* a son importance : elle se doit non seulement de *rétroagir* sur le fil de l'histoire¹⁰⁹, mais elle doit le faire en empruntant à la *culture traditionnelle aborigène*. C'est seulement si elle combine ces deux éléments qu'elle sera efficace, c'est-à-dire qu'elle permettra d'établir les bases assainies d'un meilleur futur. C'est paradoxalement par le passage par le passé que le présent et le futur pourront à nouveau se nouer de manière apaisée.

Pour ce faire, il faut donc – encore – gratter ; draguer ce passé traumatique, à nouveau (voir, à titre d'exemples, Murphy 2011, 2012) ; racler dans le stock de références culturelles que l'on possède afin d'en exprimer, d'en exhumer des techniques, des savoirs, des traditions, qui permettront de réaliser cette fusion thérapeutique des temps conjugués. C'est dans l'histoire, encore et toujours, qu'il sera nécessaire d'aller puiser ces ressources. L'histoire coloniale, mais l'histoire précoloniale également. C'est au croisement de ces deux sources que vont venir s'établir les bases épistémologiques de la rhétorique du soin rétroactif ; c'est là, en ce point de contact, que va venir se terminer, se parachever, se compléter le jeu de langage de l'aboriginalité. Et, en se basant sur ce que l'on a dit au chapitre précédent sur le DP, on se doute que c'est également là que vont se rencontrer, se frôler, les jeux de langage de l'aboriginalité et du DP.

Mais n'anticipons pas sur l'analyse à venir et, pour nous permettre d'y voir plus clair, illustrons celle-ci à l'aide d'un exemple : celui d'une commission parlementaire publique destinée à mener une enquête sur les dégâts de l'épisode colonial sur les membres de la Génération Volée et leurs

¹⁰⁹ Pour Jeffrey Alexander, cette dimension du soin découle d'une perception psychanalytique du traumatisme (2012 : 11).

descendances, dans le but de mettre au point de justes réparations ou compensations pour les torts occasionnés à tous ceux-ci. Cet exemple est tiré des notes de terrains de l'enquêteur.

3.3.2.1. *Inquiry into Reparations for the Stolen Generations in New South Wales*

Extrait du carnet de terrain n°2 (Centre-ville de Sydney, Parlement de Nouvelle-Galles du Sud, le 9 février 2016)

Par un contact, quelques jours auparavant, j'entends parler de cette enquête réalisée par une commission parlementaire sur la *Stolen Generation* et sur les réparations qu'il faudrait offrir à celle-ci. Ce matin, je prends mon carnet de note et m'en vais directement au parlement de la Nouvelle-Galles du Sud, situé à Sydney.

Arrivé sur place, je rentre et observe les lieux. Tout est magnifique, très propre et très... parlementaire. A la réception, je demande où se trouve la *Macquarie Room* – le lieu où se déroule l'audition. On me l'indique et je m'y rends. Sur le (court) chemin, je réfléchis : n'est-ce pas tout de même étrange que cette séance – dont le but est d'entendre plusieurs individus concernés directement par la question de la *Stolen Generation* – séance donc destinée à suivre les recommandations du rapport BHT et à réconcilier les Australiens avec leur passé colonial en cherchant à réparer les sévices causés aux Aborigènes, n'est-ce pas étrange donc qu'une telle séance se déroule dans une pièce nommée d'après l'un des premiers envahisseurs de la baie de Sydney (Lachlan Macquarie, gouverneur de la Nouvelle-Galles du Sud de 1810 à 1821) ?

La salle est vide. Deux, trois personnes vérifient les micros, les noms disposés au-devant des bureaux, etc. La salle est belle, les murs sont revêtus de bois sombre. Les tables sont disposées en U. Une dizaine de chaises sont placées pour les représentants du parlement. Au-devant d'eux, une autre table avec trois sièges : le banc des témoins. Enfin, derrière un cordon de velours pourpre, des chaises sont disposées pour le public désireux d'assister à la séance. Du café est mis à disposition ; tout semble confortable. Tant mieux car, le sujet des débats, lui, ne l'est pas.

On m'annonce que le premier témoin est malade et que par conséquent, le début de la séance est reporté à 10h10. On me montre la direction du petit café public (situé à l'intérieur du bâtiment), juste en face de la *Macquarie Room*.

Dans la salle, un homme en costume relit des notes. Il me demande si je suis là pour l'enquête, je lui réponds que oui. Lorsqu'il me demande qui je suis, je ne me présente pas comme doctorant et je lui dis juste que je m'intéresse à la question. Il comprend : il trouve cette problématique « fascinante », lui aussi. Il fait partie de la commission. Il me montre dans ses notes une phrase d'un rapport (sans doute le B'TH, mais je ne suis pas sûr) qu'il a soulignée. Cette phrase dit en substance qu'aujourd'hui encore les enfants sont enlevés à leurs familles, que la situation est même pire qu'avant. « *Ce que je me demande c'est pourquoi ? Je veux dire, comment cela est-il possible ?* », me confie-t-il. Il semble honnête. Mais, peu informé sur le sujet... La question qu'il pose est certes délicate (pas facile d'y répondre en deux minutes) mais c'est son ton qui m'embête : il semble *naïvement* découvrir l'ampleur et la gravité de la situation. Comme si on avait laissé couler une fuite d'eau et que lui, la découvrant, se demandait pourquoi on ne la réparait pas. N'est-il pas pourtant un membre de cette commission ? N'a-t-elle pas déjà débuté depuis mai 2015 ? Ne savait-il donc rien du sujet avant cette date ? Est-il vraiment compétent pour traiter – au niveau régional – de la question ? Je m'écarte et attends.

Je reviens dans la *Macquarie Room*. Sur les chaises destinées au public, 5-6 personnes sont présentes, dont une vieille dame ne pouvant être que le premier témoin. J'apprends qui elle est : Aunty Lorraine Peeters, ancienne Enfant Volée, aujourd'hui directrice de son propre centre de formation de méthode de soin destiné aux coaches de santé mentale qui s'occupent de la question des Aborigènes traumatisés. Elle est invitée à s'asseoir dans le siège des témoins, faisant alors face à l'ensemble des membres de la commission et tournant le dos au public. Sa fille – Shaan Hamann –, adjointe du centre, l'accompagne. On lui demande de raconter son histoire et ce qu'elle fait dans ses formations. Le ton est poli et même compatissant. Clairement on « l'invite » à s'exprimer sur ces sujets. Pourtant, elle paraît légèrement anxieuse (elle parle très bas dans le micro et semble très peu sûre d'elle dans les réponses qu'elle donne). Il y a de quoi : elle qui a vécu des horreurs, se retrouve une nouvelle fois devant des Blancs qui lui demandent de se mettre à nu devant eux. Ils la regardent tous très attentivement – encore une fois de manière compatissante, presque avec pitié – et l'écoutent. On l'a fait jurer de dire la vérité – sur la bible – et on lui demande s'il elle a quelque chose à dire à la commission. Elle répond que oui et commence à s'exprimer. Je capte sur mon carnet des bouts de parole : « *Nous avons souffert collectivement, nous devons guérir collectivement* » ; « *Nous avons besoin de découvrir notre véritable self en tant qu'Aborigène, nous avons besoin de nous déprogrammer de ce que nous sommes devenus* ». Elle raconte l'impossibilité de trouver de l'aide à l'époque, au travers des services médicaux existants, qu'ils avaient besoin d'un service « *adapté à nos façons de faire* » ; elle insiste sur le fait que sans « *réparation* », sans « *information* », il ne sera pas possible d'entamer un véritable « *processus thérapeutique* » et qu'on ne saura pas, sans ce dernier, « *briser le cercle du traumatisme* ».

Une étrange question vient alors du représentant en costume – que j’avais rencontré quelques minutes plus tôt dans la cafétéria. Il lui demande s’il elle peut raconter « plus précisément » ce qu’il lui est arrivé lorsqu’elle était enfant. Elle regarde sa fille, légèrement apeurée. Il insiste et se justifie : c’est important pour la commission de bien comprendre, de bien savoir les choses. Lorraine donne sa réponse mais n’entre pas dans les détails. Elle se contente d’expliquer ce que tout le monde sait déjà depuis au moins 1997 : « *La perte est massive : identité, une place à laquelle on appartient, la culture, la langue, le Rêve...* » ; « *Une perte de ce que l’on est, de ce que nous sommes...* ». Elle reste évasive sur les châtimements corporels et c’est sa fille qui prononce les mots « abus sexuel » pour sa mère.

On lui demande alors ce qu’elle considérerait comme de bonnes réparations. « *Oh lala...* [elle tourne à nouveau la tête vers sa fille] *Je ne sais pas... Chacun est différent...* ». Le comité insiste et elle finit par dire que, en plus des compensations financières, et de récupérer la terre de ses ancêtres, il faudrait un « *support continu car beaucoup de familles souffrent encore de tout cela aujourd’hui* ». Elle ajoute la nécessité d’un « *soin collectif car, être ensemble, c’est déjà le début du processus thérapeutique* ». A cet égard, elle défend son centre : « *c’est un endroit où l’on peut se rassembler. C’est mieux qu’un hôpital car là-bas ce n’est pas un endroit où l’on peut parler du trauma [...] il faut un endroit où l’on se sente en sécurité* ».

Le comité demande à sa fille d’expliquer l’impact du trauma de la première génération sur les suivantes. Cette dernière explique alors que pour la première génération, il y a une déconnexion avec tout (identité, culture, etc.). Pour la seconde, c’est le « *poids du passé* » qui est en lui-même traumatisant : « *c’est ce qu’ils ont laissé derrière, c’est ce qu’ils portent encore en eux* », d’où l’importance de « *soigner* » par les réparations et les informations sans quoi, impossible de « *briser le cercle* ».

[...]

Sur un premier plan, ce que cet extrait permet de mettre en avant, c’est à nouveau ce retour à l’histoire. Sans doute y aurait-il beaucoup à dire à propos de cette commission parlementaire : sa fonction, sa composition, son objectif, etc. Mais cela nous écarterait trop du propos que l’on veut ici tenter de faire saillir. Par conséquent, contenons-nous de constater la simple existence, 20 ans après le rapport BTH, de cette commission ; contentons-nous d’en noter le besoin d’entendre, encore et encore, les détails des sévices subit par les Enfants Volés (« *Il [le commissionnaire en costume] lui [Lorraine Peeters] demande s’il elle peut raconter “plus précisément” ce qu’il lui est arrivé lorsqu’elle était enfant. Elle regarde sa fille, légèrement apeurée. Il insiste et se justifie : c’est important pour la commission de bien comprendre,*

de bien savoir les choses ») ; contentons-nous de noter avec quel acharnement, il faut aux Aborigènes comme aux non-Aborigènes du pays, aller gratter dans les coins de l'histoire, là où, pourtant, on a déjà tant gratté ; contentons-nous de noter ce besoin de faire vivre cette mémoire – passée –, de s'y rapporter, encore et toujours, pour exprimer une souffrance – présente, voire future ; contentons-nous de noter l'extrême contemporanéité de ces faits passés et leurs mobilisations systématiques lorsqu'il s'agit de traiter de la question aborigène.

Mais surtout, ce que cet extrait permet de laisser apparaître, ce sont les éléments de langage auxquels nous faisons plus tôt référence : ceux d'un *traumatisme intergénérationnel* d'abord, et ceux d'un *besoin thérapeutique* ensuite. En effet, on le voit, la rhétorique selon laquelle, du traumatisme, découle la nécessité d'un soin, transparaît de manière explicite dans le plaidoyer de Lorraine Peeters et de sa fille. Mais ce soin se doit de s'opérer d'une certaine manière et selon un processus précis. Comme annoncé, c'est dans le référentiel de la culture aborigène qu'il faut aller le puiser. De fait, conformément à l'idéal de solidarité de cette culture, c'est « ensemble » (« *Nous avons souffert collectivement, nous devons guérir collectivement* ») et de manière sécurisée (« *un endroit où l'on peut parler du trauma [...] il faut un endroit où l'on se sentent en sécurité* ») qu'il faut procéder au soin ; c'est également dans une optique de retour à soi par le truchement d'un retour à la culture traditionnelle que cela doit se faire (« *Nous avons besoin de découvrir notre véritable self en tant qu'Aborigènes, nous avons besoin de nous déprogrammer de ce que nous sommes devenus* » ; « *La perte est massive* » ; « *Une perte de ce que l'on est, de ce que nous sommes...* »). En résumé, c'est selon des préceptes culturels précis que le processus thérapeutique se doit de se produire (« *adapté à nos façons de faire* ») ; c'est au bout de cette culture qu'il faut aller chercher les éléments nécessaires à la réparation ; c'est par le biais de leur mobilisation que l'on pourra espérer « briser le cercle [du traumatisme intergénérationnel] ».

Or, ce retour au passé perdu¹¹⁰, compris en des termes aussi génériques que ceux utilisés notamment par les protagonistes de cet exemple (« *identité, une place à laquelle on appartient, la culture, la langue, le Rêve...* ») laisse beaucoup de vides, de cases non-étiquetées : de quelle culture s'agit-il exactement ? de quelle langue ? De quelle version du *Dreamtime* ? De quelles activités traditionnelles les Aborigènes ont-ils besoin pour conjurer le sortilège du traumatisme ? De quelles solutions ancestrales ont-ils besoin pour conjuguer le passé au présent et au futur ? La réponse flottante des orateurs, le flou qui semble la constituer, ne saurait être imputé à la contingence de la situation tant cette dimension, dans la rhétorique générale du soin rétroactif, paraît présente dans son discours. Sans doute l'est-elle par nécessité : car plus floue est la solution, plus générale est la portée du

¹¹⁰ Pour plus de détails concernant ce type de rapport au passé, voir l'ouvrage consacré à l'étude de la nostalgie d'Olivia Angé et David Berliner (2015).

discours ; moins précise est la pratique culturelle ou le rapport nécessaire à la culture, plus grand est son pouvoir d'attraction – et donc d'usage – dans l'espace public. Nous l'avons vu, la culture aborigène n'existe pas ; les cultures aborigènes, par contre, bien. Par conséquent, le jeu de langage de l'aboriginalité ne peut enfermer – au risque d'exclure et donc de disparaître – ses éléments de langage en rapport avec le culturel dans une seule et unique culture aborigène. Il se doit, au contraire, de discriminer le moins possible – quitte à s'en référer de manière implicite à une culture aborigène stéréotypée – pour pouvoir exister. En effet, le jeu de langage de l'aboriginalité, pour être un véritable « jeu » et s'inscrire dans des formes de vies, se doit d'être le plus générique possible. D'où ce flou caractéristique des solutions pratiques proposées. C'est qu'il est nécessaire de pouvoir multiplier ces réponses pour que celles-ci soient conformes au principe de ce discours. Moins qu'un programme préétabli, le jeu de langage de l'aboriginalité fonctionne plus comme un canevas permettant de produire du sens face à une souffrance spécifique (celle des Aborigènes d'Australie). Ainsi, pour Lorraine Peeters et sa fille, c'est leur programme qui est, évidemment, « la » bonne réponse¹¹¹ ; pour d'autres, comme les membres du *Gamarada* par exemple, ce sera le *Gamarada*.

Toujours est-il qu'en maintenant ainsi la plupart de ses signifiants à l'état flottant, ne leur imposant pas de signifiés correspondant *a priori*, le jeu de langage de l'aboriginalité s'ouvre à un autre jeu de langage que nous avons déjà étudié : celui du DP. En effet, nous l'avons brièvement évoqué, la culture aborigène dans sa version mythifiée, parce que justement elle ne définit que de manière vague son contenu – le réduisant à un squelette de valeurs génériques –, laisse la porte ouverte à la mobilisation de références culturelles diverses et variées. Tant que ces dernières entretiennent un lien avec l'essence de « la » culture, cette fameuse spiritualité aborigène notamment, celles-ci peuvent potentiellement être intégrées au système. Si ces références respectent cette condition minimale, elles sont en mesure, une fois incarnées dans l'activité pratique, de jouer le rôle que le jeu de langage de l'aboriginalité leur assigne : c'est-à-dire l'opérateur de soin. Or, parce que, comme nous l'avons vu, le discours du DP se déploie de temps à autre avec le *New Age* – ce bricolage spirituel datant de la fin des années 60 (voir Champion 1993) – et que la culture aborigène mythologisée semble elle aussi entretenir des atomes crochus avec ce type de discours spiritualisant, un pont existe entre les deux discours. C'est ainsi, par le versant de son besoin thérapeutique et par la version édulcorée de son contenu culturel que le jeu de langage de l'aboriginalité se prête à une rencontre potentielle avec celui du DP ; c'est dans ce processus thérapeutique nécessaire, qu'un sens – parce que prenant appui sur des référents communs à ces deux discours – issu de ce

¹¹¹ Pour plus d'information concernant celui-ci, voir <https://marumali.com.au>

frottement, peut naître pour les individus.

3.3.3. *Une solution (sensée) parmi tant d'autres : la psychothérapie de groupe*

Nombreuses sont donc les versions pratiques de ces solutions qui devraient permettre de résorber le traumatisme hérité de la colonisation, de « briser le cercle » de la dimension intergénérationnelle de ce dernier. Parmi celles-ci, l'une d'entre elles nous intéresse tout particulièrement puisqu'elle semble être la solution retenue par les membres du *Gamarada*. Cette solution, c'est celle de la psychothérapie de groupe.

3.3.3.1. « Nous avons souffert collectivement, nous devons guérir collectivement »

Sensée, cette solution l'est très certainement puisqu'elle entretient avec le problème du traumatisme intergénérationnel un lien épistémique important : celui du collectif. Assurément, comme nous le rappellent les propos de Lorraine Peeters (repris ci-dessus), le traumatisme compris dans sa version intergénérationnelle, est nécessairement une souffrance à décliner au pluriel. C'est qu'il ne peut y avoir de souffrance intergénérationnelle sans générations ; sans un nombre élevé d'individus touchés, sans perte du *commun*, c'est-à-dire sans *collectivité*. Difficile en effet d'être traumatisé intergénérationnellement sans la présence des autres, ayant souffert avant (les autres générations), en même temps (les autres de la même génération) ou même après (les futures générations). Ce que créé ainsi l'épithète « intergénérationnel » ajouté au concept de traumatisme, maintenant fondu dans le discours des acteurs eux-mêmes, c'est l'obligation logique de prendre en compte cette dimension collective, groupale, dans la réflexion – ici, thérapeutique – concernant le traumatisme. Parce que c'est le groupe (des Aborigènes, des Enfants Volés, des descendants des Ancêtres ayant subis la colonisation, etc.) qui, *in fine*, est traumatisé, c'est aussi le groupe qu'il faut guérir ; parce que c'est justement – conformément à la compréhension du traumatisme *collectif* – cette qualité du lien social qui fut touché par le choc, c'est également par la restitution de ce lien que le choc pourra être résorbé.

A cette raison, vient s'en ajouter une autre, issue quant à elle, d'un éthos culturel se voulant proprement aborigène : celle de l'importance intrinsèque du collectif. Nous l'avons dit, la culture aborigène – dans sa version mythifiée – est aujourd'hui considérée comme accordant une place primordiale à la justice, à l'équité et à l'horizontalité. Que cela ait été vrai, ou que cela le soit encore d'ailleurs, cela n'est pas ici à nous d'en juger ; conformément à la perspective théorique globale de cette analyse, ce qui nous intéresse vraiment, ce sont les effets pragmatiques qu'une telle conception provoque dans le monde. Aussi nous contenterons-nous ici de noter un lien généalogique

d'apparence culturelle dans la rhétorique employée et dans la mobilisation thérapeutique déployée par les acteurs (représentés ici par Lorraine Peeters) notamment. Ce lien, faisant écho sur le plan épistémique au point précédemment développé (celui analysant les conséquences de l'épithète « intergénérationnel » du concept de traumatisme), paraît ainsi parfaitement rencontrer ce dernier.

Mais, s'il on vient d'établir la cohérence de la prise en compte d'un nécessaire collectif dans le soin à prodiguer, il nous reste cependant encore à élucider le pourquoi de l'approche *psychothérapeutique de groupe*. Sur quel savoir sédimenté repose le sens de la formation d'un dispositif thérapeutique se basant sur cette approche ? Nous avons effleuré la réponse à cette question lors de l'analyse fournie concernant la genèse de la thérapie de groupe durant la Seconde Guerre mondiale. Nous avons alors montré que deux origines existaient à cette approche : l'une provenant des Etats-Unis, et l'autre provenant de Grande-Bretagne. Nous avons également vu que dans les deux cas, c'était, entre autres, par la psychanalyse que ces deux approches s'étaient développées (voir point 1.4.1.). Dans le cas, plus spécifique encore, de la psychothérapie de groupe en Australie, l'origine est, sans surprise, la même : c'est bien par la langue psychanalytique – car c'est par la technique psychanalytique – qu'une telle pratique thérapeutique fut importée pour la première fois sur le continent australien. En cela, la psychothérapie de groupe telle qu'elle est perçue sur le continent, entretient des rapports épistémiques conséquents avec la pratique et la théorie psychanalytiques telles qu'elles furent envisagées à ses débuts sur le territoire australien. Afin de saisir les liens – et donc de nous éclairer sur le sens de la mobilisation de cette technique – il nous faut opérer un dernier détour vers cette histoire spécifique qu'est celle de la psychanalyse en Australie. Et si cette histoire australienne est une histoire en elle-même et pour elle-même passionnante (voir Damousi 2005 ; Ellingsen 2012), parce qu'elle est dense et complexe, nous n'en retiendrons ici que l'essentiel pour notre propos.

3.3.3.2. Les débuts de la psychanalyse à l'australienne

Comme partout ailleurs¹¹², la théorie psychanalytique eut du mal, à ses débuts, à convaincre les Australiens. Et bien qu'il y ait eu des médecins qui, comme John Springthorpe, voyaient dans l'approche freudienne de la psychopathologie l'avenir de la discipline psychologique et de la technique thérapeutique bien avant la Première Guerre mondiale, ce n'est qu'avec le phénomène des névroses de guerre et les séquelles qu'elles laissèrent sur les soldats australiens que cette approche gagna en intérêt en Australie (Damousi 2005).

¹¹² Voir point 1.

Certains précurseurs, comme Roy Winn et Paul Dane, s'intéressèrent ainsi, dès l'après-guerre, aux théories et aux méthodes thérapeutiques de la psychanalyse. L'un comme l'autre, enrôlés comme médecins sur divers fronts militaires durant la Première Guerre mondiale, furent confrontés aux nombreux névrosés de la guerre à leur retour au pays. Face à ces séquelles, c'est l'originalité des éléments constitutifs du dispositif thérapeutique psychanalytique qui les séduisirent. Parmi ces éléments, ce furent surtout l'usage de la *parole* d'une part, et de *l'écoute* d'autre part qu'ils trouvèrent remarquables, innovants et efficaces (Damousi 2005 : 53-57). Cette attention particulière portée à ces deux traits spécifiques participa à faire émerger, dans la culture australienne, une véritable culture de l'écoute – toujours observable aujourd'hui – qui, jusqu'alors, n'était pas vraiment présente, tant dans le milieu thérapeutique que dans les autres sphères de la société (voir Damousi 2012).

La psychothérapie de groupe, en tant que telle, fut quant à elle introduite en 1949 par le même Paul Dane, après que ce dernier a fait un voyage aux Etats-Unis – découvrant alors divers courants de thérapies collectives en vogue dans ce pays à cette époque¹¹³ – et en aie rapporté la technique en Australie (*Ibid.* : 251-255). Mais ce fut surtout le psychanalyste Francis Walter Graham qui, dans la lignée de Dane, la développa. En effet, ce dernier participa à accroître les connaissances théoriques sur le sujet en développant plusieurs modèles thérapeutiques basés sur l'analyse psychanalytique de groupe (Graham 1959). Au cœur de ces derniers, certains traits apparaissaient comme cruciaux au bon fonctionnement du dispositif : un nombre limité d'individus (entre 2 et 8), l'écoute de chacun par tout le monde, la liberté de pouvoir parler de ce que l'on désire, l'importance de signifier clairement la différence entre un session de thérapie de groupe et un simple rassemblement, le fait de s'installer en cercle, le fait de se présenter les uns aux autres, l'importance de parler de ses sensations et de ses émotions, etc. (*Ibid.*).

Ces quelques traits spécifiques s'écartent, à bien des égards, de l'approche freudienne de la psychothérapie. Et, bien que Graham se soit inspiré des travaux de ce dernier pour confectionner son dispositif, on ne peut s'empêcher d'y détecter une influence autrement plus signifiante : celle de Ferenczi. En effet, la douceur du dispositif et l'importance caractéristique portée à l'écoute empathique des uns et des autres au sein de ce dernier, n'est pas sans rappeler « l'analyse mutuelle » de l'enfant terrible de la psychanalyse. C'est sans doute que Graham, comme tous les psychanalystes australiens de l'époque (autour de 1950) – qu'ils soient reconnus comme tels ou non – furent nécessairement influencés par Clara Geroe, première psychanalyste officielle de l'Australie (dès

¹¹³ Voir point 1.3.3. ; voir également Van Schoor 2000.

1940), hongroise d'origine et disciple des méthodes et des approches théoriques ferencziennes¹¹⁴. Cette dernière, n'ayant que très peu écrit, a cependant régné seule sur la psychanalyse australienne pendant près de 20 ans. Comme le déclare très justement Peter Ellingsen, « cela signifie que pendant deux décennies tout ce que Geroe disait et faisait était considéré comme *la* psychanalyse en Australie » (2012 : 106 n.t.). Par Geroe – figure centrale de l'histoire psychanalytique australienne – ce fut le versant « maternel », empathique, proprement ferenczien du dispositif psychanalytique qui se propagea empiriquement sur le continent. Par ce vecteur, une attention à la relation entre l'enfant et la mère (notamment via les ouvrages d'Anna Freud, Bowlby et Winnicott) se répandit également (*Ibid.* : 122). Ainsi donc, bien que ce soient les travaux d'autres analystes comme ceux de Freud avec *Totem et Tabou* et ceux de Geza Roheim¹¹⁵ sur les Aborigènes qui sont les plus souvent cités lorsqu'on cherche à évoquer le lien entre la psychanalyse et l'Australie, ce sont pourtant les idées théoriques et pratiques de Ferenczi qui eurent l'impact le plus déterminant sur la façon de concevoir le soin psychothérapeutique sur ce continent (*Ibid.* : 75)¹¹⁶.

De ce détour par l'histoire des débuts de la psychothérapie de groupe en Australie, on peut donc retirer plusieurs éléments importants ayant un rapport déterminant avec le jeu de langage de l'aboriginalité. Si une telle forme thérapeutique est aujourd'hui encore privilégiée par certains Aborigènes (comme c'est le cas, notamment, du *Gamarada*), c'est parce que l'approche proprement australienne de ce type de psychothérapie s'ancre dans un savoir dont les bases épistémologiques font échos aux besoins déclarés par les Aborigènes usant de la rhétorique du traumatisme intergénérationnel : collectivité, empathie, importance de l'*écoute* (qui se doit d'être mutuelle) et de la *parole*, importance de traiter de l'aspect émotionnel lié à cette problématique, etc. C'est la raison pour laquelle un tel recours à cette technique est favorisé par certains d'entre eux. L'influence de la psychothérapie de groupe « à l'australienne », paraît en effet particulièrement pertinente pour le cas qui nous préoccupe.

¹¹⁴ Geroe fut en effet analysée par Michael Balint, lui-même grand admirateur – et élève – de Ferenczi (voir Dupont 2000).

¹¹⁵ Cherchant à conférer une base empirique aux idées de Freud, développées dans *Totem et Tabou* ([1913] 2015), notamment sur le complexe d'Édipe, Roheim partit étudier (entre autres) les Aborigènes d'Australie, appliquant alors la psychanalyse à l'expression culturelle de ces derniers, et inventant du même coup l'anthropologie psychanalytique (Ellingsen 2012 : 69-83). Son ouvrage *Australian Totemism : A psychoanalytic Study in Anthropology* ([1929] 1979) est, aujourd'hui encore, considéré comme un ouvrage de référence en la matière ; il a d'ailleurs eu une grande influence sur les premiers anthropologues australiens traitant de la question des Aborigènes en présentant, dans la lignée du *Totem et Tabou*, l'Australie comme « une fenêtre sur le passé » (Ellingsen 2012 : 51 n.t.).

¹¹⁶ Impact et influence que l'on retrouve fortement dans le programme du *Gamarada*, comme nous l'avons entrevu dans la scène introductive (extrait n°1) et comme nous le verrons plus profondément dans la seconde partie de ce travail.

3.4. Conclusion

De l'Australie contemporaine à l'Australie coloniale, les chemins sont nombreux, tortueux, torturés. Ainsi donc le jeu de langage de l'aboriginalité se décline-t-il comme un sentier ; une voie unissant le passé au futur en passant par le présent (la situation actuelle des Aborigènes), en passant par l'usage d'un concept (celui du traumatisme intergénérationnel) et en passant par la mise en place de dispositifs de « soins » (par exemple, le KBHAC, la *Healing Foundation*, ou encore la séance parlementaire concernant les « réparations » destinées à la Génération Volée). Cette voie, c'est donc celle d'un voyage thérapeutique (*healing journey*) ; d'une progression entre l'histoire, la mémoire collective et la mémoire individuelle ; c'est celle d'une quête de soi traversant l'horreur de la colonisation et cherchant à s'en libérer ; c'est un fil discursif tentant d'appréhender un réel injuste et difficile qui, puisant dans la rhétorique du jeu de langage du traumatisme, se charge de divers éléments historiques et culturels propres à cet endroit du monde. Au fond, ce jeu de langage, c'est celui d'une souffrance qui cherche à se *dire*, à s'exprimer de manière *sensée*.

Il n'est pas étonnant, dès lors, de retrouver les traces de ce dernier au centre du cercle du *Gamarada* ; ce lieu où la parole-écoute est si importante ; ce lieu où quelque chose se joue autour de la quête de soi (DP) et de la souffrance (traumatisme) ; ce lieu où l'on pratique le *Dadirri* ; où, réunis autour d'un drapeau aborigène, les membres abrégissent le traumatisme intergénérationnel. Mais plus encore, en tant que dispositif thérapeutique, le *Gamarada* participe-t-il directement à faire de ce jeu de langage une réalité concrète et pratique pour certains Aborigènes de Redfern : le voici foyer, lieu – parmi beaucoup d'autres – où se pratique, se visualise et se rejoue sans cesse ce jeu de langage de l'aboriginalité ; le voici apparaître comme l'une des manifestations matérielles, un fragment incarné de son discours.

Avec le jeu de langage de l'aboriginalité, la dernière couche épistémique sur laquelle ce dispositif repose est posée. Il ne nous reste maintenant plus qu'à l'analyser.

- DEUXIEME PARTIE -

LE *GAMARADA*. ETHNOGRAPHIE PRAGMATIQUE D'UN DISPOSITIF THERAPEUTIQUE
INDIGENE

« Nous nous lançons sur le terrain des expériences nouvelles avec les croyances que nous avons reçues de nos ancêtres et celles que nous avons nous-mêmes forgées. Celles-ci déterminent ce que nous allons percevoir ; ce que nous percevons détermine ce que nous faisons ; et ce que nous faisons détermine à son tour ce dont nous faisons l'expérience. »

William James, *Le pragmatisme*.

4. Le *Gamarada* : description du dispositif

Il est maintenant temps d'entrer dans le détail de l'ethnographie et, plus spécifiquement, dans la description du dispositif que représente le *Gamarada*. Pour ce faire, établissons un plan : tentons de saisir le fonctionnement de ce dernier dans sa généralité. Après avoir proposé la retranscription complète d'une unique séance (voir introduction), et après avoir exploré le sol épistémologique de cette dernière (Partie I), cherchons maintenant à comprendre, en réinscrivant ce groupe de parole au cœur même de la cité, ce qu'il propose. Autrement dit, intéressons-nous maintenant au programme du *Gamarada* : comment ce dernier fonctionne-t-il ? Quelles sont ses modalités d'existence (géographiques, historiques, sociologiques) ? Quelles sont ses routines, ses habitudes ? Qui donc fréquente le groupe ? Que fait la fréquentation de ce groupe à ses membres ? Quelles sont les règles à respecter ? Peut-on les enfreindre ? Qu'est-ce qui constitue l'essence du *Gamarada* ? A partir de quand commence et cesse cette « chose » que l'on appelle *Gamarada* ? Qu'est-ce qui en définit les contours ? Que trouve-t-on en son centre ? Que dit le *Gamarada* ; que lui fait-on dire ?

4.1. *Un bref historique*

L'histoire du *Gamarada* est incontestablement liée à celle de son leader : Karl. Ces deux histoires s'entremêlent et se chevauchent à un point tel qu'on ne peut faire le récit de l'une, sans faire le récit de l'autre. Car, c'est avec Karl que tout a commencé. A dix-sept ans, après une enfance et une adolescence compliquées, ce dernier décide de s'engager dans l'armée. Là-bas, raconte-t-il à l'enquêteur, il apprend à devenir responsable et organisé. Après quelques années, il décide que l'expérience lui suffit ; consolidé, maintenant devenu un homme, Karl comprend que beaucoup de choses (liens affectifs, structures, espoirs, modèles, centre d'intérêts, etc.), durant son enfance, lui ont manqué – terriblement. S'accaparant sa propre expérience – sa propre histoire –, il s'en va étudier dans une université du pays les « sciences de la santé » et plus spécifiquement celles de la santé mentale. Grâce à une bourse spécialement destinée à favoriser ce genre d'initiatives auprès des Aborigènes, Karl s'imprègne des discours ; il explore ce vaste champ de savoirs et y trouve un vif intérêt. Il se passionne pour le concept de « thérapie par la parole » (*talking therapy*). Durant ces années-là, il rencontre également le Pr. Judy Atkinson – auteure du célèbre *Trauma Trails* (2002) – et apprend de cette dernière la technique du *Dadirri*. Fraîchement diplômé, le jeune homme part s'installer à Sydney. Il commence par travailler, pendant 5 années, dans un centre de prévention du SIDA. Animé par une certaine ambition professionnelle, il prend contact avec les leaders aborigènes locaux en matière de santé mentale. Il est repéré par un chasseur de tête qui le redirige vers l'*Aboriginal Medical Service* (AMS) de Redfern. Là-bas, il fonde progressivement un premier

programme destiné à promouvoir le bien-être émotionnel et social des hommes aborigènes du quartier : celui-ci est gratuit et destiné à aider ces hommes déprimés, au bord du suicide, à reprendre goût en la vie. « *C'est là que tout a commencé* », confie-t-il à l'enquêteur. C'est sur base de ce programme que fut fondé, quelque temps plus tard, le *Gamarada*.

Pendant 5 années, Karl y fait ses premières griffes en tant que thérapeute et leader. Il y rencontre les premiers membres du futur *Gamarada* ; Claire notamment – via son fils – et d'autres hommes comme Saul ou Larry, qui, pendant tout un temps, aideront Karl à gérer ces séances.

Après plusieurs années, en 2007, Karl décide de s'émanciper de l'AMS : il dissout son programme. Sur les cendres de ce dernier, il bâtit – avec l'aide de certains amis – le *Gamarada*. Adoubé par plusieurs personnages influents de Redfern, Karl fonde son organisation à but non lucratif : le *Gamarada* est né. Ce dernier est d'abord exclusivement consacré aux hommes : on y pratique beaucoup d'exercices de respiration – le *Dadirri* est l'un d'entre eux ; on y informe les participants sur une alimentation variée et équilibrée, sur le vivre ensemble, sur la gestion du stress et des émotions négatives ; on cherche à créer des liens entre les membres de la communauté aborigène des laissés-pour-compte, de ceux qui ont fait de la prison, de ceux qui ont des problèmes avec les forces de l'ordre, la drogue, l'alcool ou la violence.

Extrait du carnet de terrain n°3 (Redfern, *Gamarada*, Séance du 4 avril 2016)

Ce soir-là, la présence de Larry parmi les membres, de passage au sein du groupe après plusieurs années d'absence, suscite une discussion sur le passé du collectif. Après m'être présenté à Larry, alors que l'on est déjà installé mais que l'on attend qu'il soit l'heure exacte pour commencer la séance, ce dernier me raconte :

- Larry : *Le programme que l'on suit aujourd'hui est fort différent de ce que c'était au début. [Avant,] on faisait principalement des exercices de respiration et... on s'envoyait notre amour et nos énergies positives, comme on le fait parfois encore, tu vois. [Au début] on évitait les... les conversations négatives comme... le partage d'événements négatifs s'étant déroulés dans le passé. On évitait ce genre de trucs.*

Pete, présent ce soir-là, se souvient également :

- Pete : *Il me semble qu'avant... on faisait bien plus d'incorporation, de trucs physiques, tu vois ? Et plus de trucs culturels aussi... comme des trucs avec des plumes de perroquets ou l'arbre à thé (tea tree) [un exercice de respiration spécifique]. C'était chouette...*
- Larry : *Ouais... En fait, le truc c'est que Karl fait tout tout seul maintenant. Et... tu sais, cela demande*

de faire face à pas mal de challenges... [notamment] le fait de devoir adapter le programme aux gens [qui le fréquentent aujourd'hui]. Parce que, à l'époque, beaucoup d'entre nous venaient de la rue... et tout cela était nouveau pour nous : parler d'amour et des trucs comme ça.

- Pete : *Et être exclusivement entre hommes aussi...*
- Larry : *Eh bien, oui... [aujourd'hui] tout cela me semble normal mais, imagine un instant, lorsqu'on vient juste de sortir de prison, de venir ici et de parler d'amour ? [Cette dernière remarque suscite le rire parmi les autres membres qui écoutent notre conversation, notamment Pete et Henry]. « Quoi ? Envoyer de l'amour ? A mon ennemi, en plus ? Va plutôt te faire foutre ! » Excuse-moi [pour l'utilisation d'un langage inapproprié]. Donc, ouais, on devait tenter de nous concentrer sur des choses [exclusivement] positives. Et cela a eu un impact profond sur nous. Je me sentais différent à force de venir ici. Parce qu'ici, on ne faisait pas ces choses [insulter les autres, etc.] ; il y avait assez de tout cela dehors [il appuie sur le dernier mot]. Cela faisait du bien de venir dans un tel espace... au sein d'un espace sécurisé (safe space)... d'un espace de soin (healing space).*

Plus tard dans la séance, sous l'impulsion de Pete et de Henry, Larry est encouragé à guider la pratique d'un exercice de respiration, comme à l'époque où ce dernier fréquentait le groupe.

- Pete : [S'adressant à Larry] *Te souviens-tu des exercices que nous avons l'habitude de faire ?*
- Larry : [faisant mine de réfléchir] *Celui de l'arbre à thé ?*
- Henry : *Oui, celui de l'arbre à thé était l'un d'entre eux.*
- Larry : *C'était celui où il fallait aspirer et expirer profondément [il simule le geste] ?*
- Pete : *Ouais !*
- Larry : *Eh bien, je crois [que je me souviens], oui.*
- Pete : *Tu veux bien nous le montrer ?*
- Larry : *Bien sûr [Il se lève]. Donc, nous devons nous lever [tout le monde s'exécute]. Puis, il s'agit d'inspirer de l'énergie positive [il inspire profondément ; certains l'imitent] et puis... Pffff ! [il expire bruyamment] relâcher toute les mauvaises énergies comme ça. [...] Donc, le but est de se planter dans la Terre Mère [il écarte les jambes et ancre ses pieds dans le sol afin de produire une posture stable] ; il faut imaginer que l'on plante nos racines dans le sol : on aspire l'énergie de la Terre Mère et on tente de toucher le ciel, les étoiles [il lève les bras sur le rythme de son inspiration pour finir par les tendre, dirigés vers le plafond, au-dessus de sa tête]... et puis il suffit de relâcher pffff ! [Expiration bruyante].*
- Henry : *Oui et le truc c'est de relâcher les mauvaises énergies [pendant que l'on expire]. Il faut penser à elles [ces mauvaises énergies] en terme de fumée noire. Et tentez de la visualiser, s'échappant de nous.*
- Larry : *Oui, cet exercice permet de relâcher la tension : d'abord il faut la faire monter en tendant tout son corps... ses bras... ses jambes... ses pieds... Puis tout relâcher d'un coup !*

On réalise l'exercice plusieurs fois. Tout le monde est ravi ; certains, comme Pete et Henry, paraissent particulièrement heureux d'avoir pu se souvenir de tout ceci.

Le *Gamarada*, à ses débuts, est traversé par diverses tendances ; toutes ayant pour point de focalisation la respiration, le corps ou la culture ; toutes ayant pour objectif d'aider les membres à gérer leurs émotions, à faciliter leur insertion au sein de la société civile. Déjà alors, le *Gamarada* est considéré par les membres qui le fréquentent comme un espace particulier : un espace sécurisé (*safe space*) et un espace de soin (*healing space*). On y retrouve généralement une vingtaine d'individus par séance.

Avec le temps, certains membres – qui comme Larry aidaient beaucoup Karl à préparer ces séances –, se sont concentrés sur d'autres projets, laissant Karl seul avec la gestion du programme. Ce dernier décide alors de consacrer toute son énergie au *Gamarada*. Avec le soutien financier du Maire de Sydney, à nouveau, il refonde le programme mais, cette fois, en garde les bases initiales. Le point de ralliement du groupe change : du RCC, ce dernier se déplace au *National Centre of Indigenous Excellence* (NCIE) nouvellement installé, depuis 2006, à Redfern. Le programme attire toujours autant de monde.

En 2010, le *Gamarada* reçoit le *NSW Premier's Award for leadership in Aboriginal communities*. Le prix est destiné à récompenser les efforts des organisations cherchant à « construire une communauté plus forte ». Cette année-là, pour aider à « réaliser la mise en place des recommandations du rapport *Bringing Them Home* et à faire reconnaître l'importance du soin émotionnel (*emotional healing*) [...] comme le meilleur moyen de briser le cercle (*break the cycle*) entre les hommes aborigènes et le système de la justice criminelle¹¹⁷ », c'est le *Gamarada* qui remporte le prix. Pour Karl, c'est la reconnaissance de son travail ; l'espoir de faire du *Gamarada* un modèle de réussite en matière de réponse aux besoins de ces Aborigènes aux « esprits écrasés »¹¹⁸.

Le programme suit ainsi son cours pendant plusieurs années. Petit à petit, cependant, ce dernier s'ouvre aux femmes et aux enfants (notamment sous l'impulsion de Claire) ; il s'étend également aux non-Aborigènes. Subrepticement, le programme se transforme : il s'oriente de moins en moins sur les exercices de respiration et se resserre autour de la pratique du *Dadirri* ; la parole cathartique et l'écoute empathique en deviennent les activités principales ; on redéfinit les règles – les « traditions de groupe » – afin de créer un espace au sein duquel tout le monde peut se sentir digne de prendre la parole, digne d'être écouté. Karl outille le programme de petits exercices aidant à la réflexivité : des fiches sont placées au sol, sur lesquelles sont narrées de courtes histoires (dramatiques) ayant pour but de s'adresser à n'importe qui. L'objectif – après qu'un des membres

¹¹⁷ <https://www.piac.asn.au/2010/11/24/gamarada-wins-premiers-award/>

¹¹⁸ Voir extrait n°1.

a lu l'histoire à voix haute – est alors de partager ses impressions, ses pensées, ses ressentis, vis-à-vis de cette histoire ; d'évoquer le souvenir, de trouver un écho dans la vie de chacun (voir Tasia 2016a). Le temps consacré aux présentations de soi devient progressivement plus long ; les partages des expériences (les « *shares* ») occupent une place plus conséquente ; dorénavant, il est possible de s'exprimer *aussi* sur les moments difficiles, de faire part au groupe de ses soucis, de ses difficultés personnelles.

Ces changements peuvent être imputés aux aléas de parcours (internes et externes) du programme et de son créateur. D'abord, l'ouverture aux femmes, aux enfants et aux non-Aborigènes change nécessairement la dynamique de groupe, le déroulement des exercices, les retours et les attentes du groupe vis-à-vis du contenu du programme. Karl s'est donc vu obligé de prendre ces changements structurels en compte, au fur et à mesure que les réunions se poursuivaient. De plus, Karl s'est peu à peu donné pour objectif d'élaborer un programme plus vaste, plus ambitieux, destiné à un plus large public, et ce afin de pouvoir vivre de son activité d'organisateur et de facilitateur – de *coach*. Cherchant à faire la promotion du *Gamarada*, Karl se confronte au marché de la santé mentale lors de séminaires, de présentations, d'ateliers qu'il organise ou auxquels il est invité à participer. Là, il fait la rencontre de psychologues, de professionnels du milieu de la santé mentale et de la question aborigène. Durant ces années, il rencontre notamment Cassy – une assistante sociale australienne, psychologue de formation – avec qui il décide de s'associer par la suite pour l'aider à élaborer son projet professionnel¹¹⁹. Ces différents événements et rencontres vont le guider et l'influencer dans la marche à suivre pour parvenir à ses fins. Enfin, diplômé en science de la santé, Karl continue de s'intéresser à ce sujet et, en autodidacte, s'informe abondamment sur la question. Tout cela l'influence et, graduellement, l'incite à rediriger le programme.

De proche en proche, le *Gamarada* évolue ; il devient autre chose que ce qu'il était originellement. Le programme se resserre autour de l'individu, de son besoin de s'exprimer, de trouver des nourritures spirituelles nécessaires à son bon développement. D'un programme d'aide à la réinsertion sociale, le *Gamarada* mute en une plateforme où l'on peut venir grandir, engendrer de la force et développer de la résilience (voir, à cet égard, la scène introductive) ; il se concentre de moins en moins sur la dimension sociologique des problèmes que rencontrent les Aborigènes de Redfern et se concentre de plus en plus sur de la dimension psychologique de ceux-ci : l'épanouissement spirituel et l'équilibre mental deviennent les objectifs tacites du programme, comme le montre la scène ethnographique ci-dessous.

¹¹⁹ L'enquêteur la croitera, à l'occasion, durant certaines séances du *Gamarada*.

Extrait du cahier de terrain n°4 (Redfern, *Gamarada*, séance du 1^{er} février 2016)

Nous sommes le 1^{er} février 2016 et je me rends au *Gamarada* pour la deuxième fois (la première étant lors de mon premier séjour en Australie, six mois plus tôt).

Karl m'a prévenu de l'heure et de l'endroit du rendez-vous ; en six mois, ceux-ci n'ont pas changé : le *Gamarada* commence toujours à 6h et se tient encore au NCIE. Arrivés sur place un peu en avance, je reconnais certains membres, déjà présents lors de ma première visite (Pete, Vernon et Henry notamment). Je les salue et, un peu nerveusement, cherche Karl du regard. Ce dernier n'est pas encore là. Claire arrive à son tour ; elle me reconnaît et me salue chaleureusement. Entre les membres, ça discute de sport, de santé et d'actualité. Bref, on passe le temps en attendant Karl.

Comme celui-ci n'arrive toujours pas, Pete décide de l'appeler avec son portable ; il s'écarte légèrement du reste du groupe. Lorsqu'il revient, il nous explique que Karl arrive mais que la nourriture – délivrée par *OzHarvest* – n'a pas été livrée au centre (NCIE), comme prévu, mais quelque part dans « le Sydney du Nord » (*North Sydney*). Visiblement, deux solutions s'offrent au groupe : soit rester ici et ne pas manger, soit se rendre dans le nord de la ville. Le groupe délibère ; les membres les plus actifs (Pete, Claire et Henry notamment) paraissent vouloir se rendre dans le nord, tandis que les plus timides hésitent. Finalement, Pete décide qu'il serait bon d'aller chercher la caisse de matériel à l'intérieur du Centre. Henry propose son aide, mais Pete la décline. Pete reviendra quelques minutes plus tard avec un coffre métallique dans les bras. En attendant, on cherche à comprendre la source de cette confusion.

Finalement, Karl – accompagné de sa femme – arrive avec sa jeep et se gare devant la grille du Centre. Il a un grand sourire et paraît de très bonne humeur. Je salue sa femme – Amina – que je rencontre pour la première fois. Pendant ce temps, Karl cherche à convaincre les autres membres de se rendre dans le nord de Sydney. Après quelques moments d'hésitation supplémentaires, les choses finissent par s'arranger : Karl est parvenu à convaincre la plupart des membres – tous, en fait, à l'exception d'un homme que je ne reverrai plus. Tous s'organisent pour les voitures : beaucoup proposent de prendre leurs véhicules et de charger des individus s'il le faut. Pete charge la caisse de métal (contenant le matériel nécessaire à la bonne tenue de la séance) dans le coffre de la voiture de Karl. Chacun trouve un siège ; je monte à l'arrière de la voiture de Karl.

Dans la voiture, la discussion tourne très vite autour de moi, de la raison de ma présence (surtout avec la femme de Karl) et du prix des choses à Sydney (immeubles, locations, université et voitures).

Après plus ou moins 15 minutes de conduite, Karl se parque dans une ruelle – faisant au passage une petite blague à sa compagne : « *C'est pour cela que tu m'as épousé, hein oui ? parce que je trouve facilement des places où me garer* ». L'ambiance est bon enfant et décontractée. Je ris avec eux. Une fois parké, Karl va dans son coffre et me demande de l'aider à maintenir la caisse en métal à moitié hors du coffre afin d'attraper deux ou trois objets dedans :

- Karl : [se saisissant des objets] *Le boomerang... la feuille des règles... notre drapeau...* [sur le ton de la blague :] *Les gens vont paniquer ; il y a des Aborigènes qui débarquent dans le coin !*
- Amina : *Aaaargh* [simulant un cri de panique] ! ... *Chéri*, [s'adressant à Karl, un peu moqueuse], *ils sont sur notre territoire (they're on our land) ! ... Ils sont sur notre territoire !*

Nous marchons pendant une minute ou deux tout en blaguant ainsi.

Finalement, nous arrivons devant un temple ; celui de l'*International Society for Krishna Consciousness*. Karl veut tenir la session du *Gamarada* là – à l'intérieur même du temple. Nous finissons par enlever nos chaussures et entrer. De la musique puissante sort de la salle de prière ; les fidèles récitent leurs mantras à la chaîne. Karl discute avec une femme (sans doute une prêtresse des lieux) et négocie quelque chose pendant que les autres membres arrivent les uns après les autres. Amina m'explique qu'apparemment, ce dernier cherche à manger sur place, dans la petite cantine située dans un coin du temple (nourriture offerte aux dons – plus ou moins 5 dollars par personne nous apprend l'affiche de la cantine).

Du temps passe. Je regarde, observe les alentours et discute brièvement avec Claire. Je lui demande si elle prend des photos mais celle-ci me répond à côté : oui, ils sont déjà venus une fois ici, avec le groupe, par le passé. Malentendu heureux qui m'offre une indication importante. Cette information me sera confirmée par l'air taquin de Pete et Henry une fois à table qui, en s'adressant à Karl, déclareront à propos de la nourriture : « *ça nous rappelle quelque chose...* ».

Le repas se termine et tout le monde s'active pour ranger les plats et le reste de nourriture. Tout le monde se lève et s'apprête à quitter les lieux. Pourtant, Karl – qui discute avec un prêtre Krishna – invite tout le monde à le suivre à l'intérieur de la salle de prière. Le reste des membres s'exécute. Commence alors une leçon sur la cosmologie et l'idéologie Krishna par le prêtre au groupe.

Celui-ci nous présente la statue en cire du gourou, ainsi que son histoire. Dans la pièce, plusieurs adeptes chantent et prient bruyamment. Le prêtre nous parle de la Bhagavad-gita, traduite par le maître en question. Il se munit du livre et nous le présente. Sur ce, Claire s'exclame : « *J'ai déjà lu ce livre, c'est fou !* ». Confiante, comme dans son élément, elle s'assied en tailleur et commence à prier

ou, du moins, à méditer avec le reste des adeptes. Le prêtre poursuit son exposé. Dans le coin, Tommy – un autre membre – s’ennuie ouvertement. Pourtant, il ne bronche pas. Finalement, le prêtre, sous l’impulsion de Karl, propose de perfectionner sa leçon en nous asseyant en cercle sur des coussins (que tout le monde s’empresse de disposer pour les autres) autour de lui ; la leçon se poursuit.

Avec ses questions, Karl cherche à établir des liens possibles entre la philosophie Krishna et celle du *Gamarada*. Cette comparaison tacite me fait prendre conscience de la raison principale de cette sortie pour le moins étrange et imprévue : celle-ci est une sortie éducative. L’objectif est de sensibiliser les membres à d’autres façons de voir le monde (mais toujours selon une optique de thérapie spirituelle), de montrer que d’autres avec d’autres mondes et d’autres mots tentent également de s’élever spirituellement en purifiant leur existence, en cherchant à reprendre le contrôle de leur vie. Ainsi, à plusieurs reprises, lorsque seront abordés certains thèmes (comme le contrôle de l’esprit sur le corps ; l’importance d’une méditation régulière, d’une attention au présent ; l’importance d’être compatissant et de prendre soin de soi) par le prêtre Krishna, les membres du groupe acquiesceront de manière appuyée. Le prêtre demande alors des précisions sur notre pratique :

- Le prêtre Krishna : *Donc, qu’est-ce que vous faites ?*
- Karl : *Il y a un concept qui pourrait résumer l’idée [de notre activité]. Cela s’appelle Daddirri et... c’est une sorte de méditation consciente (Mindfulness meditation).*
- Claire : *c’est une ancienne technique aborigène... très ancienne.*
- Karl : *L’origine de... Krishna... est-elle vieille ?*

La question, posée juste après la remarque de Claire, suggère une nouvelle fois que les techniques « *Daddirri* » et « culte de Krishna » ont des choses en commun, une sorte de sagesse commune, comme, par exemple, l’ancienneté. Le prêtre répond que celle-ci est éternelle.

Entre les deux séjours de l’enquêteur en Australie, six mois à peine se sont écoulés¹²⁰. Pourtant, au cours de ces six mois, un changement de focus, dans la pratique du *Gamarada*, a pris forme. Comme tente de le saisir cette dernière scène (Extrait n°4), un basculement subtil entre des intérêts sociologiques d’abord et d’autres plus spirituels ensuite s’est opéré au sein du groupe. Sans se dénaturer pour autant, « l’Esprit du *Gamarada* » (*the Gamarada Spirit*) – comme le nomment régulièrement les membres – s’est progressivement transformé, s’inscrivant alors avec plus

¹²⁰ Voir Avant-propos.

d'insistance dans la mouvance du DP.

A cet égard, le deuxième séjour de l'enquêteur à Sydney – où la quasi-totalité du matériau ethnographique a été récolté – s'inscrit dès le début dans un changement de phase important : le retour du *Gamarada* au RCC et l'amorce de la fin d'une période de creux dans la trajectoire de vie du groupe (période qui se prolongera néanmoins tout au long du séjour de l'enquêteur). Alors que cela faisait des années que les réunions du groupe se tenaient au NCIE, notamment grâce à de généreux donateurs comme le Maire de Sydney, le *Gamarada* s'est subitement vu retirer ses fonds, rendant impossible la location de la salle au NCIE et engendrant une réunion de crise quelque peu particulière à laquelle l'enquêteur a d'ailleurs participé. Ci-dessous, un extrait de cette dernière, permettant d'éclairer la problématique.

Extrait du cahier de terrain n°5 (Redfern, *Gamarada*, séance du 8^{er} février 2016)

Une semaine après notre escapade au centre de l'*International Society for Krishna Consciousness*, je me rends à nouveau au *Gamarada*. Je remonte George Street et observe au loin Karl, Vernon, Pete et Tommy en train de discuter devant la grille du NCIE. J'arrive à leur niveau et les salue tous les quatre. D'emblée, je comprends que quelque chose cloche ; malgré la bonne humeur apparente de tous les membres présents, ça discute beaucoup et une certaine tension est palpable. Alors que Vernon mentionne quelque chose à propos des sandwiches (dons d'*OzHarvest*), Karl et Pete se dirigent vers l'intérieur du Centre. Ils paraissent déterminés à récupérer quelque chose. Un peu perdu, je demande à Tommy s'il pense que je peux les aider, « *Ouais, bien sûr. Viens, mon Frère* » me répond-t-il. Du coup je les suis. Une fois à l'intérieur, la jeune fille de l'accueil salue Karl. Celui-ci discute quelques instants avec elle. En attendant, Pete et Vernon se dirigent vers les caisses de victuailles posées sur le rebord du comptoir d'accueil. Nous les emportons et ressortons du NCIE. Nous nous dirigeons alors lentement vers le petit banc, en face de la cité résidentielle près du Centre. Je pense alors que, comme il fait beau, Karl veut sans doute tenir le *Gamarada* dehors. Mais, une fois les caisses déposées dans l'herbe et les membres réunis, Karl déclare que « *nous avons besoin de prendre une décision sur ce que l'on va faire [pour la suite]* ». Son ton est sans appel : cela concerne le *Gamarada* et non le programme de la journée.

Pete et Karl se mettent alors à discuter tous les deux, légèrement à part du reste du groupe qui se contente de s'asseoir sur les bancs et d'attendre. Ces derniers discutent de la gestion administrative du *Gamarada*, des difficultés que cette gestion pose à Karl, étant donné le mauvais état de santé du

seul autre membre du conseil d'administration – qui n'est autre qu'Henry, se remettant petit à petit d'une crise cardiaque survenue quelques mois plus tôt. Karl est excédé et fatigué.

- Karl : *Pffff* [il souffle] *Je ne peux pas le faire tout seul... Le Gamarada n'aurait jamais existé si le projet avait dû s'appuyer exclusivement sur moi... Cela a toujours été un effort d'équipe.*

[Cette dernière phrase va influencer le reste de la session. Karl, visiblement un peu dépassé par les événements, avoue ici que le programme ne pourra pas continuer s'il ne trouve pas d'aide, si le « *Gamarada Spirit* » n'intervient pas d'une manière ou d'une autre. Je pense que tous – en particulier Pete – seront touchés par cet appel à l'aide de leur leader.]

A ce moment-là, je ne comprends toujours pas ce qu'il se passe. Je les entends discuter vaguement d'argent, de business, et je commence à saisir qu'un problème d'ordre financier doit sans doute être survenu.

La discussion continue. Karl évoque la possibilité de retourner au RCC car, là-bas, c'est gratuit : il n'y a pas besoin de payer la location d'une salle.

Tout en continuant de parler, Karl se saisit du papier qu'une femme aborigène dans une voiture, passant devant le groupe toujours situé dans la rue, lui tend. Ce papier est une invitation des membres du *GrandMothers Against Removals* NSW (GMAR) à se mobiliser pour la cause des enfants aborigènes arrachés à leurs familles.

A ce moment-là, Claire arrive. Elle salue tout le monde. Karl termine néanmoins son idée : il est en train de parler d'un autre type de groupe qui semble fonctionner (le *Babana Men's Group*), avec Vernon. Mais Karl cherche à expliquer à Vernon que le fonctionnement de ce groupe est complètement différent de celui du *Gamarada* :

- Karl : *Ils l'ont monté comme un vrai business... Ils n'ont pas le temps de... La plupart des gens corporatifs n'ont pas le temps de... tu sais, juste d'être aimable. Dans ce monde-là, ce genre de qualité n'existe pas.*

Karl a toujours le papier du GMAR en main, lorsque Claire lui demande où il l'a reçu :

- Claire : *Est-ce ma mère qui te l'a donné ?*
- Karl : *Ah!* [surpris] *Était-ce ta mère* [cette femme dans la voiture qui distribuait des papiers]?
- Claire : *Oui ! Nous nous occupons* [avec d'autres] *du GMAR... J'étais, il y a quelques instants, au RCC car nous y avions un meeting... Oh! et je parlais justement de toi avec Christine* [la gestionnaire du RCC] *et elle me confiait combien cela lui ferait plaisir si* [le *Gamarada*] *revenait* [au RCC]...
- Karl : [surpris] *Elle veut qu'on y retourne ?* [Karl, retrouvant le sourire, regarde Pete de manière complice].
- Claire : *Oh oui ! Elle m'a demandé de te dire « s'il te plaît, Karl, reviens à la maison ».*

Ce hasard de circonstance – entre les problèmes de locaux, la proposition de Karl de retourner au RCC et les commentaires rapportés par Claire – sera interprété par l'ensemble du groupe comme un « signe » : le *Gamarada* se doit de retourner au RCC, de laisser tomber toutes ces histoires d'argent et de comités d'administration ; il lui faut retrouver son esprit initial, communautaire.

- Claire : *Il y a plus de trucs communautaires, là-bas [au RCC]. Je sens que nous sommes soutenus, là-bas. J'adorerais qu'on y retourne...*
- Pete : *J'adore là-bas [moi-aussi] !*

Je profite de l'occasion pour demander à Karl le rôle du comité d'administration. Ce dernier me répond qu'il est censé aider la compagnie à se maintenir en état de croissance et de viabilité :

- Karl : [Les membres du comité d'administration] *doivent pouvoir mettre de l'argent dans les coffres, connaître des gens et avoir des habiletés en communication... C'est [seulement] comme ça qu'on parvient à un niveau professionnel... Parce que, nous avons un produit avec beaucoup de valeur ici, facile à vendre... On a juste besoin de le mettre en avant... lui fournir un paquetage communicationnel (get the communication package).*

Collectivement, une décision est prise : le *Gamarada* retournera au RCC. Peu à peu, chacun se trouve une fonction dans cette phase de réaménagement : Pete se porte volontaire pour maintenir le site internet et la page Facebook à jour (changer notamment l'adresse du rendez-vous hebdomadaire) ; Claire se propose de contacter Christine – la gestionnaire du RCC ; Karl explique qu'il va chercher à contacter des gens de pouvoir afin de leur faire connaître le groupe. A l'instar du reste des membres, je me propose également de participer. Les choses s'organisent. Karl déclare alors au groupe :

- Karl : *Ce qui est en train de se passer, c'est un peu une nouvelle phase, vous savez ? Cela faisait un petit temps que nous étions... comme bloqués (like stuck)... Mais je sens que les choses vont maintenant aller mieux, comme si quelque chose s'était enfin libéré, vous voyez ?*

Resserré autour de ses membres les plus fidèles, de retour au RCC, cherchant à renouer avec l'esprit d'un passé (plus) éclatant, le *Gamarada* entame, à l'arrivée de l'enquêteur à Sydney, une nouvelle phase. Dans le creu de la vague, Karl tente d'initier un nouveau souffle au programme ; son ambition est de développer le *Gamarada* afin de le faire passer à un niveau professionnel. Cependant, cette ambition se doit de rencontrer d'autres attentes, notamment celle de ne pas faire du *Gamarada* un business corporatif. Commence alors, pour l'avenir du programme, une phase que l'on pourrait qualifier de « transitionnelle » : d'un mouvement qui, à ses débuts, s'inscrivait particulièrement dans le local, définissant le contenu de son programme en fonction de la

population à laquelle il était confronté, ce dernier devient plus général, plus global, plus vendable ; il continue d'être inscrit dans les jeux de langage du traumatisme et de l'aboriginalité mais se rattache en plus, de manière plus prononcée, à celui du DP. Le dispositif se resserre autour de deux pratiques : la thérapie par la parole et le *Dadirri*. Le matériau ethnographique récolté à la base de l'analyse qui va suivre le fut durant cette phase.

Notre enquête maintenant située dans l'histoire du programme, cherchons à la situer dans l'espace ; cherchons à comprendre l'importance de l'implantation du *Gamarada* dans le quartier de Redfern ; à comprendre ce que ce retour au RCC signifie, tant pour les membres que pour le programme lui-même.

4.2. Le lieu

4.2.1. Une (brève) histoire du Block et du quartier de Redfern

L'histoire de Redfern – et tout particulièrement celle du Block – est indissociable de celle de l'activisme aborigène (Attwood & Markus 1999 ; McComsey 2013 ; Norman 2015). Le quartier est aujourd'hui considéré par les Aborigènes – et par les non-Aborigènes – comme un lieu emblématique de la résistance aborigène : centre névralgique de divers groupes, manifestations, lieu d'occupation militante et lieu de commémoration, le Block est, à lui tout seul, une pièce importante de l'histoire du pays.

Mus par la recherche d'un avenir meilleur, résidant notamment dans la promesse de perspectives d'emploi (dans des usines du centre-ville) et d'éducation, les Aborigènes firent rapidement de Redfern – dès 1920 – un point de ralliement. Mais ce n'est qu'après la Deuxième Guerre mondiale, lorsque de nombreux Aborigènes errants des quartiers alentours furent chassés par le conseil communal de Randwick et trouvèrent refuge chez leurs parents habitants à Redfern, que ce dernier quartier gagna ses premiers gallons d'épicentre de la communauté noire urbaine (Turnbull 1999). Idéalement situé à deux pas du centre-ville de Sydney, Redfern se changea naturellement en un pôle attractif pour les nombreux Aborigènes du pays à la recherche d'une qualité de vie supérieure. C'est ainsi que dans les années 1960, poussés cette fois-ci par l'espoir et la volonté de retrouver leurs proches – dispersés un peu partout en Australie par voie de conséquence directe des détournements de l'*Aboriginal Protection Act* –, de nombreux Aborigènes commencèrent à débarquer massivement à Redfern. Cette tendance fut accrue durant cette décennie, notamment par l'optimisme ambiant qui fit suite à l'obtention du droit de vote des Aborigènes en 1962 et l'obtention en 1967 de la reconnaissance à être recensés comme citoyens (Turnbull 1999 : 51). Cette

concentration d'individus – majoritairement pauvres et partageant de mêmes racines culturelles – stimula les imaginaires racistes et, très vite, les habitants aborigènes de Redfern en subirent le coup : de nombreuses altercations avec la police locale finirent par mener à la création du premier bureau de l'*Aboriginal Legal Service* (ALS) (maintenant étendu à tout l'état de Nouvelle-Galles du Sud). Dans la foulée de cette création, apparut également à Redfern en 1971, le premier *Aboriginal Medical Service* (AMS) du pays. Deux militants – Frederick Hollows et Colleen Shirley Perry Smith (Mum Shirl) – luttant pour la cause aborigène, choqués par les conditions de vie des Aborigènes dans le quartier, furent à l'initiative de ce projet (MumShirl & Sykes 1987). En 1972, un groupe de militants luttant contre la tendance de l'époque des propriétaires terriens du quartier à chasser les Aborigènes de leurs habitations de fortune, parvinrent à créer l'*Aboriginal Housing Compagny* (AHC) et, partant, s'arrangèrent pour racheter les 68 maisons du Block – une à une – afin de reconstruire et de rénover ces dernières pour les octroyer par la suite à des Aborigènes. En 1974, ce fut le *Black Theatre Arts & Cultural Centre* qui vit le jour¹²¹ ; en 1975, l'*Aboriginal Children' Service*, offrant une aide précieuse aux familles aborigènes dont les enfants continuaient d'être enlevés, établit ses locaux dans le bâtiment du AHC, situé au Block ; en 1988, le Redfern Park fut désigné comme point de départ de la première marche du *Survival Day*, contestant la date officielle de la fête nationale de l'Australie.

Mais, malgré cette montée en puissance, aux alentours des années 1990, le quartier fut cependant nécosé par l'usage massif d'héroïne ; Redfern, qui pourtant jouissait maintenant d'une réputation nationale¹²², sombra dans une période difficile. Les nombreux stigmates d'ordres socio-économique et hygiénique du quartier participèrent ainsi à la fabrication et à l'entretien d'amalgames concernant d'une part, les problèmes de drogues, de désobéissance civile (échauffourées avec les forces de l'ordre, etc.) et de squats et, de l'autre, les Aborigènes (voir Cowlishaw 2003). Le quartier se façonna alors une réputation négative et fut, jusqu'il y a peu, négligé par les populations plus aisées ; Redfern devint ainsi le quartier « noir » du centre-ville, place ambivalente cristallisant à la fois l'une des forces militantes aborigènes les plus réactives et les plus symboliques du pays, et à la fois un des quartiers les plus pauvres et les plus difficiles du centre de Sydney.

En 2004, un évènement devait venir figer – pour les quelques années à venir – cette image néfaste de Redfern. Cet évènement, ce fut la mort tragique d'un jeune aborigène de 17 ans,

¹²¹ Un film intitulé *The Redfern Story* (Johnson 2014), qui traite de la question militante aborigène au travers du récit de la création de ce théâtre, est d'ailleurs paru en 2014.

¹²² En 1996, Anthony Carter, alors secrétaire de l'AHC, déclarait sur les ondes de la radio nationale ceci : « Redfern deviendra un endroit de véritable célébration. Redfern deviendra, au même titre qu'Uluru est l'identité de l'Australie traditionnelle, l'identité de l'Australie contemporaine ». (<http://redfernoralhistory.org/Timeline/Timeline/tabid/239/Default.aspx>)

Thomas – T.J. – Hickey, qui en est à l'origine. Les circonstances entourant la chute à vélo qui, *in fine*, devait entraîner la mort du jeune homme restent, aujourd'hui encore, nébuleuses et prêtèrent à l'époque à deux interprétations contradictoires. D'une part, les forces de l'ordre prétendirent avoir trouvé le corps meurtri de TJ Hickey au cours d'une patrouille de surveillance dans le quartier, et déclarèrent lui avoir administré les soins de premiers secours avant d'appeler l'ambulance. D'autre part, les parents du jeune homme – et plus globalement, la communauté aborigène de Redfern – se basant sur divers témoignages et sources controversés, déclarèrent que c'est cette même patrouille de police qui, pourchassant à tort TJ Hickey, l'aurait poussé à l'accident. L'incident provoqua, dès le lendemain, une vague de contestation de la part de la communauté aborigène du quartier à l'encontre des forces de l'ordre. Ceci entraîna des émeutes importantes aux alentours du Block, blessant de part et d'autre des dizaines de personnes. C'est la raison pour laquelle aujourd'hui, la mort de TJ Hickey est considérée, par la population locale, comme un des symboles du racisme anti-aborigène rongant la société australienne.

Mais le quartier, situé à la lisière du campus universitaire et au milieu d'autres quartiers du centre-ville en pleine gentrification (Randwick, Newtown et Surry Hills notamment), commença malgré tout à attirer un autre type de population. Ces nouveaux venus, pour la plupart blancs et nettement plus fortunés et diplômés que la population aborigène d'alors, attirés par la recherche de logements centraux meilleurs marchés qu'aux alentours, commencèrent à envahir Redfern. Ces derniers furent suivis de près par l'arrivée et le développement de nombreux cafés, petits restaurants, petites boulangeries, etc. qui valent aujourd'hui à Redfern le statut de « nouveau Newtown¹²³ », où, autrement dit, de quartier à la mode et en plein processus de gentrification. La population urbaine aborigène, toujours bien ancrée dans ses rues, se mit alors à côtoyer ces nouveaux « bobos », majoritairement de gauche, végétariens ou végétariens, sensibles à la résonance écologique de la culture aborigène et donc, sensibilisés (pour la plupart), à la cause de ces derniers. Une nouvelle population vit ainsi le jour et, avec elle, une nouvelle image de Redfern et du Block¹²⁴.

¹²³ Newtown étant un autre quartier du centre-ville de Sydney très prisé et réputé pour ses petites boutiques, son cinéma, ses restaurants et ses bars.

¹²⁴ Malgré certaines apparences, divers conflits importants existent néanmoins entre les étudiants de Redfern et les Aborigènes du quartier. Parmi ces derniers, le récent projet de l'AHC – nommé *Pemulwuy Project* qui consiste en une transformation d'une partie du Block en complexe commercial et en habitations estudiantines – cristallise particulièrement ce type de tensions entre deux conceptions du monde fortement différentes, l'une orientée – pour les étudiants – sur le développement d'un monde de plus en plus cosmopolite et international, assujéti au fonctionnement néolibéral du capitalisme, et l'autre, orientée – pour les Aborigènes – vers le développement d'un monde qui reconnaîtrait le droit à la différence culturelle et à l'autodétermination des peuples soumis par le passé par les forces coloniales de l'Occident. Ce projet, pourtant dirigé par un Aborigène du nom de Mike Mundine, suscite une nette et franche opposition de la part de plusieurs militants aborigènes – dont notamment Jenny Munroe – qui mena à la création de la *Redfern Aboriginal Tent Embassy*. Pour plus d'informations concernant ceci, voir l'article du Sydney Morning

4.2.2. *Le Block comme niche socio-matérielle*

Mais les annales du Block (et, dans une certaine mesure, de l'entièreté du quartier de Redfern) s'inscrivent au-delà des livres ; elles prennent avant tout place dans la mémoire de ses habitants et de ceux qui le fréquentent. Pour ces individus, le Block est tout d'abord une place forte tenue par les Aborigènes – comme Bill Simons (2009) ou Mum Shirl (MumShirl & Sykes 1987), par exemple – qui l'ont fait vivre, animée, entretenue, défendue, reconstruite et développée¹²⁵ ; et c'est grâce à d'autres Aborigènes plus contemporains – comme Jenny Munroe, Shane Phillips ou encore Ken Canning – que le quartier continue ainsi de vivre et d'irradier. C'est grâce à ces derniers que ce lieu est aujourd'hui connu dans tout le pays et qu'il représente, aux yeux de beaucoup, l'endroit par excellence de la vie urbaine et contemporaine aborigène. Aussi n'est-il pas rare de voir le gigantesque drapeau aborigène (peint sur l'entièreté de l'un des murs formant les limites du Block) pris pour arrière-plan d'une interview politique importante, d'une rencontre officielle entre Aborigènes et non-Aborigènes, d'une photo illustrant un article sur la résistance aborigène ou encore de shows télévisés de divertissement plus populaires comme *Move it Mob Style*¹²⁶. D'autres événements – historiques – comme les excuses de Paul Keating en 1992 au Redfern Park ou les émeutes suivant la mort tragique de TJ Hickey participent également à faire la renommée de cet endroit.

Les quatre rues délimitant l'aire géographique du Block sont Eveleigh, Caroline, Louis et Vine Street ; la gare de Redfern, le RCC ainsi que l'AHC bordent ses frontières. En 2008, la zone entière fut l'objet d'un projet de relooking urbain – nommé « *Eora Journey* » – destiné à rendre visible les traces historiques qui façonnent son histoire, proprement aborigène. Plusieurs artistes aborigènes furent invités à repeindre les murs, ainsi que de nombreux bâtiments du quartier, aux couleurs, motifs et symboles de la culture aborigène¹²⁷. Certaines de ces peintures murales sont célèbres dans toute l'Australie : l'emblématique « *Welcome to Redfern* » réalisé sur la façade d'une ancienne maison du quartier, le soldat aborigène de l'ANZAC sur la façade de l'AHC ou encore, le grand drapeau aborigène peint sur l'un des murs de Vine Street. Le lieu jouit ainsi d'une atmosphère unique, suggérant au passant comme à l'habitant, certaines thématiques politiques importantes. Aussi, l'histoire précoloniale du pays y apparaît-elle comme vivante – donc actuelle – et complexe ; les

Herald du 27 aout 2015, par Daisy Dumas intitulé « Redfern Aboriginal tent embassy given seven days to pack up and leave ».

¹²⁵ Voir, notamment, <http://redfernorallhistory.org>

¹²⁶ Pour plus d'informations concernant ce show destiné à la jeunesse aborigène, voir <http://www.moveitmobstyle.com.au>

¹²⁷ Pour plus d'informations concernant ce projet, voir <http://www.cityofsydney.nsw.gov.au/vision/towards-2030/communities-and-culture/eora-journey>, ainsi que <http://www.abc.net.au/news/2018-04-28/iconic-redfern-mural-repainted-in-the-face-of-gentrification/9705354?pfmredir=sm>

inégalités en matière de justice sociale, passées et présentes, subies par les populations indigènes du pays deviennent apparentes dans plusieurs peintures ; les difficultés que ces dernières rencontrent au quotidien, à l'échelle de leur population, vis-à-vis de l'usage de stupéfiants, de l'abus d'alcool ou encore de pertes de repères sociaux et culturels, également¹²⁸. Bref, sont donnés à voir tous ces éléments interconnectés qui forment la trame principale du jeu de langage de l'aboriginalité que nous avons étudiés plus haut¹²⁹. Inscrite de cette façon dans les murs, l'histoire du quartier est bien connue de ses habitants ; fière de cette dernière, la communauté aborigène de Redfern lutte activement pour maintenir celle-ci en vie, notamment par la collecte de souvenirs de ses membres les plus anciens¹³⁰. Ces traces du passé, que cela soit au moyen des murs ou des activités militantes qui s'y déroulent, fonctionnent donc, pour les individus qui fréquentent le quartier, comme un rappel de tous les instants de cette histoire noire – élargie, pour l'occasion, à l'entièreté des Aborigènes. Difficile en effet, de se promener dans les rues du quartier, de traverser le Block ou de se rendre au RCC, sans être confronté à un prospectus, une peinture murale, ou une exposition d'œuvres artistiques cherchant à rappeler l'appartenance de cette communauté à celle, plus vaste, des Aborigènes (qu'on se souvienne, à cet égard, de l'arrivée des membres du *Gamarada* au RCC dans la scène introductive) ; difficile de ne pas prendre la mesure de la différence de traitement entre les Aborigènes et les non-Aborigènes lorsqu'on traverse un attroupement d'activistes réunis pour une occasion ou pour une autre, au milieu du Block ; difficile donc, avec tous ces rappels permanents, de ne pas se sentir « pris », enveloppé par tous ces éléments du jeu de langage de l'aboriginalité.

De par ses caractéristiques historico-géographiques et matérielles, le Block fonctionne donc comme une « niche socio-matérielle » (Tasia 2016b), un contexte écologique cognitivement et affectivement déterminant pour les individus qui le traversent (Hutchins 2010 ; Ingold 2002 ; Krueger 2015). Un tel contexte – parce qu'il influence nos états affectifs en participant à « l'échafaudage » de ceux-ci (Colombetti & Krueger 2015) et que, stimulant notre perception, il organise notre cognition (Gibson 1979) – peut être considéré comme « affordant », c'est-à-dire comme une niche dans laquelle les différents acteurs, via leurs organes perceptifs, viennent puiser les ressources nécessaires à l'alimentation de leurs états affectifs et leurs principes cognitifs

¹²⁸ Voir **Image I** en **Annexe**.

¹²⁹ Une série intitulée *Redfern Now*, diffusée sur la chaîne australienne ABC1 à partir de novembre 2012 qui se déroule dans le quartier de Redfern, illustre ces différents éléments. Le premier épisode de la série traite d'ailleurs de la question des enfants aborigènes arrachés à leurs familles par le département des services communautaires – DOCS – aujourd'hui ; cette série a rencontré un véritable succès en Australie, comme ailleurs (voir <http://seriestv.blog.lemonde.fr/2015/02/26/redfern-now-le-pari-gagne-des-aborigenes-12/>)

¹³⁰ Voir le site internet <http://redfernoralhistory.org>. Voir également le site interactif <http://www.sbs.com.au/theblock/>

(Griffiths & Scarantino 2009). Le regard qui se pose sur un dessin mural spécifique et déclenche alors un souvenir associé à celui-ci, le bruit du drapeau aborigène claquant au-dessus du RCC, la crispation des visages et la détermination des regards provoquée par l'agitation d'une manifestation ou d'un discours militant au sein du Block, tous ces éléments – qui sont autant « d'affordances »¹³¹ (Gibson & Pick, 2000) – contribuent ainsi à l'élaboration et à l'entretien des principes cognitifs et affectifs que les individus utilisent pour orienter leurs actions.

Cette niche socio-matérielle qu'est le Block fonctionne donc comme le terreau social et matériel dans lequel les individus – qui y vivent ou qui ne font que passer – vont venir puiser pour alimenter l'interaction, le souvenir et l'élaboration de la pensée (Bietti & Sutton 2015 ; Hutchins 1995 ; Ramstead & Al. 2016 ; Sutton & Al. 2010) *en rapport avec la question générale de l'aboriginalité*, et, partant, façonner leurs états affectifs vis-à-vis de cette question. Cette niche participe de ce fait à influencer l'organisation perceptuelle des lieux (en tant que symbole de la « Cause »), et contribue également à la production, à l'élaboration et la formation du jeu de langage de l'aboriginalité – qui, selon un principe de circularité rétroactive (Bateson 1987), vient guider la perception – chez les individus plongés dans un tel environnement. Ce processus s'applique, bien évidemment, aux membres du *Gamarada*. Ces derniers, se réunissant tous les lundis au cœur de ce lieu spécifique, ne sont pas insensibles à ces éléments affordants, comme le suggère l'extrait suivant.

Extrait du carnet de terrain n°6 (Redfern, *Gamarada*, Séance du 28 mars 2016)

C'est le lundi de Pâques. Lorsque j'arrive devant le RCC, Claire, John, Kevin et un autre homme que je n'ai encore jamais vu, attendent sur un banc que Karl arrive. Ça rigole beaucoup. On charrie un peu Karl en son absence, car il est en retard alors qu'il demande toujours à tout le monde d'être à l'heure. Finalement, celui-ci arrive. On se moque de lui, gentiment, amicalement. Il salue tout le monde. On rigole encore, on se dit qu'on est le seul programme qui continue à avoir lieu, malgré le fait que ce jour soit férié. On rigole enfin du fait qu'on n'a même pas un endroit où se réunir [le RCC étant fermé ce jour-là]. On en profite pour regarder le Block tout autour.

Karl évoque ses souvenirs du Block, et explique comment cela a bien changé. Il pointe du doigt les

¹³¹ Le terme « affordance », dérivé du verbe anglais « *to afford* », « se permettre de », est une notion centrale de la théorie écologique de la perception de James Gibson (1979). Reprenant à son compte les postulats théoriques de ce dernier, Eleanor Gibson et Anne Pick définissent les affordances comme « des propriétés de l'environnement reliées aux animaux de par leurs capacités à les utiliser. Elles incluent autant des objets que des propriétés d'agencement comme les surfaces, les coins, les trous. Les affordances sont également présentes dans les événements, tels que les événements sociaux que sont un visage menaçant, aimant ou fâché » (2000 : 15 n.t.).

différents lieux qui ont bougé avec le temps. Kevin évoque également ses souvenirs.

- Karl : *Ouais, je me souviens qu'à l'époque, vous savez, à l'époque de TJ Hickey, il y avait toujours des flics par là...*
- Kevin : *J'adore cet endroit... Il y a toujours une histoire à raconter [à propos de lui].*

On mentionne la géographie des lieux, changeante. On se rappelle de l'histoire du lieu. Je sens bien que le Block est pour eux chargé d'histoire... On parle de l'histoire de TJ Hickey en pointant un bâtiment qui s'est effondré depuis. Kevin et Claire évoquent chacun la rencontre de leurs parents respectifs, ici, au sein du Block.

Le Block est donc un lieu où la mémoire collective se mélange aux mémoires individuelles ; où l'histoire se confond avec le présent (ou, tout du moins, le façonne de manière tangible) ; c'est un lieu où les jeux de langage du traumatisme et de l'aboriginalité se trouvent très généralement instanciés – de par les caractéristiques spécifiques de l'endroit, qui participent à générer son atmosphère si singulière. Que les membres du *Gamarada* s'y réunissent ainsi toutes les semaines, ce n'est donc pas anodin. Cela permet à la fois d'inscrire le groupe dans un « quelque chose » qui le dépasse – ce quelque chose étant le jeu de langage de l'aboriginalité et celui du traumatisme – et à la fois, de conditionner les membres à une certaine attitude en inscrivant ces derniers dans des formes de vie spécifiques. Dans ce contexte, le RCC, créé en 2004, fonctionne comme le carrefour organisationnel et pratique (de par sa position, son espace interne et sa fonction initiale) de ces formes de vie. Qu'on se souvienne, à cet égard, du début de la scène introductive, là où le RCC semblait concentrer entre ses murs la quintessence même du Block : on y retrouvait, en effet, en même temps la séance du *Gamarada*, mais également une réunion spéciale « *Men Speak out for Treaty* » (un débat citoyen sur la question de la reconnaissance des Aborigènes dans la constitution australienne) ainsi qu'une exposition de quelques tableaux de l'artiste Jemima Whitford sur la question de la *Stolen Generation*. Ainsi inscrits matériellement au cœur du Block, les membres du *Gamarada* sont-ils situés au point névralgique où discours et enjeux (locaux et nationaux) concernant les Aborigènes et la colonisation se croisent, s'entrecoupent et se mélangent ; où mémoires et histoire se chevauchent, formant un contexte affectif et discursif qui rentre particulièrement en résonance – comme nous allons le voir – avec les activités qui se déroulent au cours des séances du lundi soir.

Maintenant géo-localisé et historiquement situé, l'analyse du *Gamarada* en lui-même et pour lui-même peut être abordée. Commençons par chercher à en comprendre le logiciel. Quel est donc le principe du *Gamarada* ? Quel est son but ? Qu'y fait-on ? Ensuite, nous chercherons à en saisir le protocole, la structure. Comment cette dernière se présente-t-elle ? Quelles sont ses caractéristiques ? Quel impact ces dernières ont-elles sur le principe et le fonctionnement du groupe ?

4.3. *Le principe*

Nous l'avons vu, avec le temps, le programme du *Gamarada* se resserre autour de la pratique du *Dadirri* et de l'usage cathartique du langage ; son objectif devient plus précisément thérapeutique.

Initialement pourtant, le *Gamarada* était considéré par les habitants du quartier de Redfern comme un groupe destiné aux hommes, aborigènes de surcroît – un *Men's group*. Situé dans l'espace liminaire entre le *Babana Men's group* (dont le principe est toujours d'offrir un espace où ces individus peuvent se réunir entre eux, pratiquer et transmettre leur culture aux jeunes générations et sensibiliser la communauté locale et le monde politique aux difficultés de santé publique dont ils souffrent¹³²) et le *Tribal Warrior* (dont le principe, aujourd'hui encore, est de proposer un programme de réinsertion professionnelle aux Aborigènes défavorisés étant passés, le plus souvent, par la case prison¹³³), le *Gamarada* était perçu comme un lieu destiné aux hommes et à la culture aborigène. Le programme se voulant situé au croisement de la réinsertion socio-professionnelle, de l'espace thérapeutique et culturel, il s'inscrit, à l'époque de sa création, dans cet ethno-marché propre au centre-ville de Sydney, comme un produit hybride : ni tout à fait social, ni tout à fait culturel, ni tout à fait thérapeutique. Le principe étant avant tout, comme nous le rappelle Larry (voir extrait n°3), de proposer un espace sécurisant et sécurisé (*a safe space*) pour les Aborigènes ressentant le besoin d'un tel espace.

En cela, le programme est resté identique à son projet initial : souvenons-nous en effet des propos de Vernon et de Claire dans la scène introductive (« *ceci est un endroit sécurisé* » ; « *c'est un espace sécurisé* »). Au détour de ses transformations, le projet s'est resserré autour de ce dernier trait – celui qui consiste à dire que le *Gamarada* est un *espace spécifique*. Aujourd'hui encore, pour ses membres, le *Gamarada* est avant tout un tel espace, un espace où l'on peut se sentir suffisamment à l'aise pour se confier et se taire¹³⁴, se (re)construire et se découvrir ; c'est un lieu sécurisé, sécurisant (*a safe*

¹³² Pour plus d'informations sur le *Babana Men's Group*, voir <http://www.redfernfoundation.org.au/babana.html>

¹³³ Pour plus d'informations concernant le *Tribal Warrior*, voir <http://www.redfernfoundation.org.au/tribal.html>

¹³⁴ Nous verrons plus loin que cela va même jusqu'à l'assoupissement parfois (voir extrait n°16).

place) où l'intimité et le sentiment de sécurité sont tels que les autres deviennent une sorte de seconde famille. Comme le déclare Karl lui-même lors d'une séance,

Pour moi, le Gamarada, c'est la famille ; c'est une famille étendue. A l'origine, lorsque je travaillais encore à l'AMS, c'était un programme de bien-être social et émotionnel pour homme. Cela fait des années... Mais je pense qu'au fond, pour moi... Vous savez, me reconnaissant comme dans le besoin [d'un soutien propre à une souffrance psychique importante] et reconnaissant que certaines personnes qui viennent ici sont aussi disloquées que je l'étais alors... je dirais que le Gamarada est une sorte de famille. Ça a toujours été une sorte de famille... Ici, je me sens compris, je sens qu'il y a un esprit de groupe qui remplit l'espace... C'est un endroit sécurisé (a safe space)...

(Séance du 21/03/16)

Ou encore Claire,

Je viens ici [au Gamarada] parce que c'est ma famille, ce sont mes amis. C'est un excellent endroit pour guérir.

(Séance du 15/02/16)

Espace spécifique, donc, car lieu intime, d'échange et de partage ; sorte de seconde famille où l'on vient se ressourcer, se confier, guérir. Car, comme nous le rappellent ces derniers propos de Claire, le *Gamarada* est aussi pour ses membres – et peut-être même avant tout – un espace *thérapeutique* ; c'est une famille, certes, mais une famille avec qui l'on cherche à faire quelque chose de spécifique : se soigner ; guérir. Se soigner de quoi ? Guérir de quoi ? La réponse, c'est une nouvelle fois Karl qui nous la donne, comme nous le montre l'extrait suivant.

Extrait du carnet de terrain n°7 (Pyrmont, Café, 23 janvier 2016)

Aujourd'hui j'ai rendez-vous avec Karl pour un entretien. Nous nous retrouvons dans un café du quartier de Pyrmont, près de son domicile. Lors de cet entretien, en plus de négocier mon entrée en tant qu'anthropologue au sein du groupe qu'est le *Gamarada*, je tente d'en apprendre un peu plus sur celui-ci ainsi que sur Karl lui-même. Je finis par lui demander de m'expliquer les raisons qui l'ont poussé à créer le programme.

- Moi : *Puis-je te demander pourquoi tu as commencé à organiser cela [le Gamarada] ?*
- Karl : *Hum... [parce que] je suis dans le besoin... Clairement, je suis dans le besoin d'un soutien en matière de santé mentale (mental health support)...*
- Moi : *Tu es donc aborigène toi-même ?*
- Karl : *Ouais, mec, je suis dans le besoin [d'un soutien en matière de santé mentale].*

[...]

- Moi : *Et quelle est la source de toute cette détresse ?*
- Karl : *La colonisation.*

Ce que l'on cherche à guérir, à soigner, ce sont les maux, les dégâts, encore vifs et présents, de la colonisation ; ce que l'on veut réparer, au sein du cercle sécurisé et sécurisant qu'est le *Gamarada*, c'est l'individu cassé, dans le besoin d'un soutien en matière de santé mentale. Du reste, ce principe, nous en avons déjà trouvé des traces dans la scène introductive. Il n'est guère étonnant, dès lors, de retrouver parmi les membres du *Gamarada*, certains descendants de la *Stolen Generation*, comme Claire, Kevin ou Tommy. Claire, d'ailleurs, n'en fait pas un secret :

- Claire : *Personnellement, la première fois que je suis venue au Gamarada, c'est parce que j'avais des problèmes... et je ne savais pas comment me soigner de tout ce trauma qui m'est tombé dessus... ce trauma intergénérationnel... [...] Je pense que le Gamarada est un outil adapté pour soigner le trauma à venir, ce trauma intergénérationnel.*

(Séance du 15/02/16)

- Claire : *C'est difficile, pour le moment, avec ma mère... vous savez, avec ce trauma intergénérationnel... En ce moment, la meilleure amie de ma maman est une junkie qui prend de l'Ice et hum... C'est juste que beaucoup de membres de ma famille prennent de la drogue et boivent de l'alcool et, honnêtement, ça me donne le mal de tête... Donc, je continue de me soigner au travers de ce groupe, je continue de rester forte et loin de tout cela... Mais, ouais, pour le moment, je dois faire face à ce trauma intergénérationnel car ma mère ne cesse de me nourrir avec... Cela m'épuise !*

(Séance du 28/03/16)

De même, nous ne serons pas beaucoup plus surpris de découvrir, sur le site web du *Gamarada*, dans la rubrique « à qui est destiné ce programme », une liste de personnes potentiellement concernées par celui-ci dans laquelle figurent, en première ligne, « les membres de la *Stolen Generation* et leur famille »¹³⁵. S'inscrivant de plein droit dans le jeu de langage de l'aboriginalité et du traumatisme, le principe du *Gamarada* se trouve donc raccord – puisque raccordé – avec l'histoire, celle de l'espace public qui s'appuie sur la mémoire collective, cette histoire officielle que nous avons analysée dans la première partie de ce travail.

On notera cependant, dans le court extrait n°7 ci-dessus, dans lequel Karl répond aux questions de l'enquêteur, deux choses remarquables : d'abord, l'usage de l'indicatif présent dans la réponse de Karl ; ensuite, la supposition de l'ethnographe – cristallisée dans ce « donc » (« *Tu es donc aborigène*

¹³⁵ <http://www.gamarada.org.au/program/index.html>

toi-même ?») – lorsqu’il demande à Karl si ce dernier est bien aborigène.

Que les réponses de Karl soient toutes données à l’indicatif présent n’est pas anodin. Cela permet de donner à montrer l’actualité, la contemporanéité de l’histoire, présentifiée dans les propos de Karl ainsi que dans l’interaction se déroulant entre lui et l’enquêteur. En effet, au moment de la création du *Gamarada*, Karl se considérait comme faisant partie de ces hommes qu’il cherchait à aider en créant son programme, ces hommes « dans le besoin d’un soutien en matière de santé mentale » ; lui aussi faisait partie de ces « esprits écrasés »¹³⁶, ces laissés-pour-compte de la société. Or, alors qu’aujourd’hui, Karl se trouve dans une meilleure situation socio-économique que par le passé, il se considère toujours comme un esprit écrasé ; cette caractéristique n’est pas seulement une peau superficielle de son être, une peau dont on pourrait se débarrasser avec le temps, avec le soin, avec le *Gamarada*. Non. C’est un trait fondamental de sa personnalité ; trait hérité, legs de l’histoire, l’inscrivant dans le présent, l’ancrant, l’enracinant dans une continuité historique ; le reliant à toute une communauté d’êtres ayant eux aussi souffert et qui souffrent *encore*.

Cette communauté, comme le montre ici le présupposé involontaire de l’ethnographe, c’est bien celle des Aborigènes d’Australie. Ce « donc » maladroit, établissant une corrélation supposée entre le besoin de soutien et la communauté aborigène, trébuchant sur la langue de l’ethnographe, est relativement caractéristique des relations interraciales qui ont lieu entre un *Whitefella* et un *Blackfella* en Australie : le premier incarnant le descendant supputé du colon, l’autre incarnant la descendance d’une communauté colonisée (Cowlshaw 2004 ; Kowal 2015). Dans cet échange, modulé par le contexte historique et par les jeux de langage dans lesquels il prend vie, le passé est donc (re)produit. Karl, d’ailleurs, dans sa réponse le confirme (« *Ouais, mec, je suis dans le besoin...* »). De par ces coordonnées interactionnelles précises, ce « cadre d’expérience » (Goffman 2009) spécifique, le passé s’instancie dans le présent ; ceci permet, d’un même geste, à Karl de s’inscrire dans l’histoire, d’inscrire son programme dans la continuité de cette dernière et de définir les rôles et la place de chacun dans la présente société australienne. Aussi, dans ce contexte spécifique, être aborigène, c’est à la fois souffrir du poids de l’histoire, et à la fois chercher à conjurer cette souffrance. Car, cela, c’est bien ce pourquoi le *Gamarada* existe : pour lutter contre la détresse engendrée par la colonisation et partant, répondre aux recommandations du rapport BTH¹³⁷, où, dans les mots de Claire, « *pour soigner le trauma à venir, ce trauma intergénérationnel* ».

Et cette lutte de passer effectivement par le soin. Car, au *Gamarada*, on ne cherche pas (d’abord) à

¹³⁶ Voir la scène introductive.

¹³⁷ Rappelons-nous que c’est, entre autres, parce que, d’après le jury de l’époque, le *Gamarada* répondait aux revendications du BTH que le programme a obtenu le *NSW Premier’s Award for leadership in Aboriginal communities*.

changer le monde ; on ne cherche pas à restructurer la société australienne en passant par l'action politique¹³⁸ : plutôt, ce que l'on cherche à faire, c'est se changer soi ; c'est créer un espace spécifique, un espace où les esprits écrasés par le poids de l'histoire – pour la plupart Aborigènes « donc » – pourront se sentir en sécurité. Ce que l'on cherche à faire, c'est créer les conditions qui permettent à ces derniers de trouver quelque chose – une famille, un outil adapté, un conseil, un encouragement, une technique, etc.¹³⁹ – qui aide chacun à déployer ses propres capacités individuelles, à se responsabiliser, à s'autonomiser (souvenons-nous, dans la scène introductive, des propos de Saul : « *j'ai déjà pas mal de réponses [à mes questions] mais maintenant, je voudrais me responsabiliser/m'autonomiser* »). Karl, dans un entretien donné au *Deadly Vibe* magazine le 26 avril 2013, puis dans un autre au *Koori Mail* du 19 octobre 2016 déclare, par deux fois :

Mon message à mes frères et sœurs à l'intérieur [du cercle] est simplement qu'ils y trouvent ce qu'ils veulent et qu'ils n'abandonnent pas (*never give up*).

Au fond, ce que l'on retrouve au travers de cette analyse du principe du *Gamarada*, c'est ce que nous savions déjà, pour en avoir eu l'intuition en amont de l'analyse, c'est-à-dire la résilience. La résilience, dont on se contentera de rappeler pour le moment qu'elle est, *d'un point de vue émique*, cette « capacité à réussir, à vivre et à se développer positivement, de manière socialement acceptable en dépit du stress ou d'une adversité qui comporte normalement le risque grave d'une issue négative » (Cyrulnik 2002 : 8) ou encore, cette « reprise d'un type de développement après une agonie psychique » (Cyrulnik 2002 : 44) ; agonie psychique prenant ici sa source dans l'épisode colonial.

Le principe du *Gamarada* est donc, s'il fallait le résumer, *d'aider les uns à s'aider eux-mêmes*¹⁴⁰. Pour ce faire, le programme tente d'établir les conditions d'existence d'un dispositif qui, inscrivant ses justifications normatives dans les trois jeux de langage précédemment analysés, répond à de telles attentes de la part de ses membres (présents et futurs). Dans ce cadre, la résilience se doit d'être comprise, *d'un point de vue émique*, comme une *opération entre certaines dispositions et un dispositif spécifique ; opération génératrice de sens pour l'individu concerné*.

¹³⁸ Souvenons-nous, à cet égard, dans la scène introductive, de l'altercation entre Saul, Claire et Jim, et des mots tranchant et sans appel possible de Claire : « [le *Gamarada*] c'est un groupe thérapeutique (*healing group*), pas un groupe politique (*politics group*). » Voir également notre conclusion générale.

¹³⁹ Les précisions à ce sujet viendront plus tard dans l'analyse. Pour le moment, on se contentera de cette énumération succincte car l'objectif ici est simplement de cerner le principe du *Gamarada*.

¹⁴⁰ En cela, le *Gamarada* s'inscrit radicalement en contre des thèses avancées par Wuthnow à propos des groupes d'entraide (américains). Pour ce dernier, en effet, ce genre de groupe d'entraide « offre un moyen de transcender nos intérêts les plus égo-centrés, ils tempèrent notre individualisme et notre désir culturel qui induit d'être totalement indépendant des autres » (1994 : 12 n. t.).

4.4. *La structure*

Ce principe (émique) de résilience, en pratique, est fondamentalement polymorphe. En effet, puisque chacun est le bienvenu au sein du cercle, puisque – comme nous l’avons vu – le *Gamarada* s’est progressivement resserré autour de son objectif thérapeutique, et a ouvert ses portes à un public hétérogène, chacun vient y chercher ce qu’il veut. La structure flexible du programme, le fait que ce dernier soit non-obligatoire et gratuit, génère ainsi deux conséquences.

D’abord, cela pousse à la variabilité de sa fréquentation. Le groupe d’une séance à l’autre, est fort différent : certains membres – comme Claire, Vernon, Pete ou Denis – sont quasi-systématiquement présents aux séances ; d’autres, cependant, ne viennent que plus sporadiquement, lorsque l’envie leur prend ou lorsque le « besoin » – pour reprendre les termes de Karl – se fait plus pressant ; d’autres encore ne reviennent pas du tout¹⁴¹. La dynamique de groupe, et, par conséquent, le bon déroulement de la séance, est donc extrêmement dépendant de sa composition. La réussite ou l’échec du principe également¹⁴². Chaque séance est donc différente, avec ses hauts et ses bas relatifs.

Ensuite, la flexibilité du programme – comme nous allons le voir – génère chez les participants, une impression de liberté ; ces derniers, sachant les contraintes internes au programme purement structurelles, c’est-à-dire uniquement destinées au bon déroulement de la séance et afin que celle-ci puisse produire un effet thérapeutique sur ses participants, décrivent le programme comme « rare » et « unique ». L’espace, neutre politiquement (du moins, en théorie), correspond au rythme et répond aux besoins de chacun. Voici ce qu’en dit Pete :

- Pete : *La raison pour laquelle je viens au Gamarada... c’est que c’est réellement un espace rare où les gens viennent et... découvrent des choses à leur propre rythme... Personne ne met la pression sur personne ici... Ce n’est pas dirigé par une organisation extérieure, ayant un agenda [politique] ou quoi... C’est ce que j’aime ici.*

(Séance du 15/03/16)

Karl confirme également ces deux caractéristiques du *Gamarada*. Dans un entretien consultable sur le site internet de la *Mental Health Commission of New South Wales* datant du 3 octobre 2014, ce dernier décrivait le programme du *Gamarada* comme suit :

Le programme est suffisamment flexible pour être étendu et a déjà été adapté afin de

¹⁴¹ Voir point 6.1.

¹⁴² Voir point 5.1.

favoriser la prévention contre le suicide, de lutter contre la dépression, l'anxiété, les phobies sociales et les problèmes liés à la drogue et à l'alcool.

Ainsi, cet espace spécifique devient en réalité, une fois investi pratiquement par les acteurs, plutôt une plateforme où tout un chacun peut – en passant *nécessairement* par l'usage du langage et la pratique du *Dadirri* – y trouver quelque chose, se construire¹⁴³. Nécessairement, disons-nous car, si comme l'analyse à venir risque de le révéler, le principe du *Gamarada* est la résilience, ce principe risque de déborder son contexte spécifique. Il n'en reste pas moins que cette résilience se pratique via certains médiums distincts, à savoir le discours et la méditation aborigène (le *Dadirri*).

Le *Gamarada* est perçu comme une plateforme polymorphe donc, mais est néanmoins structurellement déterminée. Nous l'avons dit, tous les lundis les membres du groupe se réunissent au RCC pour une heure et demie (de 18h30 à 20h). A leur arrivée, ils sont généralement redirigés par l'hôte d'accueil vers une des salles du complexe. La participation est gratuite et non obligatoire. Le nombre de participants oscille entre cinq et douze, et se situe généralement autour de huit membres ; la majorité de ceux-ci sont des hommes, âgés entre 35 et 60 ans, aborigènes pour la plupart. Chaque séance présente donc une composition unique, menant à une dynamique de groupe toujours singulière. Cependant, la structure du programme – bien que flexible – reste généralement constante d'une séance à l'autre : la séance se déroule en plusieurs étapes (appelées « tâches » ou « exercices » dans la suite de ce texte) dont la plus importante, pour les membres, est la pratique du *Dadirri*. La disposition des lieux – sur laquelle nous allons revenir – s'apparente à un cercle de chaises (ou de divans) disposés autour d'un drapeau aborigène posé sur le sol.

Mais, pour nous donner une chance de saisir ce qu'*est* réellement le *Gamarada*, il nous faut rentrer dans le détail de cette structure ; nous devons chercher à en comprendre son fonctionnement et son déroulement. Ainsi devons-nous prendre le temps de l'analyser point par point. Pour ce faire, nous n'échapperons pas à l'arbitraire : la description ethnographique qui va suivre, s'appuyant sur les observations uniques de l'enquêteur, est forcément biaisée et ne saurait épuiser le réel dont elle cherche à rendre compte ; la complexité et l'épaisseur de ce réel excédant forcément sa schématisation systématique. Cependant, dans un souci de pertinence scientifique, l'enquêteur a néanmoins tenté de faire « comme si » il était possible de saisir tout ce réel au moyen de la description. Coupant dans ce réel à des fins didactiques, l'enquêteur a divisé la retranscription de ses observations en « séquences d'actions ». Cette façon de faire, inspirée notamment des travaux

¹⁴³ Souvenons-nous des mots de Karl : « [le *Gamarada*] c'est une plateforme qui me permet de me construire et ce, au travers du regard des autres ».

d'Erving Goffman (1996, 1998, 2009), lui a semblé la plus pertinente pour rendre compte de son objet d'étude.

4.4.1. L'arrivée

Au *Gamarada*, on commence par arriver. Cela est peut-être trivial, mais c'est loin d'être anodin. Le programme n'étant pas obligatoire, s'y rendre ne dépend que du fruit de la volonté personnelle de l'individu (du moins, en théorie¹⁴⁴) ; revenir toutes les semaines, régulièrement, et arriver à l'heure, sont deux éléments considérés comme faisant pleinement partie du programme. D'où, déjà, un premier constat important : le programme du *Gamarada* excède sa structure temporelle officielle. Par conséquent, être membre du groupe, c'est saisir la portée holistique de son programme ; c'est reconnaître que les leçons récoltées au sein de son cercle débordent les limites de celui-ci. Par conséquent, se rendre au *Gamarada*, c'est déjà ressentir ce que les membres appellent entre eux « l'Esprit du *Gamarada* » ; s'y rendre, c'est déjà être membre ; y *venir*, c'est déjà en être.

Cette première caractéristique est observable dans plusieurs situations ; elle se retrouve pragmatiquement instanciée dans plusieurs séquences d'actions. Ainsi en est-il de l'heure d'arrivée de chacun. Arriver plus tôt que l'heure officielle de début de la séance (18h30) est important puisque plusieurs activités nécessitent d'être exécutées en amont de la réunion pour que cette dernière se déroule dans les meilleures conditions.

Il s'agit, premièrement, de réceptionner l'arrivée des caisses de nourriture. En effet, au *Gamarada*, il y a systématiquement à manger. Cette nourriture est livrée par l'ONG australienne *OzHarvest*. Cette ONG, créée en 2004 par Ronni Kahn, récupère les invendus de nourriture des supermarchés et autres établissements commerciaux et redistribue alors ceux-ci aux plus démunis au moyen de milliers d'associations caritatives dans tout le pays¹⁴⁵ – le *Gamarada* étant considéré comme l'une d'entre elles. C'est ainsi que chaque lundi, aux alentours de 18h15, les membres présents en avance guettent l'arrivée de la camionnette noire et jaune d'*OzHarvest*. Ceux-ci attendent généralement cette dernière devant l'entrée du RCC puisque celle-ci se gare le plus souvent aux alentours du Centre. Est alors confiée aux membres la tâche implicite de réceptionner les quelques caisses de nourriture qui leur sont destinées. Ces caisses sont généralement au nombre de 4 ou 5 et sont composées de la nourriture que les supermarchés du coin ont bien voulu confier au chauffeur de la camionnette.

¹⁴⁴ Pour plusieurs individus comme Kevin ou Seth, le *Gamarada* est aussi, un rendez-vous officiel leur permettant de maintenir leur liberté conditionnelle.

¹⁴⁵ Pour plus d'informations concernant *OzHarvest*, voir <http://www.ozharvest.org/what-we-do/>

Ces caisses sont relativement lourdes. Lorsque le chauffeur ouvre la porte coulissante de sa camionnette et commence à décharger ces dernières, il s'agit de faire vite pour les réceptionner. Pour ce faire, il est nécessaire d'être un minimum organisé. L'opération n'a l'air de rien et pourtant, elle est importante : elle présuppose certaines dispositions et capacités d'organisation chez les membres. Ces derniers, n'ayant aucune consigne, s'appuient sur l'habitude de la pratique pour effectuer correctement cette dernière. La plupart du temps, chaque membre présent est invité à réceptionner une caisse et à l'apporter à l'intérieur du RCC, où elle est ensuite stockée sur le côté en attendant les autres et la suite des événements. Parfois, cependant, les caisses sont trop lourdes pour certains ou le nombre de caisses excède le nombre de membres présents. Il s'agit alors de se débrouiller, d'improviser – sur le tas – une organisation alternative : un membre plus costaud – comme Pete ou l'enquêteur, par exemple – est amené à réceptionner plusieurs caisses.

L'effort se veut pourtant nécessairement collectif ; chacun, dans les limites de ses capacités, se doit de contribuer à la bonne exécution de la tâche : si besoin est, certaines caisses se voient délestées, par un membre moins costaud, d'une ou deux briques de laits, de certains sachets de fruits, etc. Par leur attitude, les membres démontrent ainsi ce qui s'apparente à de l'entraide.

Cette nourriture, que l'on retrouvera plus tard disposée sur un petit charriot dans un coin de la pièce où se déroule la séance, a son importance pour les membres ; elle est notamment un incitant à venir. Pour certains d'entre eux, comme Jim, cette nourriture gratuite est une aubaine qu'il ne manquerait pour rien au monde. Ce dernier, officiellement SDF, a beaucoup de mal à subvenir à ses besoins¹⁴⁶. Par conséquent, le *Gamarada* est également pour lui une opportunité d'être sûr de manger ce soir-là et de se remplir les poches d'aliments pour les quelques repas à venir. Pour Denis et pour Vernon aussi, la chose est importante. Gourmand, le premier n'hésite jamais à remplir son sac à dos – partiellement vidé pour l'occasion – de fruits et de gourmandises ; tandis que le second aime à grignoter quelque chose pendant la séance. Comme Denis le confie à l'enquêteur :

- Denis : [La nourriture] *fait aussi partie des bons trucs (good stuffs) que l'on vient chercher ici, au Gamarada... C'est pas la raison principale pour laquelle je viens mais, sans mentir, ça aide à revenir.*

L'effet attractif de cette nourriture fonctionne sur tous les membres, relativement à leur intérêt pour la chose. Mais c'est peut-être sur les enfants que celui-ci opère le plus. Comme se le rappelle Mickael, le fils de Larry, à l'époque où, âgé de seulement 11 ou 12 ans, il suivait encore son père au *Gamarada*,

¹⁴⁶ Nous reviendrons plus en détails sur la vie de Jim plus loin.

- *Mickael : Je me souviens que j'aimais bien y aller [au Gamarada], principalement parce qu'il y avait de la bonne nourriture. Je me souviens que c'est cela qui me motivait à suivre mon père [aux séances]. D'ailleurs, je crois que c'est ce que je dis sur la vidéo¹⁴⁷ [« Gamarada, a Spiritual Awakening » (Taylor 2012)].*

Pour Claire, c'est un argument de poids lorsqu'il s'agit de tenter de persuader certains membres de sa famille à se joindre au groupe. Lors de l'exercice des présentations, cette dernière n'hésite pas à évoquer la présence de nourriture comme ce qui plaît aux plus jeunes, leur permettant dès lors de participer au programme ; la nourriture, dans la bouche de Claire est associée à « l'esprit de famille » que nous évoquions plus haut :

- *Claire : [Le Gamarada] était un groupe dédié aux hommes avant (a men's group) mais aujourd'hui, c'est aussi pour les femmes et les enfants. [...] Il y a plein de bonne nourriture provenant de OzHarvest pour nos enfants et nos familles.*

Enfin, pour Karl, cette nourriture, composée notamment de fruits et de légumes, a tout-à-fait sa place au sein du programme puisqu'elle en évoque le principe. A la sortie du Temple de *l'International Society for Krishna Consciousness* (voir extrait n°4), Karl précise au prêtre, alors que le groupe est sur le point de quitter les lieux, pourquoi la visite fut enrichissante pour le groupe :

- *Karl : Parce que, vous savez, nous aimons aussi manger de la nourriture saine... Nous comprenons [au Gamarada] la spiritualité... et le rapport de l'un à l'autre au travers de l'énergie...*

En plus d'être un incitant à revenir de semaine en semaine, cette nourriture, systématiquement présente lors des séances, est aussi une manière de se nourrir spirituellement. Cette dernière, de ce fait, participe au bon fonctionnement du programme en fédérant, autour de sa consommation, plusieurs éléments. Elle fait office de symbole : en s'alignant sur les diverses attentes des membres, elle permet de rendre le programme directement ingérable. Elle autorise, par métaphore, les membres à s'appropriier en propre ce « quelque chose » présent au sein du cercle et que l'on vient chercher. En pratique donc, sa bonne réception auprès de la camionnette de *OzHarvest* est cruciale pour le programme. Or, comme nous l'avons dit, cette tâche excède la structure temporelle formelle dudit programme et repose exclusivement sur les dispositions des membres les plus motivés. En cela, la tâche obtient encore une valeur supplémentaire : en quelque sorte, elle démontre pragmatiquement la réussite du programme aux yeux de ses membres. En effet, pour que la réception des aliments advienne correctement, il faut nécessairement des individus, des membres – comme Pete, Vernon, Jim, Henry ou Claire – présents sur place à l'avance qui, par cette

¹⁴⁷ Mickael fait ici référence au reportage d'une petite demi-heure intitulé *Gamarada, a Spiritual Awakening*, réalisé en 2012 par Mark Taylor ; ce dernier étant l'une des personnes ayant aidé Karl à monter le programme. L'enquêteur n'a malheureusement pas réussi à le rencontrer durant son séjour en Australie.

même présence, expriment la réussite du processus d'incorporation des valeurs et du principe du *Gamarada* qui consiste à appliquer en dehors du cercle ce qu'on en apprend au-dedans. Aussi, cette simple tâche participe-t-elle à la démonstration pratique, pour les membres, de l'existence d'un cercle vertueux, rendu possible par la simple fréquentation régulière du programme¹⁴⁸. Ce n'est dès lors sans doute pas un hasard si, parmi les membres qui arrivent à l'avance, on ne retrouve que très rarement Karl. Conscient que cette tâche « hors programme » est d'une importance certaine et qu'elle fait, en réalité, *déjà* partie du programme, ce dernier laisse la plupart du temps l'opération se dérouler d'elle-même. Car, pour le nouveau venu, qui par hasard serait devant les portes du RCC avant l'heure, cette première observation est marquante : tout le monde s'active et, une sorte de système d'entraide organique prend soudain vie devant ses yeux ; ce système ne pouvant exister que si les promesses du programme sont effectivement rencontrées.

Mais, lors de son arrivée au *Gamarada*, on ne fait pas que s'occuper des caisses de nourriture. De la même manière que pour cette dernière tâche, l'on s'organise parfois – en amont – sur le déroulement de la séance à venir. Rappelons-nous que la structure du programme est flexible. Par conséquent, il peut arriver, pour une raison ou pour une autre, que l'organisation de la séance se fasse en temps réel (voir extrait n°4 et n°5). D'autre fois, cette organisation peut se négocier parmi les membres présents en avance sur l'horaire. C'est ce qui est notamment arrivé lors de la séance du 22 février 2016, comme le montre l'extrait suivant, issu des notes de terrain de l'enquêteur.

Extrait du carnet de terrain n°8 (Redfern, *Gamarada*, Séance du 22 février 2016)

Alors que j'arrive en avance au RCC (il est aux alentours de 18h10), j'observe Claire et une amie au loin. Je remarque également Vernon, assis sur les marches jouxtant la cour au-devant de l'entrée du Centre. Je décide alors de saluer Claire d'un grand signe de la main (elle me le rend, avec un grand sourire) et d'aller m'asseoir à côté de Vernon. Nous nous saluons ; nous discutons un peu. De choses et d'autres. Il m'explique qu'il lit beaucoup pour le moment ; des histoires de vrais crimes et des documents concernant les Droits de l'Homme. On parle de travail et il m'explique qu'il est consultant en marketing, qu'il ne gagne pas beaucoup d'argent avec cela. Il me demande ce que je voudrais faire ; il me demande si je voudrais travailler à l'université plus tard. Je lui dis que j'hésite car je trouve le milieu sans doute un peu trop livresque pour moi. Il me dit qu'il est d'accord, que « *ces gens, ils n'y connaissent rien. [...] Si tu es intéressé par la problématique de la justice sociale, viens simplement*

¹⁴⁸ Nous reviendrons sur l'importance de ce cercle vertueux tout au long de ce chapitre et des suivants. Voir, notamment, la **Fig. I** au point 5.1.

ici [il met de l'emphase sur le « ici »] *et regarde autour de toi... Salis-toi un peu les mains, quoi !* » Je l'encourage en lui disant que je trouve que les gens du gouvernement se répètent mais que personne ne semble vraiment écouter. Il est d'accord. Il confirme : « *notre gouvernement est très arrogant. Ces gens ne comprennent pas... ou ils sont trop idéalistes... Tu vois... Ils parlent des réfugiés et tout... Ils parlent de ces enfants maltraités que l'on fait enlever à leur famille... C'est une autre histoire, bien sûr, mais cela à un rapport avec la problématique... avec la justice sociale et tout ça.* » Je l'encourage à poursuivre son raisonnement. Il reprend alors : « *tu sais, enlever les enfants, eh bien, cela coute beaucoup d'argent... Cela permet à beaucoup de personnes de vivre de ça... C'est une industrie... Je ne sais pas quoi te dire de plus...* ».

Pendant que nous continuons de parler, j'aperçois au loin Pete et Henry, maintenant en conversation avec Claire et son amie. Je propose à Vernon de nous joindre à eux. Il accepte et nous nous dirigeons vers l'entrée du RCC. Lorsque nous les rejoignons enfin, Pete s'engouffre à l'intérieur. Surpris par cette disparition soudaine, je demande à Claire ce qu'il se passe. « *On pensait faire le Gamarada à l'extérieur aujourd'hui. Il fait tellement beau !* »

L'idée ainsi formulée fait son chemin parmi les membres du groupe présents à ce moment-là et tous, au consensus, finissent par approuver celle-ci. Pete ressort du RCC avec quelques chaises entre les bras. « *Je me disais qu'on pouvait peut-être s'installer là, dans l'herbe. Qu'est-ce que vous en pensez ?* » Tout le monde approuve, un grand sourire collé sur le visage. Claire est particulièrement enthousiaste à cette idée. Tout le monde s'active : certains vont chercher des chaises à l'intérieur du RCC. Pete, quant à lui, se propose pour aller chercher la malle à matériel. Le soleil, déjà orange, colorie l'entièreté du ciel de bleu pastel et de rose. Le vent, bien présent, est relativement chaud. L'activité amuse beaucoup les uns et les autres. J'entends Claire blaguer à ce propos : « *on pourrait même faire un feu au centre, comme le vent la tradition aborigène* » et Henry de lui répondre « *alors là, on aurait des problèmes... T'imagines si on saccageait la pelouse [du RCC]...* » Tout le monde éclate de rire. L'ambiance est bonne.

Arriver à l'avance, cela permet donc d'avoir un impact sérieux sur la séance ; c'est se donner l'opportunité de démontrer non seulement, nous l'avons dit, que l'on a incorporé les préceptes du programme et qu'on les applique au-delà de ce dernier, mais plus précisément encore, que l'on est capable de prendre des décisions collectives et de s'organiser en fonction dans le but de parvenir à ses objectifs. Par conséquent, pour les membres du *Gamarada*, en amont des séances, chaque séquence d'action, chaque activité est une opportunité, une ouverture sur le monde permettant de faire la démonstration de l'acquisition du principe du programme.

Mais comme le montre encore ce dernier extrait, arriver en avance à la séance, c'est rencontrer les autres membres. C'est nécessairement acter un premier contact avec certains d'entre eux en dehors de l'espace spécifique consacré aux séances. Ainsi, lorsqu'on arrive sur place, on se salue, on notifie à l'autre qu'on le voit, qu'on l'a vu, que déjà, quelque part, nous sommes ensemble. Puis, on peut éventuellement s'agglomérer : on forme des petits sous-groupes, composés de quelques personnes. Parfois, aussi, on préfère rester à l'écart jusqu'à ce qu'un autre vienne vous rejoindre (c'est notamment, ici, le cas de Vernon). Alors, on se met à parler. On discute de politique parfois (voir ci-dessus l'extrait n°8 et également l'extrait n°1) ; mais on peut tout aussi bien juste papoter plus légèrement, se taquiner, évoquer des souvenirs collectifs, etc (voir extrait n°6).

En amont de la séance, on se rencontre et on parle. On est déjà ensemble. On joue avec le lien social, avec la mémoire, avec l'histoire. On reste positif. On cherche à se mettre au diapason de l'autre. Bref, on entame, au rythme et selon l'humeur de chacun, le processus qui consiste à faire groupe.

De la sorte, arriver au *Gamarada*, comme nous le disons, c'est déjà y être : les autres membres, leurs regards, les lieux, la date, la récolte des aliments, l'heure du début approchant, tous ces éléments participent à faire émerger « l'Esprit du *Gamarada* », cet Esprit qui cristallise l'idée du cercle vertueux selon lequel le dispositif posséderait une certaine efficacité thérapeutique – efficacité dont la démonstration est donnée par le simple fait que le groupe se générant et s'auto-organisant – se mette à exister.

4.4.2. *La mise en place*

Dans le prolongement des séquences d'actions que l'on vient de décrire et de commenter, la mise en place du matériel, destiné au bon déroulement de la séance, s'organise spontanément. Mais, pour aborder la description de ces nouvelles séquences d'actions dans les meilleures conditions, il nous faut avant tout rectifier une fausse idée qui, à la seule lecture des exemples ci-dessus, pourrait donner à croire que le *Gamarada* a plus souvent lieu en dehors des murs du RCC que dedans. Ceci, bien évidemment, est erroné : la grande majorité des séances du *Gamarada* se déroulent à l'intérieur du Centre. Ce que l'on a voulu mettre en avant par les exemples précédemment choisis, c'est moins cette exception contingente, que l'extraordinaire plasticité du programme, de même que les effets pragmatiques de cette caractéristique sur le groupe et ses membres. A dire vrai, des séances auxquelles l'enquêteur a pris part, seules celles citées dans les extraits précédents (extraits n°4, n°5, n°6, n°8) se sont déroulées dans ces conditions. Ceci étant précisé, revenons à notre description de la mise en place du matériel.

En amont de la séance – une fois arrivés, les salutations actées, les discussions s’y rapportant épuisées, la nourriture réceptionnée et 18h30 approchant – la plupart des membres présents se rendent à l’intérieur du Centre pour s’informer du lieu où se tiendra leur réunion de la semaine. Reconnus par l’hôte d’accueil du RCC, ceux-ci sont alors dirigés vers une salle de réunion. Parce que chaque semaine est différente et que le programme d’activité du RCC varie, la salle attribuée au *Gamarada* peut parfois changer : le groupe peut se retrouver à devoir tenir sa séance dans la salle dite des enfants (comme dans l’extrait n°1) ou encore, dans une des petites salles annexées à l’espace d’accueil (comme cela est arrivé deux fois pendant le séjour de l’enquêteur). Mais, généralement, la salle attribuée au *Gamarada* est celle située au sous-sol. Pour pouvoir s’y rendre, il faut emprunter l’un des deux ascenseurs du Centre. Ceux-ci débouchent sur un petit sas fermé par une baie vitrée. A gauche se trouve une kitchenette, juste à côté des toilettes. Au-delà de la vitre, que l’on franchit par une porte également en verre, on découvre une très vaste salle dont le mur du fond est peint aux couleurs aborigènes. A droite de celle-ci, se trouve un petit renforcement dans lequel se situent quelques ordinateurs (débranchés). Au fond, tout au fond de la salle, on trouve d’autres renforcements avec des armoires de stockage et des meubles abandonnés ou non-utilisés (comme une vieille table de billard et des dizaines de chaises en plastique). Sur le côté gauche, on trouve un piano (désaccordé) et une petite pièce destinée au rangement où sont entreposées plusieurs affaires appartenant aux différents groupes fréquentant régulièrement le RCC. C’est dans cette pièce – fermée à clé tous les jours par les employés du Centre – que se trouve le matériel du *Gamarada*. Enfin, au centre de la pièce, quatre canapés noirs (2 à 3 places) sont placés de telle manière que chaque canapé constitue une des arêtes d’un carré, laissant un espace vide en leur centre. Aubaine et hasard de circonstance, les membres se serviront de ces canapés pour former le « cercle » (carré, dans ce cas) de leurs réunions. En fonction du nombre d’individus présents, des chaises en plastique seront ou non rajoutées aux coins du carré – garantissant alors à ce dernier de conserver sa fonction de cercle que chacun est invité à constituer par sa présence.

Généralement, les employés du RCC proposent aux membres du *Gamarada* de leur emprunter un diable afin d’y déposer les caisses de nourriture et de transporter ces dernières jusqu’au sous-sol. Chargé(s) de la sorte, un membre ou deux – c’est selon – empruntent l’ascenseur, accompagné(s) des aliments. En amont de cette séquence d’action, un membre joint l’employé du RCC jusque dans la pièce du bas pour que ce dernier déverrouille la porte de verre donnant accès à ladite pièce, allume le chauffage ou l’air conditionné (en fonction de la température) et déverrouille la porte de la petite pièce où est stocké le matériel du groupe (lorsqu’il n’est pas mobilisé par Karl pour ses activités personnelles).

Après quoi, un membre se charge de remonter dans le hall d'accueil du RCC afin d'y déployer la bannière du *Gamarada*. Celle-ci, montée sur une sorte de pied en métal intégré, fait 1m80 de haut et 90cm de large ; dessus, on peut y retrouver le nom du groupe ainsi que le dessin de la trace qu'une main aurait laissée dans de la peinture ocre. Cette bannière est généralement posée face aux portes coulissantes et automatiques de l'entrée du Centre.

Pendant ce temps, la nourriture est poussée et déposée par certains membres sur une table située à quelques mètres à peine des canapés. D'autres s'entraident pour saisir la grosse malle métallique où sont entreposés les objets utiles à la séance, et la déplacent à côté des divans.

La malle est ouverte et l'on s'active alors à agencer les choses : un large drapeau aborigène (parfois deux, selon le nombre de participants à la séance) est posé au centre de l'espace formé par les canapés – au centre du cercle donc. Ce drapeau, aux couleurs noir-jaune-rouge, est couvert de signatures diverses et variées, réalisées au feutre noir indélébile. Ces signatures sont celles des membres actuels et passés du *Gamarada*. On y retrouve également divers petits messages d'encouragement en langue traditionnelle ou en anglais. Sur ce drapeau, l'on pose divers objets. Parmi ceux-ci, on retrouve : un boomerang en bois blanc, un mini totem en bois autour duquel est enroulé un poème réalisé par un ancien membre (aujourd'hui décédé)¹⁴⁹, la peinture d'une tortue bleue en pointillés – selon les méthodes de peinture aborigène traditionnelle – réalisée par Claire, un attrape-rêve amérindien, un cadre au creux duquel est logé une pierre bleue et de petites plumes grises, deux grands coquillages australiens concaves dans lesquels sont entreposés de plus petits coquillages, une bougie et de nombreuses fiches – pages A4 plastifiées – considérées par les membres comme des « outils » (*tools*)¹⁵⁰. Parmi ces outils, on retrouve une série de textes ayant servi, par le passé, de supports pour divers exercices de méditation ou de réflexion (textes destinés à inspirer le respect et la compassion, le calme et la réflexivité, etc.). Ces outils-là seront assez peu utilisés pendant le séjour de l'enquêteur. Une autre série d'outils seront, quant à eux, abondamment mobilisés pendant les séances auxquelles ce dernier a participé. Cette série est constituée de la liste des règles structurant le programme, d'un texte de déférence et de remerciement vis-à-vis des Ancêtres (Aborigènes décédés ayant vécu sur le territoire), d'un texte introduisant le début officiel de la séance et du texte utilisé durant l'exercice du *Dadirri*¹⁵¹.

Au-delà de ces fiches-outils qui, chacune, jouent un rôle bien précis dans le bon déroulement du

¹⁴⁹ On reviendra là-dessus plus loin, voir extrait n°9.

¹⁵⁰ Voir **Image II** en **Annexe**.

¹⁵¹ Voir plus bas.

programme¹⁵², la plupart des objets déposés sur ce drapeau n'ont d'autre fonction que de former une fresque : celle de la mémoire du groupe. Qu'on se souvienne, à cet égard, de la question de l'enquêteur posée à Karl à propos des coquillages dans la scène introductive :

De l'autre oreille j'écoute la réponse de Karl à ma question « *A quoi servent les coquillages ?* » (en référence aux coquillages qu'il vient de disposer sur le drapeau, au centre du cercle) : il me répond que la plupart de ces objets sont des cadeaux que les gens ont fait au fil du temps du déroulement du programme : « *c'est une sorte de symbole* ». Symbole de quoi ? Karl ne me le dit pas.

Mais, afin de ne pas croire les conclusions de l'enquêteur sur sa simple parole, que l'on s'en réfère également à ce second extrait. Dans ce dernier, en plein milieu de l'exercice des présentations de soi, Karl s'empare du petit totem posé sur le drapeau et explique au groupe la genèse de l'objet.

Extrait du carnet de terrain n°9 (Redfern, Gamarada, Séance du 21 mars 2016)

Karl se penche alors vers le petit totem posé sur le drapeau. Il explique qu'il voudrait dire une chose au groupe, ce soir, à propos du totem.

- Karl : *Pour ceux qui ne savent pas d'où cela vient [il a le totem entre les mains], c'est l'un de nos frères bien-aimés – Lyle – qui l'a fabriqué. On était très proches... Malheureusement, il a fait une overdose d'héroïne en 2014. C'était un gars très talentueux, vraiment doué. Il pouvait danser, exprimer qui il était... Et il est allé en prison deux fois durant le temps où il venait [au Gamarada] et il avait l'habitude de nous envoyer des lettres... [il avait] une très belle écriture... Dans l'une de ses lettres, il nous apprenait qu'il avait commencé un autre Gamarada à l'intérieur [de la prison] [les autres semblent surpris et ravis par cette information]. Je n'ai jamais eu la chance d'aller l'y voir et donc, je sais pas trop jusqu'où il est allé [dans l'élaboration du programme] mais je sais qu'il y rassemblait les gens, comme ici, qu'il utilisait le même genre d'outils, vous voyez. Enfin bon, une de ces lettres, envoyée de prison, était cette page ici [il montre la feuille de papier enroulée autour du totem] où il a écrit Gamarada et puis une ligne pour ce que chaque lettre du mot voulait dire [un anagramme]. Je pense que c'est important qu'on en prenne soin. Je voudrais donc savoir si l'un d'entre vous veut bien trouver un moyen de plastifier le papier... tout en le gardant attaché au totem... car cela aussi, c'est lui [Lyle] qui l'avait fait...*

On discute et on s'arrange ; on réfléchit à comment faire pour conserver cet objet précieux. Finalement, Pete se propose d'effectuer la tâche demandée par Karl.

Ces objets, donc, ont pour fonction d'être des souvenirs semi-vivants, des artefacts mémoriels (voir

¹⁵² Comme nous le verrons plus loin.

Rowlands 1993 : 144 ; Turgeon 2007 : 26-30). A l'instar des signatures qui s'agglomèrent sur le drapeau, au centre, ces objets forment le fil matériel de la mémoire du groupe ; ils participent à ancrer celui-ci dans l'histoire du pays (au moyen du drapeau aborigène) et dans sa propre histoire. En quelque sorte, ces objets forment ainsi le foyer du *Gamarada* : foyer, au sens optique du terme, tout d'abord, puisque ceux-ci se trouvent être au centre du cercle, là où se pose naturellement le regard des membres lorsque ces derniers ne se regardent pas mutuellement dans les yeux ; foyer au sens architectural, ensuite, puisque ce sont eux – ces objets mémoriels – qui ancrent matériellement le lieu du *Gamarada*. Ainsi forment-ils le cœur, le point de convergence – à la fois physique, psychologique et spirituel – du programme ; lui donnant une matérialité, ils le rendent possible. Ce n'est donc pas étonnant de constater qu'au fil des séances, à plusieurs reprises, ces derniers sont mobilisés pour évoquer le souvenir, pour construire le récit mémoriel, pour soutenir le discours. Comme le montre ce dernier extrait, ces objets sont généralement utilisés par les membres comme des appuis stables sur lesquels la pensée et la réflexion sont façonnées (voir Berliner 2007 ; Barnier & Al. 2007 ; Bietti & Sutton 2015). Disposer ces objets sur le drapeau est donc un acte important, empreint de solennité : cela contribue à rendre visible le tissu mémoriel du groupe ; cela permet de déplier matériellement sa « mémoire collective ». Car, sans entrer dans le détail des débats contemporains entourant l'usage et la définition de cette dernière notion, ainsi que son rapport plus large avec celle « d'histoire » (voir Argenti & Schramm 2010 : 1-8 ; Berliner 2005, 2007 ; Blight 2009 ; Halbwachs 1992 : 51-96 ; Wertsch 2009), on peut cependant dire que ces objets contribuent à nous mettre sur une piste : celle qui voudrait que le dispositif du *Gamarada* possède une dimension proprement mémorielle, c'est-à-dire qu'il serait, entre autre chose, un lieu spécifique où la mémoire est l'une des matières principales des interactions. Cela, au fond, nous l'avions déjà noté lors de notre analyse de la scène introductive : au *Gamarada*, avons-nous dit, on joue avec la mémoire. Mais ce jeu, bien évidemment, ne se limite pas aux objets ; il les déborde. Car, en réalité, c'est l'entière du dispositif – les interactions, les exercices, le jeu de langage du traumatisme et celui de l'aboriginalité, etc. – qui entretiennent un lien avec ce concept de « mémoire ». Et, de fait, puisqu'au moyen des interactions, collectivement donc, on y rejoue le passé à l'aune du présent¹⁵³ ; on

¹⁵³ C'est Maurice Halbwachs qui, le premier, attirera l'attention des savants du social sur l'aspect proprement partagé, interconnecté de la mémoire individuelle et, partant, collective ; c'est lui qui montra le premier que les souvenirs personnels sont nécessairement issus de souvenirs partagés ([1941] 1992). A la suite de ces travaux précurseurs, plusieurs générations de scientifiques construisirent leurs propres définitions et compréhensions de la notion de mémoire, et, plus spécifiquement encore, de mémoire collective (voir Wertsch 2009). Et, malgré les divergences d'opinions, un consensus existe : celui qui veut que, comme le précisent Nicolas Argenti & Katharina Schramm, on ne peut plus aujourd'hui, « imaginer une réalité sociale dans laquelle les événements du passé et la manière dont ceux-ci se sont déployés, ont été vécus et interprétés par une multitude de personnes différentes, factions et groupes d'intérêt, seraient préservés du présent » (2010 : 2 n.t.). S'occuper du passé, c'est donc toujours, d'une certaine manière, le faire à l'aune du présent.

entretient un certain rapport – parfois nostalgique – au passé¹⁵⁴ ; on travaille la mémoire individuelle¹⁵⁵ ; on rééquilibre le rapport entre l'histoire (globale) et la mémoire (collective et individuelle)¹⁵⁶ ; bref, on joue bel et bien avec le souvenir, avec le fait de se souvenir et avec tout ce que cela produit comme conséquences.

Mais revenons à notre description. Une fois ce matériel installé, on attend l'heure officielle du début de la séance. La plupart des membres s'asseyent alors dans les canapés, n'hésitant pas, au passage, à picorer dans les caisses de nourriture quelques petits encas. Diverses discussions peuvent émerger entre les membres déjà présents.

Durant la phase d'aménagement, pourtant, un certain silence est de rigueur. Au niveau de l'ambiance sonore, le contraste entre l'arrivée et la mise en place est saisissant : la première, comme nous l'avons vu, est généralement animée de discussions entre les membres tandis que la seconde, elle, se déroule dans le silence. Celui-ci n'est pas absolu, bien sûr ; il s'agit tout de même de communiquer les uns avec les autres afin de s'organiser pour que cette mise en place s'effectue le plus efficacement possible. Cependant, on ne papote pas (ou peu) pendant ces séquences d'actions : l'heure est à la concentration ; chacun cherche à effectuer sa tâche au mieux de ses capacités. Les regards sont appuyés et orientés vers l'objectif à atteindre ; les corps tendus : on soigne ses gestes avec beaucoup d'intérêt.

Le silence qui se déploie alors, n'est pas anodin. D'abord, notons qu'il ne se manifeste que lorsque le groupe, sous l'impulsion de l'un ou de l'autre, décide de commencer à organiser cette mise en place du matériel. Notons encore qu'il est répété : sans aller jusqu'à dire que ce dernier est systématique de ces séquences d'actions, nous dirons qu'il en est l'une de ses composantes récurrentes. Dès lors, pour comprendre cette ambiance silencieuse, il nous faut cerner très exactement quand et comment celui-ci débute (nous venons de le dire) et quand et comment celui-ci prend fin. Pour ce faire, il nous faut revenir au moment où certains membres, ayant terminés l'exécution de leur tâche, s'asseyent dans les canapés. Car, une fois assis, la discussion entre les membres reprend. Toutefois, cette discussion n'est plus de la même nature que celle que l'on pouvait constater lors de l'arrivée : il ne s'agit plus juste de papoter mais bien de *parler* les uns avec

¹⁵⁴ Souvenons-nous, à cet égard, des propos tenus par Kevin et Saul, dans la scène introductive, vis-à-vis des « pouvoirs » des Anciens. Assurément, de tels propos participent d'un rapport nostalgique au passé (voir Angé & Berliner 2015) et, par conséquent, ne sont pas propres aux Aborigènes d'Australie (voir, à titre d'exemple, Berliner 2007) puisqu'ils sont une des formes – « une attitude distinctive envers le passé » (Angé & Berliner 2015 : 2 n.t.) – que peuvent potentiellement susciter les différents dispositifs mémoriels.

¹⁵⁵ Voir point 4.4.7.

¹⁵⁶ Ceci étant, comme nous l'avons montré dans la première partie de ce travail, le propre du jeu de langage de l'aboriginalité.

les autres. Une seule personne s'exprime à la fois pendant que les autres écoutent attentivement ; on prend des nouvelles des uns et des autres mais cette fois, en demandant des précisions sur les détails du récit ; les visages s'ouvrent et les regards se plongent profondément dans le regard du locuteur ; on hoche la tête pendant qu'il ou elle s'exprime ; on suit avec attention le fil de son récit ; les relances sont, quant à elles, beaucoup plus réfléchies : on prend le temps de digérer les informations fournies par le locuteur avant de l'inviter à poursuivre son discours ; on écoute et on montre au locuteur qu'on le fait. C'est là aussi que l'on commence éventuellement à parler du *Gamarada*, de son contenu, de ses fonctions et de son « Esprit » (voir extrait n°3). Bref, lorsque l'on s'assied dans les canapés, on entre pour de bon dans le cercle du *Gamarada*. Par conséquent, on cherche d'emblée à en appliquer ses principes.

Mais, en réalité, cela fait un moment qu'en pratique, l'on tourne autour de ces derniers. En effet, à l'instar de ce que nous avons noté pour l'arrivée, ici aussi, lors de toutes les séquences d'actions qui composent cette étape du programme, l'attitude des membres est orientée vers la démonstration de l'application de ces principes, à en respecter *l'éthique* – au sens où l'entend notamment Max Weber (2014). Et c'est bien de cela, de telles attitudes cristallisées dans une éthique spécifique, au fond, que le silence qui enrobe toutes les actions de mise en place du matériel est l'indice. Cette absence de mot prend sa source dans deux choses précises : d'abord, (a) se concentrer afin de réaliser ce que l'on s'est donné pour tâche de réaliser avec précision, attention et respect – conformément au principe du programme ; ensuite, (b) rendre les événements qui consistent à descendre des caisses d'aliments, disposer des objets sur un drapeau, déplier une bannière dans un hall d'accueil – apparemment banals – importants et chargés spirituellement. Une fois réalisées dans le silence et faites avec méticulosité, ces actions ne sont plus simplement réalisées pour elles-mêmes et à toute fin pratique ; elles participent à l'élaboration et à la démonstration d'un *éthos* spécifique¹⁵⁷ ; elles deviennent symboles et rituels. Symboles de l'action juste, du principe qui consiste à dire que tout est sacré, que chaque geste posé avec attention compte, joue un rôle à la fois sur le plan cosmique (unissant l'acteur au reste du monde) et sur le plan individuel (permettant à ce dernier de maîtriser son existence, de « se reprendre » en reprenant le contrôle conscient de ses actions) ; rituel d'une préparation, d'un changement d'état psychologique à un autre, préparation au passage entre un espace quelconque (quotidien, pratique) à un espace sacré où quelque chose peut arriver, où un « Esprit » peut se matérialiser (au travers des interactions).

¹⁵⁷ Le terme d'éthos est ici entendu comme un « principe organisateur [intérieurisé] de pratiques, dessinant une matrice globale des comportements » (Fusulier 2011). Pour plus d'informations sur l'histoire et les variantes de ce concept, voir Fusulier 2011.

Nous avons évoqué, dans l'esquisse d'analyse effectuée dans l'introduction, la dimension spirituelle du *Gamarada* en suggérant que, pour ses membres, celle-ci prenait la forme d'une connexion, c'est-à-dire d'une reprise consciente du réel, de ses nœuds et une réinscription de celui-ci dans une dimension qui le dépasse et le déborde. Force est de constater que la mise en place, par la révélation qu'elle fait d'une attitude éthique spécifique est l'un des nombreux indices de cette dimension.

Maintenant assis dans les canapés, concentrés, se préparant à ce qui doit encore venir, les membres du groupe témoignent d'une attitude calme et posée, à l'écoute et empathiques. Ils attendent, certes, mais sans impatience ; bientôt, il sera l'heure et, en attendant, il est important de mettre à profit le temps imparti pour glisser progressivement dans un état d'esprit « autre », où, conformément aux préceptes du programme, l'on est à l'écoute et disponible pour l'autre, où l'on est prêt à voir le positif dans chaque situation, où, en somme, l'on est prêt à devenir quelqu'un de meilleur, plus sûr de soi, plus conscient de ses faiblesses et de ses limites, prêt à se dépasser soi-même.

Bien sûr, tout ceci s'applique aux membres *déjà* présents, et uniquement à eux. Pour les autres, ceux qui arrivent seulement quelques minutes avant 18h30 ou quelques minutes après, le temps de préparation et de transition est réduit. Ces derniers se doivent alors de se bricoler une attitude adéquate le plus rapidement possible. Dans leur démarche, ils sont généralement aidés par les autres, ceux qui sont déjà là. Ils sont accueillis par ces derniers, à coup d'énoncés tel que « bienvenue, mon frère/ma sœur » ; « installe-toi donc » ; « mets-toi à l'aise » ; « prends donc quelque chose à manger ». Pour la plupart le visage grave mais cependant ouvert, les membres déjà présents cherchent à faciliter l'acclimatation des retardataires à cette atmosphère particulière – faite de concentration et de solennité – caractéristique du début de séance du *Gamarada*.

A l'approche de 18h30, un membre suggère – généralement, un des plus réguliers du groupe comme Claire, Pete, Vernon ou Karl lui-même – d'allumer la bougie, posée au sol, au milieu des outils et autres objets, sur le drapeau. Un membre est alors désigné au consensus pour exécuter la tâche. Cette étape est particulièrement signifiante puisque, cette bougie, aux dires de certains, symbolise le « feu de camp » – celui qui brûle lors des rituels traditionnels durant desquels les ancêtres s'échangent leurs savoirs respectifs sur le Rêve¹⁵⁸. Pour d'autres, cette bougie, « c'est le feu de l'esprit du groupe. » C'est ce que montre l'extrait suivant.

¹⁵⁸ Voir Dussart 2000 ; Glowczewski 1989, 1991.

Il est presque l'heure [du début de la séance]. Pete se lève et me tend la bougie et les allumettes : « *Eddie, tu veux bien allumer notre feu, ce soir ?* » Je lui réponds qu'il n'y a aucun problème, que je suis ravi de le faire.

J'allume la bougie et la dépose sur le drapeau, au milieu des autres objets. Autour, tout le monde s'est tu. Claire en profite pour s'exprimer pendant que je m'exécute.

- Claire : *J'adore cette bougie. C'est vraiment notre feu de camp à nous. Vous savez, presque comme ceux du Dreamtime.*
- Vernon : [les yeux rivés sur la bougie et hochant de la tête] *Je pense que le feu représente beaucoup. Le feu, c'est la masculinité... Je pense que ce n'est pas facile d'être un homme dans cette société. Je pense que les hommes peuvent se sentir confus et ne pas savoir quel est leur espace et... je pense que le feu représente l'espoir et la passion... et la paix. Il représente bien ce groupe...*

[plus tard, lors de l'exercice de présentation de soi, toujours les yeux rivés sur la bougie :]

- Vernon : [Le Gamarada] *est un espace sûr (a safe space), un endroit chaleureux. Je pense que c'est l'une des raisons du succès du programme et pourquoi les gens aiment y venir. On partage cet espace. C'est ce que les gens aiment à propos du Gamarada : c'est un espace particulier... où n'importe qui peut développer de la force, ressentir de la justice et de la chaleur humaine.*

On voit bien, à travers ce court extrait, à quel point l'image de la bougie est importante puisque, en plus d'évoquer le temps du Rêve et donc de fournir au dispositif une dimension proprement culturelle, c'est elle qui permet de transmettre aux membres du *Gamarada* l'idée d'un lieu spécifique – « chaleureux », fait de chaleur humaine – où une transformation intérieure peut s'opérer, où une cohésion de groupe est possible. Aussi, sur le déroulement du programme, l'allumage de la bougie a trois effets pragmatiques : d'abord, ce geste proclame le début de la séance et crée donc une césure entre l'avant et le pendant de celle-ci. Ensuite, par le jeu des symboles, il caractérise l'émergence d'une unité collective à venir – « l'esprit du groupe » – puisant sa source dans l'histoire et les traditions aborigènes. Enfin, il souligne les contours de cet espace symbolique particulier – celui du *Gamarada* – en soulignant l'existence d'un espace réel (le cercle de canapés avec, au centre, ladite bougie). La bougie vient ainsi démultiplier la notion de foyer dont on parlait plus haut en conférant à cette dernière un sens supplémentaire : celui, littéral cette fois, de foyer, de feu, d'être autour duquel on se regroupe « avec un but commun »¹⁵⁹.

¹⁵⁹ Pour rappel, *Gamarada* signifie en langue gadigale « amis avec un but commun ».

Une fois la bougie allumée, la séance peut officiellement commencer ; cette action est *l'indice* de ce début officiel. Le *signal*, quant à lui, est donné par le biais d'un acte de langage performatif (Austin 1970) qui s'inscrit dans la séquence d'action suivante : celle que les membres du *Gamarada* intitulent le « *housekeeping* ».

4.4.3. L'accueil et le *Housekeeping*

De manière générale, « l'accueil et le *Housekeeping* » viennent avant la pratique du « *Acknowledgment to the Traditional Owners* » (voir ci-après). Mais, lors de certaines séances, en pratique donc, l'ordre de ces deux tâches pourra être inversé. Pourquoi, dès lors, présenter les choses dans cet ordre-là plutôt que dans celui-ci ? D'abord car, statistiquement, c'est cet enchaînement spécifique qui est le plus souvent pratiqué par les membres. Ensuite, car, à bien des égards, il permet de mieux rendre compte de la progression tacite du programme : celle qui cherche à faire du dispositif, un dispositif efficace, c'est-à-dire qui *parle* aux membres qui le fréquentent. Assurément, le dispositif se doit – pour devenir légitime aux yeux des membres – de générer un changement dans le corps et dans l'esprit de ces derniers. Mais afin d'éviter le piège psychologisant qui consisterait à juger de l'efficacité (psychologique) du dispositif¹⁶⁰, reformulons le propos de manière plus sociologique : pour générer un sens auprès de ses membres, le dispositif se doit d'être conçu de telle manière que les dispositions propres à ces derniers soient en adéquation avec son principe ; pour que le dispositif du *Gamarada* puisse faire sens, il est nécessaire que celui-ci fasse écho aux dispositions de ses membres de telle manière que ceux-ci y trouvent un sens particulier : celui du soin. C'est, au fond, tout l'enjeu de ce travail que de montrer cette adéquation spécifique. Mais, si du point de vue de l'enquêteur, et surtout celui de l'anthropologue, la chose s'apparente à un travail de déconstruction intellectuelle, pour les acteurs – les membres – la tâche est inverse : trouver, au cœur du cercle, du soin, cela s'apparente à un véritable travail de construction de sens (Berger & Luckmann 2012)¹⁶¹. Et ce travail, bien entendu, est fragile ; il peut potentiellement échouer¹⁶². Par conséquent, il se doit

¹⁶⁰ Chose que l'on a, dès le début de cette description, tenté d'éviter ; voir point 1.1.

¹⁶¹ On pourra s'en douter s'opposer à cette dernière remarque en spécifiant que le travail de *déconstruction* intellectuel n'est, au fond, qu'une *reconstruction* dans un langage autre que celui des acteurs, le langage scientifique. A cela, évidemment, il sera dur d'objecter. Cependant, l'opération de traduction qui consiste à passer de l'un à l'autre, comme l'a très bien montré Bruno Latour (2002), n'est pas anodine : elle génère de l'information en en supprimant. Par conséquent, il sera fâcheux de confondre les deux plans épistémologiques distincts – dont on a précisément voulu rappeler la distinction au travers de cette remarque – par le simple fait que l'enquêteur, tout comme les acteurs qu'il étudie, est humain et que, par conséquent, ses outils cognitifs sont les mêmes que ceux de ces derniers (Garfinkel 2007 ; Schütz 2010). A force de rappeler ce genre d'évidence, on en perdrait sans doute le sens de notre enquête et l'on tomberait dans un programme de recherche – radicalement ethnométhodologique – de respecification (Lejeune 2007). Or, n'est pas Harold Garfinkel qui veut. L'auteur de ces lignes laisse donc le soin à d'autres d'approfondir ces questions et s'en retourne à ce qu'il (croit qu'il) sait faire : décrire ce qu'il a observé.

¹⁶² Voir plus loin, extrait n°19.

d'être méticuleusement amené et est donc, fatalement progressif dans sa démarche. C'est effectivement peu à peu que les membres vont voir et sentir la « magie » du *Gamarada* opérer ; c'est au moyen d'une série d'exercices spécifiques – tous cherchant à convaincre toujours plus du *sens* et donc de l'aspect *sensé* du programme – eux-mêmes composés de diverses séquences d'actions, que le *Gamarada* va graduellement révéler son efficacité psychologique (du point de vue des acteurs) et sociologique (du point de vue de l'enquêteur) ; « l'Esprit du *Gamarada* » – que les membres cherchent dès l'arrivée, en adoptant l'attitude, à incarner – sera au fur et à mesure de plus en plus présent, fort, réel et évident pour les membres réceptifs aux subtilités du dispositif.

Ceci étant précisé, revenons à notre description. Alors que la bougie vient d'être allumée et que l'heure du début de la séance est atteinte, il s'agit, pour les membres, d'acter le commencement officiel de cette dernière. Pour ce faire, un membre est généralement désigné par un autre membre – le plus souvent Karl lui-même ou alors un autre membre régulier – pour réaliser l'accueil et le *housekeeping*. Le membre ainsi désigné est donc invité à se mettre debout et à s'exprimer de manière à réaliser l'exercice que l'on attend de lui. Dans l'extrait ci-dessous, l'opération se laisse observer.

Extrait du carnet de terrain n°11 (Redfern, *Gamarada*, Séance du 21 mars 2016)

Karl demande l'heure à Pete. Celui-ci lui répond qu'il est 18h30. Karl demande alors à Kevin s'il veut bien réaliser le *housekeeping*. Ce dernier, légèrement embarrassé, tente d'esquiver l'affaire en renvoyant la balle à Pete. Finalement, sous les encouragements de Karl et du reste du groupe, il finit par accepter. Il se lève et, de manière quelque peu brouillonne, commence par saluer tout le monde.

- Kevin : *Bienvenue à tous... Bienvenue au Gamarada. Hum... donc, laissez-moi vous rappeler que...hum... on ne doit pas avoir son téléphone allumé et...*
- Claire : *Ou alors, si on veut prendre l'appel, on sort du cercle.*
- Kevin : *Ouais... heu, aussi on commence à l'heure, 18h30, c'est bien ça, Karl ?*
- Karl : *humbum* [hochant de la tête].
- Kevin : *Hum... Bon, si jamais il y a le feu, ben, vous cherchez du regard les petits panneaux verts juste là [il pointe le panneau de sortie de secours] et vous cavalez le plus vite possible. [le groupe rit à sa blague ; celle-ci, depuis quelques séances, est récurrente]. Et hum... On finit à l'heure aussi, c'est-à-dire à 20h. C'est juste, Karl ?*
- Karl : *Ouais.*
- Pete : *Et les toilettes ?*
- Kevin : *Et les toilettes... heu... Elles sont à l'étage, non ?*
- Pete : *Non, y en a ici aussi, juste dans le couloir [il montre le couloir avec le pouce].*
- Kevin : *Ouais, donc elles sont en bas et vous pouvez utiliser les toilettes pour hommes ou pour femmes, [on*

rigole à nouveau] *c'est comme vous le sentez*;

Kevin se rassied et on l'applaudit.

La tâche est relativement simple. Cette dernière consiste à rappeler les règles encadrant le programme ; les métarègles en quelque sorte. Parmi celles-ci figurent : l'interdiction d'utiliser son téléphone au sein du cercle, le rappel de la direction des sorties de secours en cas d'incendie, le rappel de la direction des toilettes et le rappel de l'heure de début (18h30) et de fin (20h) de la séance. L'énumération vocale de cette série de rappels a plusieurs effets pragmatiques sur le déroulement de la séance.

D'abord, nous l'avons dit, elle en acte le début officiel. Dans l'extrait précédent, l'action de Kevin agit comme un acte performatif (voir Austin 1970 ; Eraly 2000) : le fait de se mettre debout, de prendre la parole et de souhaiter la bienvenue à tous les membres au sein du cercle, cela crée littéralement l'existence spécifique de ce cercle ; cela génère la chose dont la série d'actions et, surtout, l'énoncé, n'est censée que rendre compte. A partir du moment précis où cette séquence d'actions a lieu, le *Gamarada existe comme psychothérapeutique*. En conséquence, ce qui peut paraître anodin au premier regard se révèle, en réalité, crucial : sans cet acte performatif, le groupe resterait dans le flou définitionnel qui le caractérise jusqu'alors ; ces attitudes spécifiques dont les membres font preuve et dont nous avons dit plus haut qu'elles relevaient de l'incorporation et de l'instanciation des principes du *Gamarada* (comme, par exemple, l'entraide), ne pourraient être qualifiées comme telles si, à un moment où à un autre, le *Gamarada* ne se mettait pas à *exister* concrètement. En effet, jusqu'ici, le lien entre ces attitudes et l'existence d'une éthique particulière – celle qui, conformément au principe général du *Gamarada*, relève de la résilience – ne pouvaient être que supputées. Dorénavant, elles peuvent être posées comme telles. Pour les membres du groupe, donc, de telles attitudes ne peuvent avoir de sens que parce que, *à un moment donné*, celles-ci se rattachent à quelque chose de *réel* – c'est-à-dire explicitement défini comme tel.

Bien sûr, l'acte performatif qui consiste à rendre le *Gamarada* réel pourrait – en théorie – être tout autre (il pourrait s'agir de l'allumage de la bougie ; ou bien du moment où la grande aiguille s'aligne sur le « 6 » de l'horloge). Mais il ne l'est justement pas car, *en pratique*, c'est ce moment, cette tâche, cette séquence d'actions qui est choisie et explicitement choisie comme performant cet acte créateur. Cela, bien sûr, nous oblige à nous interroger sur le pourquoi de ce choix arbitraire. Et, à la vue du matériau empirique récolté, une réponse s'impose : c'est parce que, *justement*, cette première tâche, (a) en plus de correspondre aux formes d'accueil attendues dans un endroit officiel

et celle d'un lieu spécifique, (b) est relativement simple. Deux éléments donc, sur lesquels il nous faut revenir.

Le premier élément (a) concerne d'une part, l'image que le *Gamarada* cherche à se donner et d'autre part, le type de groupe qu'est ce dernier. Souvenons-nous en effet de la volonté de Karl de professionnaliser le programme (voir extrait n°5). Pour atteindre cet objectif, celui-ci se doit de faire apparaître le programme comme sérieux et protocolaire. Partant, il faut l'en distinguer d'un simple – car banal et quotidien – regroupement d'individus ; il faut un faire un *programme*, muni d'une *structure* et d'un *objectif* particulier pour, en fin de compte, créer un *espace* spécifique. L'énonciation des métarègles permet de rendre cela concret. Comme lorsque l'on prend l'avion et que les hôtesses de l'air nous informent des consignes de sécurité – spécifiant par là que l'endroit dans lequel nous nous trouvons alors est délimité et particulier puisque potentiellement dangereux –, le *housekeeping* nous rappelle que nous sommes bien dans un lieu *spécial* avec tout ce que cet adjectif charrie de sous-entendus spécifiques à son contexte d'énonciation : un endroit clos, où un programme se déroule, selon une structure donnée et visant un objectif particulier. Le nom de la tâche – *housekeeping* – l'indique déjà : signifiant littéralement « entretien » ou « ménage », le mot peut également équivaloir à l'expression française de « gestion interne ». Or qui dit gestion *interne*, dit forcément frontière, césure, ligne de démarcation entre un espace commun et un espace particulier¹⁶³. Particulier donc, car destiné à faire des choses précises : permettre à ses membres de se soigner de leurs traumatismes en développant leurs personnalités. Le groupe ainsi créé par cette dialectique du dedans/dehors, est bien un groupe thérapeutique puisque c'est ce qu'il vise à être.

Or, le deuxième élément (b) que nous avons relevé plus haut concernant le choix arbitraire du *housekeeping* comme actant le réel du groupe, dépend intégralement de cette caractéristique. Pour comprendre ce choix, il faut revenir à l'extrait précédemment cité, celui dans lequel Kevin vocalise le *housekeeping*. On le voit, pour ce dernier, l'exercice n'est *pas si simple que cela*. Pourquoi ? car il excède son propre objectif. De fait, Kevin ne fait pas qu'acter le début de la séance par ses mots, aussi les *dit-il* et ce, publiquement. Il se doit également de ne pas dire n'importe quoi mais bien le strict contenu de ces métarègles. A plusieurs reprises, d'ailleurs, soit il se tourne vers Karl pour chercher chez ce dernier la confirmation qu'il ne s'écarte pas du texte initial, soit d'autres membres l'aident à se corriger si, à certain moment, tel est le cas. Ce faisant, Kevin fait bien plus que simplement acter le début de la séance (ce qui en soi, comme on l'a vu, est déjà beaucoup) : suivant les préceptes du *Gamarada*, il cherche – par le biais de sa performance vocale – à se « guérir » ;

¹⁶³ En effet, pour qu'un intérieur puisse exister, il faut nécessairement qu'il s'oppose à un *autre* intérieur, formant *de facto* un *extérieur*.

sortant de sa zone de confort, ce dernier performe (il parle en public, montre qu'il sait de quoi il parle, ne s'écarte pas trop de l'objectif qu'on lui a fixé, etc.). Par conséquent, Karl, en l'invitant à prendre la parole afin de réaliser cet exercice, le pousse à travailler ses dispositions de telle manière qu'il cherche à rendre ces dernières plus compatibles avec le dispositif.

La séquence d'actions, on l'aura compris, est donc, du point de vue des membres, chargée de sens puisque d'une part elle acte le début de la séance et que, d'autre part, elle est un exercice thérapeutique à part entière.

Cette séquence d'action est donc une frontière ; mais une frontière traversée : elle établit, d'un même geste, une rupture avec ce qui se faisait avant elle et donne le ton pour ce qui reste à venir après elle. En cela, elle n'est pas totalement étrangère au concept « d'espace potentiel » de Donald Winnicott (2002). Pour ce dernier, un tel espace s'inscrit dans un principe psychologique d'illusion permettant à l'individu en devenir de négocier la transition, la frontière, entre lui-même et son environnement (Davis & Wallbridge 1992 : 63). Pour Emmanuel Belin, qui, dans un brillant ouvrage, pose les prémisses d'une sociologie de ces espaces (2002), avec le concept d'espace potentiel, « Winnicott élabore presque une théorie de la vie quotidienne qui le propulse au beau milieu des débats de la phénoménologie sociale d'A. Schütz et de ses ramifications dans l'interactionnisme symbolique américain, dans l'ethnométhodologie ou dans la pragmatique formelle [...] » (*op. cit.* : 63). Aussi, l'espace potentiel, pour le sociologue belge, est-il avant tout un lieu ; un lieu ou « une aire qui ne désigne ni le monde des phénomènes objectivement perçus, ni celui des phénomènes de la vie intérieure » (*op. cit.* : 64) mais qui désigne plutôt cet « aire intermédiaire » où l'un rencontre l'autre et où l'illusion – au moyen de l'imagination et de la symbolisation humaines – peut advenir dans le jeu. Ce lieu, c'est donc à la fois le lieu où « s'enracine l'expérience individuelle ; [mais] c'est également le lieu où s'opère la transaction sociale, où trouvent à s'installer les figures de l'intersubjectivité humaine » (*op. cit.* : 64) dans le jeu, donc, compris comme « activité de fabrication de signification, reposant sur un rapport créatif avec les objets issus du réel ou de l'imaginaire de l'autre, et établie dans un cadre rassurant [...] » (*op. cit.* : 113).

Le concept, ainsi sociologisé, permet de saisir ces espaces aux signifiants flottants, ces espaces de transition, où l'individu – jouant conceptuellement avec les limites de son imagination et de l'environnement extérieur – amorce une transition de sens entre le conçu et le perçu. Fondamentalement transitionnel, l'espace potentiel en tant qu'instancié dans le jeu intersubjectif, permet de saisir ce glissement subtil et tacite qui provient entre un lieu et un autre, entre un lieu réel et un lieu conceptuel, symbolique, lorsque des individus cherchent à redéfinir les frontières

entre de tels lieux pour des raisons qui leur appartiennent (ici, par exemple, dans le but de créer un espace où la résilience peut advenir).

Dès lors, il nous est possible de requalifier cette séquence d'actions comme amorce : en son sein s'y joue une transition importante ; celle qui fait passer collectivement les individus d'un espace neutre – une pièce, avec des gens, dans le sous-sol d'un bâtiment public – à un lieu spécifique – un *safe space*, avec des « frères » et des « sœurs » où un processus thérapeutique peut advenir. Cette séquence d'actions transforme ainsi l'espace en un espace potentiel où certaines limites de sens pourront être renégociées ; où les symboles seront tout aussi importants que les objets réels ; où les mots – en tant justement que symboles (Mead 2006) – deviendront sacrés (c'est-à-dire investis d'une puissance spirituelle) et donc, potentiellement capables de participer pleinement et activement à un processus thérapeutique.

En cela, cette séquence pose le cadre des interactions futures. Comme nous le disions dans le paragraphe précédent, elle donne le ton de ce qui va suivre. Et, en effet, comme nous allons le voir dans un instant, la majeure partie des interactions qui suivent cette première véritable tâche sont toutes similaires, dans leurs formes, à celle-ci : elles suivent toutes un protocole spécifique qui consiste à réaliser des choses au moyen de cette parole cadrée et codifiée ; à jouer avec les frontières du réel et de l'imaginaire. Cela, c'est ce que nous avons intuitivement perçu en amont de notre analyse lorsque, dans l'introduction de ce travail, nous avons parlé d'un dispositif mettant en scène le couple parole-écoute ; dispositif créant un espace spécifique où l'individu est invité, par l'usage de la parole-écoute, à se déplier, s'étendre, s'engendrer ; bref, *se développer*.

Dorénavant, nous serons dans un espace spécifique. Au sein de cet espace (où les téléphones portables sont interdits) la parole et l'écoute obtiennent un statut nouveau, symbolique, quasi-magique ; elles deviennent le vecteur par lequel peut passer une certaine efficacité thérapeutique ; elles deviennent ces ressources précieuses dans lesquels l'individu, membre du cercle, peut puiser efficacement – c'est-à-dire de manière sensée – pour se développer une éthique spécifique : celle propre au jeu de langage du DP. En résumé, nous voici maintenant *dans* le dispositif ; ou, pour reprendre les mots de Kevin, « *bienvenue au Gamarada*. »

4.4.4. « *Welcome to country* » et « *Acknowledgment of the Traditional Owners* »

A partir de ce moment, les « tâches » ou « exercices » vont se succéder les uns aux autres et ce, jusqu'à la fin de la séance. Ceux-ci, participant tous à faire du dispositif ce qu'il est, auront chacun leur importance propre dans le processus social qui consiste à faire du *Gamarada* un espace où,

d'après les membres, la résilience peut opérer. Progressivement, la parole va venir se charger d'affects, se raccorder à l'histoire et à la mémoire collective du groupe ; peu à peu, les jeux de langage du traumatisme, de l'aboriginalité et de celui du DP vont se laisser découvrir de manière de plus en plus précise ; entortillés les uns aux autres, ces jeux de langage vont nous permettre de découvrir les formes de vie, les façons d'être au monde dont ceux-ci sont issus. Alors, mais seulement alors, il sera temps de nous intéresser aux usagers du dispositif.

Mais pour l'instant, revenons au centre du cercle. La tâche que l'on voudrait maintenant analyser est intitulée « *Welcome to Country* » (WC) ou encore, de manière indifférenciée, « *Acknowledgment of the Traditional Owners* » (ATO) par les membres du groupe. Littéralement, la traduction de ces termes équivaut à « Accueil sur le Territoire » et à « Reconnaissance des Propriétaires [terriens] Traditionnels ». Sous ces deux appellations se trouve, en réalité, une même pratique¹⁶⁴. Cette pratique, consistant principalement à la lecture d'un texte ou à la récitation par cœur d'un message, a pour objectif de reconnaître et de notifier que l'endroit où se trouve l'audience est considéré et perçu comme faisant partie du territoire ancestral de certains Aborigènes, présents sur ledit territoire avant la colonisation.

Précisons-le tout de suite, cette pratique est loin d'être propre au *Gamarada* ; elle est, au contraire, de plus en plus pratiquée partout en Australie, lors de cérémonies aborigènes traditionnelles et publiques, mais aussi en amont de réunions, colloques, présentations ou soirées officielles, administratives ou gouvernementales (Kowal 2015 : 87-108). Popularisée et instituée pour la première fois au parlement national australien par Kevin Rudd, alors premier ministre, le 13 février 2008 – jour de l'excuse publique aux membres de la Génération Volée (voir Murphy 2009) – la pratique est généralement considérée, dans le milieu académique, comme cherchant à pacifier les relations interraciales entre les descendants des colons britanniques et les Aborigènes. Tout cela dans le but de créer un récit lissé, uniformisé et cohérent, produisant une image de l'histoire du pays et de la nation australienne forte et positive (Moses 2011). Officiellement donc, le WC et l'ATO ont pour fonction de pacifier les tensions politiques existantes entre les Aborigènes et le reste des habitants de l'Australie concernant la complexe et difficile problématique de la propriété terrienne de certaines régions du pays¹⁶⁵, problématique qui, comme nous l'avons vu, est directement issue du processus colonial. Selon Emma Kowal (2015), le WC et son cousin germain l'ATO ont pour vocation de servir de « pansement psychique national » (*national psychic Band-Aid*), c'est-à-dire qu'on leur octroie, à l'échelle macro, un *effet thérapeutique* (*op. cit.* : 100) : leur pratique est

¹⁶⁴ Pour le détail de la distinction entre le WC et l'ATO, voir Kowal 2015 (88-89).

¹⁶⁵ Pour plus de détails sur la question, voir Norman 2015.

censée stimuler le processus de réconciliation interraciale et permettre de cicatrifier les écorchures laissées par l'histoire sombre du pays¹⁶⁶, notamment chez les peuples autochtones.

Et c'est en tant que « pansement psychique national » – que le WC et l'ATO sont considérés et pratiqués au *Gamarada*. Au sein du cercle, nous l'avons suffisamment rappelé, pour Karl et les membres les plus réguliers, la dimension politique n'a pas sa place. Ou plutôt, comme on va le voir, elle n'a de place qu'une fois retraduite dans un langage psychologique. Il ne saurait en être autrement, en effet, puisque le programme – qui développe une visée thérapeutique – cherche cependant à se raccrocher à l'histoire et à la mémoire collective aborigène. Par conséquent, pour éviter la question proprement *politique* – nécessairement amenée, au vu de la situation socio-politique actuelle de l'Australie, par de tels liens avec l'histoire – il faut que celle-ci soit traduite dans des termes compatibles avec le discours du programme, c'est-à-dire avec le jeu de langage du DP et, d'une manière corolaire, avec le principe de résilience.

Ainsi, au *Gamarada*, lorsqu'on pratique le WC ou l'ATO, on commence par désigner au consensus, quelqu'un pour le faire, c'est-à-dire pour lire la fiche-outil intitulée de la sorte, posée au centre du cercle, sur le drapeau. Sur celle-ci, voici que l'on peut lire.

Gamarada : Reconnaissance et Bienvenue

Au nom du Programme Aborigène de soin qu'est le Gamarada, nous souhaitons reconnaître les propriétaires traditionnels du territoire sur lequel nous nous rencontrons et travaillons (le peuple Gadigal, membre de la nation Eora).

Nous souhaitons nous souvenir de et démontrer notre respect aux ancêtres, membres de tribus passées et présentes, à l'esprit de ceux qui ont touché nos vies au travers du Gamarada, à tous les Aborigènes et Habitants de l'île de Torres Strait, et à tous les non-Aborigènes qui sont venus nous rejoindre dans l'objectif d'accomplir un but spécifique ce soir.

La personne, s'il elle l'accepte, est invitée à se mettre debout, récupérer la fiche-outil sur le drapeau et lire à haute voix le petit texte. Les autres membres se lèvent également et croisent généralement leurs mains devant ou derrière leur dos ; ils inclinent légèrement la tête – en signe de respect – et plantent leurs regards sur le drapeau aborigène, au centre du cercle. Le lecteur, une fois arrivé au bout de son texte, est applaudi par les autres membres du groupe. Tout le monde se rassied ; le

¹⁶⁶ Bien sûr, comme le précise et le nuance intelligemment Kowal, cet effet thérapeutique est loin d'être efficace ; certains conflits existent, au sein de la société civile, concernant la perception de cette pratique : est-elle honnête ou, au contraire, est-elle utilitariste ? N'est-elle pas hypocrite, en poussant les Aborigènes à « accueillir » de non-Aborigènes sur un territoire qui, officiellement, ne leurs appartient plus ? Que signifie-t-elle pragmatiquement ? Pour une analyse fine de ces questions, voir Kowal (2015).

lecteur en profite pour redéposer la fiche au centre du cercle. L'exercice est court et ne dure généralement pas plus d'une ou deux minutes. Cependant, il est important.

Comme pour la tâche précédente, celle du « *housekeeping* », il s'agit, pour l'exécutant, de prendre la parole en public et, partant, d'accepter le pacte tacite du programme qui consiste à dire que cette prise de parole peut avoir des effets thérapeutiques. La chose, loin d'être évidente, se doit donc d'être progressivement acceptée par les membres se prêtant au jeu de la réunion, et son principe se doit d'en être alimenté par le fait de *pratiquer* ce genre d'exercices. Afin d'entamer ce processus d'acceptation au principe de manière homogène et afin de fédérer un maximum de membres autour de ce dernier, on insistera pour que l'individu chargé d'exécuter la tâche change systématiquement d'une séance à l'autre. De la sorte, on n'hésitera pas à proposer à un individu dont on sait que l'habileté à lire couramment et à haute voix est moins bonne que la moyenne – comme c'est le cas pour Jim, par exemple – de réaliser la tâche. Ce dernier, comme d'autres dans son cas, sera d'autant plus applaudi à la fin de sa performance ; ceci dans le but de générer chez lui, ainsi qu'au sein du groupe, de l'encouragement et de l'enthousiasme¹⁶⁷.

Comme nous l'avons dit, les rituels du WC et de l'ATO sont directement liés à l'histoire du processus colonial de l'Australie. Par ce fait, ils s'inscrivent dans le jeu de langage de l'aboriginalité et celui du traumatisme. Le WC et l'ATO du *Gamarada*, bien évidemment, n'échappent pas à cette tendance ; au contraire, ils cherchent à s'y insérer. Dès lors, ces rituels marquent de leurs sceaux, tant par leur contenu (sémantique) que par leur contenant, toute la séance en faisant du *Gamarada* un lieu où ces jeux de langage sont primordiaux ; ils rendent ce dernier indispensable au bon déroulement de la réunion, au bon fonctionnement de son principe. Que l'on se représente la scène correctement : nous sommes en plein cœur de Sydney, dans le quartier de Redfern – quartier dont nous avons brièvement exploré les liens avec l'histoire et la mémoire aborigènes. Dans une pièce du sous-sol du RCC (au-dessus duquel flotte un drapeau aborigène), se trouve un groupe d'individus réuni sous la bannière d'un nom : *Gamarada* ; « amis avec un but commun » en langue gadigale. Là, des hommes et des femmes – Aborigènes pour la plupart – se lèvent à l'unisson et, sous l'impulsion l'un d'entre eux – le lecteur désigné – rendent hommages aux ancêtres aborigènes du pays. D'un même geste, ils saluent également les ancêtres présents (*elders*). Bien sûr, ils ne s'arrêtent pas là : ils célèbrent encore tous les autres Aborigènes ainsi que les non-Aborigènes présents parmi eux. A n'en pas douter, l'acte possède un sens *politique*, au sens où il marque en le démontrant, une forte appartenance à un groupe spécifique. En liant ainsi les individus du passé à

¹⁶⁷ Voir point 4.4.12.

ceux du présent en passant par un troisième terme qui est celui de l'aboriginalité, le rituel inscrit profondément ses praticiens dans son jeu de langage.

Mais, à y regarder de plus près, ce rituel spécifique – celui du *Gamarada* – ne se limite pas non plus à lui – ce jeu de langage de l'aboriginalité ; on pourrait dire qu'il le déborde et se raccroche, par le bord de ses mots, à d'autres mondes, d'autres jeux de langage. On est effectivement surpris de constater la présence du verbe « travailler », conjugué pour l'occasion à l'indicatif présent, 2^e personne du pluriel (*we work*). S'il s'agit de rendre hommage en « reconnaissant » et en « souhaitant la bienvenue », on comprend mal de quel « travail » on parle et pourquoi il est nécessaire de l'évoquer ici. Cela ne peut devenir compréhensible que si l'on s'autorise, justement, à ne pas se limiter à cette seule interprétation politique de la tâche. N'oublions pas les mots de Claire, tirés de la scène introductive : « [le *Gamarada*] est un groupe thérapeutique (healing group), pas un groupe politique (politics group) » ; dont le sous-texte est, pour la présente analyse, qu'au sein du cercle, on-ne-fait-pas-de-politique-si-cette-dernière-ne-peut-pas-être-associée-au-soin-et-donc-à-la-résilience. Ainsi, au *Gamarada*, même lorsque l'on rend hommage, même lorsque l'on s'inscrit au sein d'un groupe politisé, on le fait en *travaillant* ; c'est-à-dire qu'on le fait *en* se régénérant, en se soignant et *pour* se régénérer et se soigner. Lorsqu'on s'inscrit dans le lit de l'histoire et que l'on cherche à en suivre le courant, on le fait d'une manière particulière, d'une manière spécifique. On ne cherche pas juste à se raccorder à cette mémoire collective, aux gens qui l'ont alimentée et aux gens qui continuent de l'alimenter ; on cherche à établir un contact spécifique avec cette mémoire. On cherche à établir un lien, certes, mais non un lien politique. Plutôt, c'est un autre type de lien que l'on veut nouer : un lien spirituel. En effet, lorsqu'on procède au rituel du WC et de l'ATO, on fait subir à ce dernier plusieurs transformations : on commence par l'arracher à son terreau signifiant originel en le rebaptisant « exercice », « tâche » ou « éléments » pour l'occasion¹⁶⁸. Par-là, on l'inscrit dans un cadre sémantique nouveau. Ensuite, comme c'est le cas pour tous les WC et ATO d'Australie, on le personnalise ; on y met ce que l'on veut y mettre. Ici : un lien entre le passé et le présent, un lien avec un groupe d'individus spécifique (les Aborigènes), une ouverture face aux autres groupes (les non-Aborigènes), etc. On glisse alors sur la tendance qui consiste à en faire un « pansement psychique ». Enfin, on y ajoute un terme venu d'un champ lexical complètement autre, le verbe « travailler », que l'on décline à l'indicatif présent. Par cette opération, on rattache l'ensemble du texte – avec tout ce qu'il charrie de signification – à une éthique : celle qui consiste à – solennellement – travailler son âme, sa psyché ; travailler son esprit et sa volonté dans le but de

¹⁶⁸ A plusieurs reprises, l'enquêteur a entendu Karl et les autres membres du groupe parler d'exercices (*exercises*), de tâches (*tasks*) ou d'éléments (*components*) lorsque ces derniers parlaient des différentes étapes qui structurent le programme du *Gamarada*.

se soigner, d'aller mieux, de devenir quelqu'un de superlativisé ; bref, une nouvelle fois, de se *développer*.

Ce travail spécifique, spirituel, s'instanciant au travers d'un certain éthos, on le retrouve déjà dans toutes les séquences d'actions précédemment analysés¹⁶⁹. Et, sans surprise, ce travail, on va également le retrouver dans les tâches qui suivent.

4.4.5. *Les règles ou les « traditions de groupe »*

Les deux tâches précédentes – le *housekeeping* et le WC/ATO – fonctionnent toutes les deux selon un principe fort simple : un membre, désigné par le groupe, se munit de la fiche-outil présente sur le drapeau et lit à haute voix le contenu du texte qui y figure. Nous venons de voir les conséquences pragmatiques et symboliques de tels actes. Jusqu'ici, ces deux tâches ne demandaient aux membres que très peu de savoir-faire ; il s'agissait plutôt d'accentuer un savoir-être, c'est-à-dire, de laisser le principe du *Gamarada* s'appréhender par le biais d'indices et de tâches simples à réaliser dans le but de générer les fondements, chez les membres, d'un éthos particulier. Ce dernier cependant, ne peut s'actualiser, advenir, qu'au prix d'un effort, d'un travail. Ce travail, dont nous avons relevé quelques caractéristiques au point précédent, n'en est encore, à ce moment de la séance, qu'à un stade rudimentaire : il s'agit surtout, nous le disions, d'être là d'une manière conforme à « l'Esprit du *Gamarada* » ; de faire la démonstration d'une attitude correspondante aux préceptes du programme. Avec la tâche qui vient, cependant, les choses changent : ce travail, les membres vont devoir le produire.

L'espace spécifique – ce fameux *safe space* –, est maintenant ouvert ; nous sommes en son sein. Mais, si le *housekeeping* et le WC/ATO permettent aux membres de réaliser cela – ce passage d'un monde à un autre –, force est de constater que nous ne savons encore rien de ce qui le structure explicitement. C'est donc le rôle de la tâche suivante que de combler ce vide. Il s'agira, pour ce faire, de prendre connaissance des *règles* du *Gamarada*. Mais, bien sûr, comme tout ce qui se fait au *Gamarada*, cette prise de connaissance ne peut se faire que conformément au principe thérapeutique qui l'anime. Par conséquent, il ne s'agira pas *juste* d'énoncer les règles structurant ce nouvel espace – ce *safe space* ; il s'agira de réaliser, au moyen de leurs énonciations, un *travail de soi*.

¹⁶⁹ Qu'on se souvienne de cette attitude cherchant à démontrer un caractère volontariste et sensible à l'entraide lors de l'arrivée et de la transportation des caisses de nourritures ; que l'on se souvienne de cette même attitude des membres lors des diverses préparations dédiées à la mise en place ; que l'on relise la retranscription de Kevin, lorsque ce dernier effectue la tâche du *housekeeping* ; qu'on en note le travail effectué, à la fois par lui et par les autres membres.

Pratiquement, à ce stade de la séance, les événements se déroulent comme suit. Karl, ou un membre régulier du groupe, propose à l'assemblée de passer à la tâche suivante. Bien que la succession de ces dernières se fasse généralement dans le même ordre, l'option d'en changer reste ouverte : on peut décider, pour une raison ou pour une autre, de faire passer une tâche avant une autre. Mais la plupart du temps, donc, on s'en réfère à l'habitude. Aussi, les membres réguliers suggèrent-ils de passer aux « règles » ou, comme ils les appellent parfois, les « traditions de groupe ». L'exercice consiste alors à agir comme suit : les uns après les autres, chaque membre est invité à s'emparer de la fiche-outil reprenant l'ensemble des règles (posée au centre du cercle, sur le drapeau), et à lire une, deux ou trois de ces règles (en fonction du nombre de participants et de telle manière que toutes les règles soient énoncées). Il est, en outre, prié d'en expliquer aux autres la signification. La fiche-outil circule alors entre les membres et, chacun à son tour, un membre devient le centre de l'attention. Quand c'est le cas, il ne faut plus se lever (comme c'était le cas pour le *housekeeping* et pour le WC/ATO) ; chacun reste assis dans son canapé ou sur sa chaise. Simplement, il est nécessaire de prendre le temps d'expliquer aux autres ce que chaque intitulé signifie pour soi. Pendant ces exposés, les autres membres se contentent d'écouter tout en restant silencieux ; rares sont les commentaires. Cependant, il peut arriver que certaines remarques fassent l'objet d'une demande de précision ou, plus régulièrement encore, d'une sorte d'addendum de la part de l'auditeur. Lorsque qu'ils écoutent, la plupart des membres font mine de le faire savoir : leurs corps sont tout entiers tournés vers l'orateur, le visage avenant et les yeux grands ouverts ; ils hochent régulièrement de la tête et, à l'aide d'onomatopées, garantissent à l'orateur qu'ils sont d'accord avec lui. En agissant de la sorte, ils font preuve d'une attitude particulière qui – conformément aux principes du *Gamarada* – se veut démonstrativement empathique, c'est-à-dire pouvant être perçue comme orientée vers le bien-être des autres. A la fin de chaque participation, lorsqu'un membre passe la fiche-outil au suivant, le reste des auditeurs l'applaudissent. La procédure se répète jusqu'à ce que l'ensemble des règles ou des traditions de groupe ait été passé en revue.

Avant d'aller plus loin dans le détail de la description, revenons un instant sur la matérialité de ces règles. Ces dernières sont le fruit d'une réflexion collective entre les membres du groupe, quelques années plus tôt (et donc avant l'arrivée de l'enquêteur), lors d'une séance spéciale du *Gamarada*. A l'occasion fut retranscrit un ensemble de 14 éléments visant à définir les règles structurant les échanges langagiers et intersubjectifs ayant cours au sein du groupe. Aujourd'hui, celles-ci prennent la forme d'une liste retranscrite sur une fiche-outil, qui elle-même est déposée au centre du cercle, sur le drapeau au moment de la mise en place. Voici à quoi ressemble cette liste :

Programme de soin collectif du Gamarada : les traditions de groupe

- *Confidentialité*
- *Partage*
- *Portables éteints/ silencieux*
- *Pas de rabaissement (no put down)*
- *Commence à l'heure/ ponctualité*
- *Respect de chacun et des différences culturelles*
- *Rester avec le groupe (stay with group)*
- *Parler un à la fois*
- *Ne pas participer sous l'influence de drogues ou d'alcool*
- *S'entraider mutuellement*
- *Promouvoir le groupe d'une manière positive*
- *Grandir avec le groupe*
- *Le groupe avant l'individu*
- *Langage approprié dans le groupe*

Notons d'abord que le *contenu* de certaines de ces règles ne sont pas propre au *Gamarada*. En effet, certaines d'entre elles – notamment « confidentialité », « partage », « parler un à la fois », « s'entraider mutuellement » et « ne pas participer sous l'influence de drogues ou d'alcool » – font directement songer aux principes d'autres groupes de soutien, comme ceux des Alcooliques Anonymes (AA) par exemple (voir Wuthnow 1994). Au sein de ces groupes, l'idée est également de configurer les conditions humaines, matérielles et symboliques d'un espace sécurisé où la dépendance pourra être combattue et où un soutien mutuel entre des personnes partageant des problèmes pourront s'entraider à surmonter les difficultés qui y sont liées (Levy 1976). Il n'est pas étonnant de retrouver, au sein du *Gamarada*, ce genre de similarité de principe puisque, comme nous l'avons vu, le développement de celui-ci s'appuie sur des strates épistémologiques spécifiques, prenant notamment racine dans le jeu de langage du traumatisme – dont les confluent de l'histoire passent par la psychothérapie de groupe¹⁷⁰. D'autres règles, cependant, sont relativement spécifiques au programme : « pas de rabaissement », « commence à l'heure/ponctualité », « respect de chacun et des différences culturelles », « rester avec le groupe », « le groupe avant l'individu », « grandir avec le groupe », « promouvoir le groupe de manière positive » et « langage approprié dans le groupe ». Avec cette deuxième liste se dessine un tableau spécifique, menant à la délimitation d'un cadre

¹⁷⁰ Voir point 1.4.1. et point 3.3.3.

interactionnel particulier. Tout d'abord, l'aspect culturel du programme et des membres qui le fréquentent est souligné ; les membres ne peuvent oublier qu'au *Gamarada*, ils sont certes dans un groupe de soutien, mais un groupe de soutien *aborigène* – s'inscrivant dans une histoire et une tradition culturelle spécifiques. Conformément à ce fait, il leur sera demandé de respecter toutes différences culturelles, c'est-à-dire toutes pratiques qui puissent être considérées par certains comme étranges, différentes ou anormales. Ici, la mixité et la différence *sont* un principe ; un principe revendiqué qu'il s'agit de respecter. Ensuite, deux autres traits peuvent être isolés : d'une part la volonté de renforcer, au moyen de certaines règles, la discipline et l'optimisme des membres ; et d'autre part, celle qui consiste à vouloir former un collectif fort. Les membres seront donc invités à « promouvoir le groupe » et à faire passer celui-ci « avant l'individu » mais aussi à le faire de telle manière que cela produise un gain d'optimisme et de rigueur, tant dans le groupe que chez l'individu ; il s'agira donc surtout de « grandir avec le groupe ». Au fond, ce que ces règles cherchent à saisir, ce sont les contours d'un ensemble ordonné d'attitudes, d'une certaine éthique¹⁷¹. Dès lors, ce que ces règles vont venir former, c'est le cadre des interactions dans lequel cette éthique pourra, d'un même geste, advenir et être renforcée. Mais n'anticipons pas sur ce qui se devra d'être plus profondément analysé et revenons-en aux règles.

Venons-en maintenant à la *forme* de celles-ci. Au premier regard, la sobriété – voire, le laconisme – intrinsèque de ces dernières, frappe l'esprit. À la simple annonce de l'exercice, celui qui consiste à lire ces traditions de groupe et à les commenter, on se serait sans doute attendu à mettre la main sur une longue série de règles denses¹⁷². À l'inverse, la fiche-outil est désespérément simpliste : elle se contente d'aligner une série d'éléments les uns après les autres ; ses éléments sont brefs et courts, et ne forment même pas de véritables phrases. Le moins que l'on puisse en dire, c'est que ces règles sont lapidaires ; en elles-mêmes, elles ne disent pas beaucoup. Et c'est précisément pour cela qu'elles forment un support intéressant pour cet exercice. Ces règles, *en elles-mêmes*, ne disent pas beaucoup. Cela, parce que le but de la tâche est précisément de les dire ; il s'agit en effet de leur *faire dire* quelque chose tout en *parlant*. Et plus ces dernières sont vides (ou, plutôt, vidées) de signifiés, plus le membre qui s'en empare peut combler ce vide avec ses croyances, son histoire, sa conception des choses, ses interprétations et son imagination ; bref, plus la règle est brève et simple, au mieux elle sert sa fonction : être seulement un signifiant, une sorte de « symbole zéro » ou de

¹⁷¹ Éthique s'inscrivant, conformément au principe thérapeutique du groupe, à la fois dans le jeu de langage du traumatisme (soutien mutuel, partage, endroit sécurisé), à la fois dans le jeu de langage du DP (discipline, optimisme) et à la fois dans le jeu de langage de l'aboriginalité (respect de la différence, importance apportée au groupe).

¹⁷² Du moins, c'est ce à quoi s'attendait l'enquêteur la première fois qu'il a participé au *Gamarada*.

« signifiant flottant » (Lévi-Strauss 2012¹⁷³) permettant aux individus d'en faire, via le langage, ce que bon leur semble. Et la chose est loin d'être ignorée par les membres du groupe. Comme le note Denis, lors d'une conversation sur l'importance des règles ayant cours au sein du cercle¹⁷⁴,

- Denis : *ces traditions sont plutôt discrètes et [ce faisant], elles génèrent pas mal d'espace.*

Qu'on se souvienne, à cet égard, des propos tenus par Saul et rapportés dans la scène introductive :

- Saul : « *Promouvoir le groupe d'une manière positive* ». *Mince alors... Je suppose que c'est plutôt facile à faire étant donné que ce groupe est relativement positif... Je n'ai rien de mauvais à dire à propos de ce groupe, sauf peut-être à propos de cette fois où Karl ne m'a pas soutenu comme je l'aurais voulu, mais enfin...* [Saul fait ici référence à une histoire qui, je l'apprendrai plus tard, est à la source du fait qu'il n'est plus revenu pendant sept ans au sein du groupe]. **C'était surtout de ma faute : c'était moi et mes attentes envers quelqu'un d'autre** [qui étaient erronées]. *Ça pourrait arriver entre n'importe qui. Personne ne correspond jamais vraiment à l'idée que l'on se fait d'elle... Donc je n'ai rien de négatif à dire à propos de ce groupe...* [il se retourne vers la feuille de papier contenant les règles et en lit une nouvelle] « **Grandir avec le groupe** ». **Ça c'est sûr, j'ai grandi** [en participant au programme] ; *j'ai fait tout un cycle puisque j'étais là au début et que je suis là sept ans plus tard. J'ai gagné en force et, de cela, j'ai eu énormément besoin pour pouvoir mener les combats qui sont les nôtres dehors* [Saul fait ici référence aux différents combats politiques luttant pour la cause aborigène].

Ou ceux de Claire, toujours dans cette même scène :

- Claire : « *Langage approprié dans le groupe* »... *Eh bien, je pense que c'est très important car certaines personnes ont tendance à jurer trop et trop souvent et, très franchement, je ne peux pas le supporter...* **Cela ne fait pas partie de ma culture, et cela provient, je suis désolée de le dire, de cette façon britannique et colonisatrice** [elle prononce ce dernier mot de façon sarcastique] *de penser. Ce langage est parfois d'une telle grossièreté... Je suis heureuse que nous n'ayons pas de "gros-mots" dans ma culture, honnêtement. Oui, je suis une personne très fière de ma culture...*

Ou encore ceux de Vernon, tirés de la séance du *Gamarada* du 01/08/2016 :

- Vernon : *La première [règle] est la Confidentialité. C'est un espace sécurisé où l'on peut discuter et je pense que l'on devrait tous être attentifs à ça... parce que parfois certaines personnes peuvent s'ouvrir à nous et des trucs moches risquent d'en sortir. Et je pense que c'est cela la beauté de ce groupe, c'est que nous sommes tous un peu des thérapeutes (healers). Dans ce groupe, il y a une sorte d'atmosphère thérapeutique et douce qui peut vraiment aider les gens. Hum... La seconde [règle] est le Partage. Ce qu'on fait vraiment bien ici, au Gamarada. Je pense que c'est un bon endroit pour que les gens puissent s'exprimer [...]. C'est un petit peu fou hors de ce cercle... C'est sans*

¹⁷³ « Ce type de notion intervient un peu comme des symboles algébriques, pour représenter une valeur indéterminée de signification, en elle-même vide de sens et donc susceptible de recevoir n'importe quel sens, dont l'unique fonction est de combler un écart entre le signifiant et le signifié [...] : simple forme, ou plus exactement symbole à l'état pur, donc susceptible de se charger de n'importe quel contenu symbolique » (Lévi-Strauss 2012 : 23).

¹⁷⁴ Nous allons revenir sur ce passage tout-de-suite. Extrait n°12.

doute une mauvaise analogie mais on peut être un petit peu comme des moutons parfois, et il y a beaucoup de loups là dehors...

L'espace de signification laissé par la forme de ces règles dont parle Denis est rempli par certains éléments de langage spécifiques : ceux des jeux de langage qui traversent l'existence du groupe. C'est effectivement ce que l'on remarque lorsqu'on analyse le contenu des descriptions données par les membres. Ci-dessus, par exemple, on peut observer que les segments de phrases que nous avons soulignés (en gras dans le texte) témoignent de cette présence d'éléments de langage spécifique : dans la description de Saul, on retrouve une tendance à considérer comme de sa propre responsabilité certaines erreurs qu'il a commises (« *C'était surtout de ma faute* ») de même qu'une reprise de soi issue du vocabulaire du DP (« *Ca c'est sûr, j'ai grandi* ») ; chez Claire, on retrouve l'importance des racines culturelles ainsi que le poids de l'histoire dans l'interprétation et l'appropriation de ces dernières (« *Cela ne fait pas partie de ma culture, et cela provient, je suis désolé de le dire, de cette façon britannique et colonisatrice de penser* » ; « *je suis une personne très fière de ma culture* ») ; enfin, chez Vernon, on retrouve des éléments de langage propres au domaine de la vulnérabilité, de la fragilité (« *mais on peut être un petit peu comme des moutons parfois, et il y a beaucoup de loups là dehors* »), du traumatisme et du besoin de soin que ce dernier appelle (« *il y a une sorte d'atmosphère thérapeutique et douce qui peut vraiment aider les gens* »).

Espace pour le locuteur donc – qui peut dès lors remplir le contenu de la règle d'une partie de ce qu'il est fait – mais aussi espace pour l'auditeur ; comme le précise à nouveau Denis, toujours à propos de ces règles,

- Denis : *je peux entendre quelque chose et l'utiliser, l'utiliser pour moi...*

Ainsi en va-t-il de cet exercice : chacun y met ce qu'il y veut, et chacun y prend ce qu'il y veut. En conséquence, bien que la *liste* des règles ne change jamais, les *règles*, quant à elles, changent d'une séance à l'autre puisque chaque membre est amené à faire l'effort de décrire et de transmettre aux autres membres sa conception, sa compréhension de la (ou des) règle(s) qu'il énonce. Le contenu propre, symbolique, de ces règles change donc à chaque séance. De cette flexibilité de principe découle, du moins en partie, l'aspect éminemment plastique de la structure du programme. Nous disions plus haut que cette flexibilité générerait chez les membres, une impression de liberté. En réalité, l'idée fonctionne également dans le sens inverse : c'est parce que les membres sont foncièrement libres de réinventer cette structure – notamment en jouant sur la définition de ces règles – que cette dernière est si flexible ; flexibilité qui, à son tour, va susciter l'impression d'espace et de liberté chez les membres, et ainsi de suite jusqu'à former un cercle vertueux.

Cette flexibilité, issue de la liberté structurelle, engendre parfois des situations inattendues. Ces situations, ce sont des discussions ou des commentaires échappant totalement à une étiquette ou à une autre du programme. Qu'on veuille bien se souvenir, à cet égard, de la longue discussion initiée par Kevin dans la scène introductive (extrait n°1) au sujet du pouvoir détenu par ses aïeux. Celle-ci prenait place à la suite de l'exercice de commentaires qui suivait la pratique du *Dadirri*, mais déjà, pourtant, elle n'en faisait plus vraiment partie. Nous avons alors qualifié cette discussion d'informelle, c'est-à-dire non conforme à la forme, à la structure officielle du programme ; or pourtant, il faut bien l'admettre, ce type d'échanges libres fait intégralement partie de la réalisation *pratique* du protocole. En effet, ces discussions, qualifiées un peu trop vite d'informelles, sont bien le résultat de la *forme*, de la structure du programme, puisqu'elles découlent directement de sa flexibilité. Il est vrai qu'elles ne rentrent sous aucun chapeau ; que l'on peut difficilement les raccrocher à un exercice ou à une tâche spécifique. Elles se produisent de manière contingente, au fil de la discussion entre les membres et prennent vie dans l'interstice lâche de la texture du programme¹⁷⁵. Il est encore vrai que celles-ci se doivent d'être *minimisées* – c'est-à-dire, réduites dans leur fréquence d'apparition – et *contenues* – c'est-à-dire, réduites dans le temps de leurs déroulement – sous peine de compromettre l'entièreté de la séance (puisque réduisant cette dernière à une réunion entre des individus venus discuter et non plus faire usage de la parole et de l'écoute d'une *certaine* manière, dans un but *précis* ; brisant alors la magie propre à la dimension d'espace potentiel du *Gamarada*). Cependant, elles ne doivent pas non plus être totalement évincées du programme sous peine de rigidifier, de pétrifier et d'assécher complètement ce dernier, le réduisant à un protocole artificiel – une liste de choses à faire et à ne pas faire, une série de tâches arbitraires – dont l'application scrupuleuse et méthodique serait suffisante pour générer une efficacité thérapeutique (et dont l'existence relèverait plus de la science-fiction que de la sociologie¹⁷⁶). De par leurs caractéristiques, ces discussions libres jouent un rôle dans le bon déroulement de la séance : celui de rendre cette dernière profondément *humaine*, c'est-à-dire dépendante du hasard et soumise à la contingence du monde. Elles garantissent – par leurs apparitions – que le protocole est malléable, que l'espace au sein duquel les échanges langagiers

¹⁷⁵ Il est vrai que certains moments s'y prêtent plus que d'autres : les exercices des règles, celui des présentations de soi, des partages ou des commentaires suivant le *Dadirri*, puisqu'ils consistent justement à énoncer des choses, se prêtent à l'émergence de ce genre de discussions. Mais enfin, il nous faudra bien reconnaître que, finalement, de telles occasions – à l'image de ces exercices – sont nombreuses au court d'une heure trente de réunion.

¹⁷⁶ En effet, si l'efficacité thérapeutique du *Gamarada* se devait de résider dans l'application stricte de son protocole, alors son dispositif relèverait plus de la magie que d'autre chose. Ce faisant, il serait stupide – voire prétentieux – que de chercher à en analyser les détails, les ressorts, les significations, l'impact pour les membres etc. puisque nous aurions mis la main sur un « remède miracle » dont les ressorts de l'efficacité ne dépendraient nullement des contraintes socio-culturelles au sein desquelles cette dernière prendrait place, ni des dispositions des individus sur qui il s'appliquerait, et encore moins de la rencontre des deux ; nous commettrions alors l'erreur de vouloir « sociologiser » ce qui, en fait, découle du registre de la nature, voire de la surnature. A propos de cette question, voir notamment Rechtman 2000.

s'opérationnalisent est un espace d'hommes et de femmes, avant tout réunis en tant que tel. Elles fluidifient la structure et la recouvrent d'une part de liberté et de hasard, rendant alors le programme *raisonnablement accessible* ; c'est-à-dire à la forme (tant théorique que pratique) concevable et aux objectifs qui en découlent potentiellement atteignables.

Ces discussions libres sont donc cruciales au bon déroulement du programme. En tant qu'éléments de ce dernier *à part entière*, elles sont investies conformément au principe de celui-ci. Autrement dit, ces discussions libres, si elles ne font partie d'aucune tâche spécifique, n'en restent pas moins, au sein du cercle, un exercice *à part entière*. De fait, au *Gamarada*, tout est occasion de faire la démonstration de son principe ; tout est sujet à faire de la parole-écoute un outil thérapeutique et de développement personnel. Souvenons-nous, à cet égard, de ce que nous avons relevé plus haut à propos de ce trait spécifique : en observant et en analysant le comportement de certains membres en amont de la séance – lors de l'arrivée et de la mise en place notamment – nous avons noté combien le principe du programme se devait d'excéder son espace de réalisation ; combien l'objectif même du *Gamarada* était de générer un éthos qui s'appliquerait au-delà de son cercle, dans la vie de tous les jours. Mais cet excès, n'excède pas que la réunion ; il en excède aussi la structure théorique. Par conséquent, il se doit de se réaliser *partout et à tout instant*, même dans les moments de flottement ayant lieu au cours de la réunion. C'est pourquoi – et comment – ces discussions libres sont *aussi* l'occasion de faire acte de démonstration de cet éthos. On ne sera donc pas étonné de retrouver cette même volonté de performer, de *dire, d'écouter*, lorsque ces dernières apparaissent. Toute occasion est bonne pour s'interroger, réfléchir et s'exprimer sur soi-même et sur le groupe. Bref, tout instant est le bon pour se reprendre et produire un travail de soi. C'est ce que tente de capter l'extrait suivant ; ce dernier a lieu juste après le WC/ATO de cette séance-là et juste avant l'exercice d'énonciation des traditions de groupe.

Extrait du carnet de terrain n°12 (Redfern, *Gamarada*, Séance du 21 mars 2016)

- Karl : *Qu'est-ce qui vient ensuite ?*
- Vernon : *Pourquoi pas les règles ?*
- Karl : *Ouais... Je crois que... ouais, les traditions de groupe [c'est une bonne idée]. Et donc, y a-t-il une raison pour laquelle on a des traditions de groupe ? [Cherchant les autres membres du regard] Quelqu'un ?*
- Vernon : *Pour moi... c'est une histoire de sens de la communauté... Cela permet à chacun de se sentir à l'aise. C'est une question de respect, je suppose...*
- Karl : *Ouais... Tout le monde est d'accord avec ça ? [Tout le monde hoche la tête en signe de confirmation]*

- Kevin : *Ouais, ça rend les choses bien plus fastoches, tu sais. Personne ne se sent discriminé ou rabaissé. Les traditions nous permettent de rester unis.*
- Pete : *Humbum* [il acquiesce].
- Denis : *C'est une opportunité de contribuer à quelque chose sans pour autant dire à quelqu'un comment il doit se comporter. Donc... Je peux entendre quelque chose et l'utiliser, l'utiliser pour moi... ça fait sens ?*
- Karl : *Ouais, vachement ! Que peut-on dire d'autre à propos de ces règles ? Ces traditions de groupe ? Eh bien, on peut dire qu'on aime à les appeler « traditions » car, en un sens, [un sourire aux lèvres] vous savez... on aime les traditions [en tant qu'Aborigène].*
- Denis : *Oui, c'est vrai. C'est bon d'avoir des traditions.*
- Pete : *Heu... Est-on en train de parler des traditions en elles-mêmes ou bien de pourquoi nous en avons ?*
- Karl : *Non, de pourquoi nous les avons.*
- Kevin : *Ouais, de pourquoi nous les avons.*
- Pete : *Ok. Pour moi, c'est important que tout le monde puisse savoir à quoi s'en tenir, particulièrement les nouveaux... hum... Ouais, donc, si par exemple tu n'es jamais venu [au Gamarada] avant, cela [les règles] te donnent une sorte de... ligne directrice (guideline) de ce à quoi tu peux t'attendre.*
- Denis : *Et en plus, cela permet de ne donner à personne en particulier une autorité ou un pouvoir sur les autres.*
- Karl : *C'est ça.*
- Denis : *Cela permet de donner le pouvoir au groupe. En plus, ces traditions sont plutôt discrètes et [dès lors], elles génèrent pas mal d'espace. Et si une personne fait quelque chose de mal [contraire au bien-être du groupe], plutôt que de lui foutre la honte en la rappelant à l'ordre, le groupe peut collectivement la ramener dans le droit chemin.*
- Karl : *C'est vrai... Une sorte de guidance...*
- Denis : *Hmm !* [Confirmant les derniers propos de Karl]
- Karl : *Jeremy ?* [Se tournant vers Jeremy, nouveau au sein du groupe]
- Jeremy : *Oh, j'sais vraiment pas, mec... J'suis nouveau ici...*
- Karl : *Ok. Bon. Devrions-nous maintenant les lire [les règles] ?*
- Kevin : *Ouais, ok.* [Il s'empare de la feuille qui traîne au milieu du cercle et commence à lire les règles].

Au-delà du contenu des énoncés et des éléments de langage que l'on retrouve dans cet extrait – qui, une nouvelle fois, sont propres aux jeux de langage qui traversent l'existence du *Gamarada* (« aime les traditions [en tant qu'Aborigène] » ; « C'est bon d'avoir des traditions » ; « cela permet de ne donner à personne en particulier une autorité ou un pouvoir sur les autres » ; « Cela permet de donner le pouvoir au groupe ») – il est intéressant de noter la demande de précision de Pete concernant le sens de ce qui est en train de se passer. Ce dernier s'interroge : « Est-on en train de parler des traditions en elles-mêmes ou bien de pourquoi nous en avons ? » Ce que cherche à savoir Pete, c'est si l'exercice des règles a commencé ou non, et donc, ce sur quoi – sur quel objet de discours – doit venir se poser sa réflexion ; le groupe est-il en train de réaliser l'exercice ou bien de discuter ? La frontière entre les deux actes de langage est à ce point ténue que, parfois, comme c'est le cas ici pour Pete, on ne sait plus trop

comment distinguer l'un de l'autre. Et, finalement, on le voit, cela importe peu : Pete, une fois situé, embraye sa réponse sans difficulté aucune. Cela peut être attribué (du moins, en partie) à ce que l'on relevait plus haut, à savoir que, quelle que soit la tâche dans laquelle on se trouve, tout est occasion de se reprendre, de faire acte de travail de soi, tout est *exercice* ; même les moments de flottements, même les discussions libres.

Du coup, l'exercice qui consiste à décrire les règles aux autres avec tout ce qu'il charrie – et donc aussi les discussions libres qui l'entourent – est important puisque, à nouveau, il autorise aux membres de faire la démonstration *pratique* de la bonne incorporation des principes *théoriques* du *Gamarada*. Ces moments, ces séquences d'actions, sont tous des occasions de faire preuve d'un savoir-être spécifique et de savoir-faire en découlant. Ici, il s'agit, au moyen du langage, de savoir produire un savoir de soi. Pour ce faire, on s'appuie sur un support : la fiche-outil reprenant, de manière laconique, la liste des règles ; on en parle, on en exprime le sens pour soi dans et en dehors de l'exercice proprement dit. Mais que l'on discute ou que l'on « méta » discute, on exécute toujours la même performance : celle qui consiste à produire un travail de soi. Travail *de* soi et non encore travail *sur* soi. Car, comme on va le voir, ce travail là, débute un peu plus loin. C'est qu'il s'agit d'avancer progressivement, comme par degré, dans le déploiement du dispositif : pour que celui-ci devienne sensé pour les individus qui le fréquentent, il est important que ces derniers soient convaincus de son sens intrinsèque ; que peu à peu, ils en découvrent l'efficacité en incorporant les principes moraux et épistémologiques, en faisant de ces derniers leurs *propres* principes. Et cela ne peut advenir que si les membres sont progressivement amenés à reconnaître ce qu'on attend d'eux, ce qu'il faut faire pour qu'une telle efficacité se produise ; s'ils *apprennent* correctement. Ainsi sont-ils amenés à découvrir d'eux-mêmes les principes de la parole-écoute, de même que les bons et les mauvais usages de celle-ci. Peu à peu, donc, ceux-ci vont être invités à travailler plus : d'abord en donnant de leur personne, en mettant de celle-ci dans le programme (en définissant les règles du jour), en parlant *à partir d'eux* ; ensuite, en parlant *d'eux*.

4.4.6. *Les présentations de soi ou les introductions*

L'exercice précédent – celui des règles – permet de franchir un seuil qualitatif important dans l'expérience faite par les membres. Ce seuil, c'est cette demande d'énonciation, c'est ce *dire de soi*. Celui-ci, comme nous l'avons vu, s'appuie encore sur un élément extérieur, cet artefact qu'est la fiche-outil qui comprend la liste des règles. Authentique signifiant flottant – et à ce titre parfaitement adapté à la tâche – cette dernière fonctionne comme un élément cognitif externe d'un système plus large : en tant que support de la pensée, elle autorise l'individu qui s'y réfère à faire système avec elle, à produire une performance cognitive sans laquelle cela n'aurait pas été possible

(Bateson 1987 ; Clark 2008). A l'aide de cette béquille cognitive, les individus s'initient à la prise de parole et, symétriquement, à l'écoute. Il est vrai que déjà, lors de la tâche du WC/ATO, l'effort était entamé : il fallait *déjà* dire. Mais que l'on se souvienne correctement de la chose : d'abord, un seul membre se devait de prendre la parole ; ensuite, il fallait à celui-ci lire un texte à voix haute. Lors de l'énonciation des règles, au contraire, c'est chacun qui est invité à intervenir ; et de la façon spécifique que nous avons décrite dans le point précédent, c'est-à-dire en parlant (*à partir*) de soi.

Avec l'exercice des présentations de soi, le dispositif permet à ses membres de franchir un nouveau seuil : cette fois, non seulement il s'agira de produire un travail de soi (en parlant de soi) et ce, sans béquille aucune, mais en plus, il sera question de travailler *sur* soi. Pour les membres, donc, l'opération à réaliser se complexifie ; elle demande de plus en plus de compétence, de savoir-faire : pour réaliser correctement l'exercice, il est maintenant nécessaire de savoir écouter (de manière empathique), prendre la parole en public, mettre de soi dans cette parole et – cela, c'est la nouveauté – orienter cette dernière dans une direction spécifique, la retourner vers soi donc, le tout, sans artéfact sur lequel prendre appui. Mais, avant d'aller plus loin dans l'analyse, voyons comment cela se passe concrètement.

A ce moment de la séance, comme lors de l'exercice précédent, Karl ou un membre régulier suggère au groupe de passer à la tâche des présentations de soi. Au consensus, le groupe accepte. Il est alors demandé à l'un ou à l'autre de bien vouloir rappeler les principes de l'exercice au reste du groupe. L'individu désigné se lève et énonce les directives suivantes : chacun à son tour, les membres vont devoir se présenter aux autres. Ils devront alors se lever et répondre à trois questions : (a) quel est leur nom, (b) d'où viennent-ils et (c) quelle est la raison pour laquelle ces derniers se rendent au *Gamarada*. L'individu ayant énoncé les règles de l'exercice est généralement le premier à s'exécuter. Le plus souvent donc, ce dernier reste debout et commence à répondre aux questions. A titre d'exemple, souvenons-nous des propos de Vernon dans la scène introductive :

- Vernon : *La prochaine chose que l'on va faire c'est... chacun à notre tour se présenter, dire qui on est et pourquoi on vient au Gamarada. Donc, juste peut-être dire [a] votre nom, [b] d'où vous venez... [c] pourquoi vous venez au Gamarada... Je vais peut-être commencer... [il regarde Karl ; ce dernier hoche de la tête en signe d'assentiment]. Je m'appelle Vernon, je suis membre des Gubbi Gubbi, originaires du Queensland [...]. J'aime venir ici car j'apprécie l'espace ; je le trouve très accueillant... Je sais bien que la métaphore est un peu bizarre mais je trouve qu'à l'intérieur [de ce cercle], on est un peu comme des moutons alors que dehors [en dehors du cercle] il y a beaucoup de loups... Mais, oui, j'ai appris beaucoup de choses en revenant [ici] chaque semaine, ... La première fois que je suis venu au Gamarada... Eh bien, je suppose que c'est parce que c'était le bon moment [dans ma vie]. Je me souviens être de l'autre côté de la pièce, juste là ; Karl était là, quelques autres personnes là-bas [il montre les endroits du doigt] ... [c'était] de bon moments... J'ai beaucoup appris, en fait. Et je me suis fait de*

*véritables amis aussi, donc c'est vraiment vraiment génial et... j'aime particulièrement quelques trucs, comme les techniques de respiration, Dadirri... Tout cela m'aide beaucoup aujourd'hui, quand j'ai des jours sans. Etre capable de faire cet exercice thérapeutique, **cela me donne une sorte de perception positive de moi-même, une sorte de bien-être spirituel.** Donc... ouais, merci de m'accepter parmi vous ce soir [il joint les mains et se rassied].*

Une fois assis, les autres membres l'applaudissent et c'est au voisin (de gauche ou de droite, peu importe) du dernier locuteur de devenir à son tour le centre de l'attention pour quelques instants. Si celui-ci n'a pas de tribu à laquelle se référer – parce qu'il ne la connaît pas ou parce qu'il n'en a tout simplement pas –, le locuteur sera convié à signifier le nom de la tribu propriétaire du sol sur lequel celui-ci vit. C'est le cas notamment de Pete qui, n'étant pas aborigène, se doit de préciser sur quel territoire il habite et à quelle tribu aborigène ce dernier appartient. C'est ce que montre, entre autres, l'extrait suivant.

Extrait du carnet de terrain n°13 (Redfern, Gamarada, Séance du 15 février 2016)

C'est au tour de Pete de se présenter. Il commence par préciser qu'il n'a pas de « *mob*¹⁷⁷ » mais qu'il est né en Australie, là où il vit toujours, sur le territoire des Darug¹⁷⁸. Il en profite pour rappeler aux autres membres le protocole des présentations de soi : « *c'est une autre chose [qu'il faut retenir] pour les gens qui se présentent au sein du cercle : si vous n'avez pas de mob, ou si vous n'avez pas de pays (country)*¹⁷⁹, on vous demande de rechercher à qui appartient le territoire sur lequel vous vivez et si vous revenez la prochaine fois, juste nous dire "je vis sur tel territoire". »

Pete enchaîne et explique pourquoi il vient au *Gamarada*. Il est brièvement interrompu par Tommy qui, arrivé en retard, se joint maintenant au groupe. Il explique être fort marqué par le racisme en Australie. Il évoque alors son père, un immigré crétois ; il nous explique que ce dernier, arrivé en Australie, a fait la rencontre d'un Aborigène avec qui il est devenu ami. Ce dernier a emmené son père dans le *bush*, histoire de lui faire découvrir sa culture. Pete précise que cet Aborigène a montré à son père des « *trésors de savoirs* ». Un jour, alors que les deux hommes pêchaient ensemble, l'Aborigène a sauvé le père de Pete de la noyade. « *Depuis le jour où mon père m'a raconté cette histoire, j'étais tout jeune, je me suis senti connecté à la culture aborigène. Parce que, si cet homme [aborigène] n'avait pas été là... s'il n'avait pas été là... [Il est ému]. C'était un homme en pleine santé physique, beau, très généreux...*

¹⁷⁷ Terme généralement utilisé en Australie – et plus particulièrement parmi les populations indigènes du pays – pour désigner son réseau social, son groupe d'appartenance, sa tribu, sa famille ou ses amis (selon les cas).

¹⁷⁸ Tribu autochtone d'une vaste partie de la ville de Sydney.

¹⁷⁹ Terme généralement utilisé par les Aborigènes pour faire référence au territoire.

Même si mon père était venu s'établir sur son territoire (even though my father came on his land)... où il avait plus de droits que mon père... Donc, oui, c'est pour cela que je viens au Gamarada. [Il se rassied, visiblement chamboulé]. »

Cette opération est répétée jusqu'à ce que tous les individus se soient présentés aux autres. L'exercice est alors terminé. Pendant que le locuteur s'exprime, le silence est de mise ; il convient de l'écouter. Aussi, les auditeurs se doivent-ils – dans la mesure de leurs possibilités respectives – de laisser apparaître le fait qu'ils écoutent au moyen d'un langage corporel spécifique : regard tourné vers le locuteur, hochement de tête approuvant (encourageant le locuteur à poursuivre son effort), expressions du visage accompagnant le contenu du récit, posture corporelle ouverte, etc. La prise de parole varie fortement d'un individu à l'autre, d'une journée à l'autre et peut prendre 20 secondes comme 20 minutes. Karl, ou un autre membre régulier du groupe, tente toujours d'équilibrer les prestations ; invitant délicatement un individu trop loquace à conclure son propos et encourageant, à l'aide de questions courtes, un individu trop laconique à en dire plus. Ce genre d'interventions ouvrant la porte à des discussions libres, la durée totale de l'exercice dépend fortement de ces circonstances internes. Elle dépend également du nombre d'individus présents ce jour-là. Il est arrivé, au cours du séjour de l'enquêteur, que la séance du *Gamarada* ne puisse aller au-delà de cet exercice, celui-ci ayant débouché sur une série de discussions libres en rapport avec le contenu des présentations. Cependant, et de manière générale, l'opération ne prend pas plus d'une demi-heure ; les membres, désireux de passer aux exercices suivants, s'auto-modèrent de telle façon que la suite des opérations puisse advenir.

Les préceptes de l'exercice sont clairs : il s'agit de répondre aux trois questions précédemment citées et ce en prenant la parole à haute voix. Lorsque ce n'est pas à son tour de parler, il convient d'écouter activement. Mais, si les directives sont théoriquement aisées à retenir et à comprendre (celles-ci ne font d'ailleurs pas l'objet d'une fiche-outil spécifique), pratiquement, la tâche n'est pas aussi évidente qu'elle y paraît.

Tout d'abord, il est nécessaire d'en *expliquer* les modalités ; il faut en énoncer le déroulement, décrire la structure de ce dernier. Ceci peut paraître banal. Au fond, pour pouvoir réaliser correctement un exercice, il est essentiel d'en connaître les règles et les enjeux. Mais c'est justement en *cela* que l'énonciation est importante : c'est parce qu'elle a pour effet pragmatique de générer l'idée d'une « bonne » et d'une « mauvaise » façon de faire, et donc d'une façon *correcte* de procéder, que la séquence d'action est cruciale. Comme pour l'exercice précédent, celui des règles (et quelque part,

aussi pour celui du *housekeeping*), les membres sont encouragés à agir d'une certaine manière. L'exercice ne consiste pas juste à exécuter la tâche ; il s'agit de le faire *du mieux qu'on peut*, conformément à un idéal donc. Que l'on se souvienne à cet égard de la performance de Kevin lors de l'exercice de « *housekeeping* » : à plusieurs reprises, celui-ci est guidé et corrigé (voir extrait n°11) ; ou encore plus haut, dans le commentaire de Vernon, combien ce dernier cherche dans le regard de Karl une approbation vis-à-vis de sa façon de faire. Énoncer le processus de déroulement de la tâche, c'est en définir les critères de réussite ; c'est donc introduire, au cœur du dispositif, une sorte de grille d'évaluation de ses performances ; c'est créer une distinction de degré entre ce qui est « bien » et « mal » fait. Comme nous le verrons plus loin, cela est loin d'être anodin par rapport à la réception du programme par les membres et le fonctionnement du dispositif¹⁸⁰.

Ensuite, cet exercice est le premier d'une série particulière, dont l'existence ne s'explique que par l'objet même du *Gamarada*. Alors que les exercices précédents pouvaient tous se justifier par une nécessité externe contraignante – la nécessité d'établir les règles ayant cours au sein du cercle, de délimiter l'espace, d'honorer les ancêtres, etc. – celui-ci ne le peut pas, ou presque ; pour faire sens, cet exercice se doit d'être considéré comme tel, comme un but en soi. Pourquoi, sinon parce que cela est le *contenu* du programme, les membres du *Gamarada*, se devraient-ils de dire leurs noms, d'où ils viennent et ce qu'ils viennent y faire ? On peut en effet, très bien imaginer que la séance se poursuive sans que les membres ne soient nécessairement au courant de ces informations. Ces dernières, n'étant pas essentielles au bon déroulement logistique du programme, elles ne peuvent donc trouver de sens qu'en étant considérées comme faisant partie d'un exercice propre : celui des présentations de soi ou, comme les membres le nomment aussi parfois, les introductions ; introduction de l'un à l'autre mais introduction au contenu propre du *Gamarada* également. Cette perception des choses est effectivement partagée par certains membres. Comme le suggère Vernon, lors de la séance du 15 février 2016,

- Vernon : [L'exercice des présentations de soi] *aide à briser la glace... Cela met les gens à l'aise... C'est ma propre expérience, du moins... Ça crée un petit peu d'ouverture, d'espace collectif (collective open space)... où nous sommes protégés des sources potentielles de trauma.*

Cet exercice, inscrit explicitement – et de manière définitive – les membres dans le programme. Maintenant, ces derniers ne peuvent plus en douter : ils sont dans un espace particulier, un espace collectif, c'est-à-dire constitué des uns et des autres, où la parole et l'écoute possèdent des vertus spécifiques, quasi-magiques, et où les membres se retrouvent protégés des « sources potentielles de

¹⁸⁰ Voir point 6.1.

trauma » ; ces sources – dommages collatéraux de l’histoire – que l’on cherche à contrecarrer, à assécher afin de se soigner, de guérir. En tant qu’exercice de plein droit donc, la tâche des présentations de soi enfonce encore un peu plus le clou ; elle propulse les membres au centre du cercle et leur permet de se rapprocher du cœur du programme¹⁸¹ – là où l’efficacité thérapeutique peut advenir.

Pour ce faire, l’exercice tente de « briser la glace », c’est-à-dire qu’il cherche à permettre aux membres de se familiariser les uns aux autres. Aussi permet-il d’établir l’ébauche d’une familiarité entre les différents membres. Pour rappel, la participation au *Gamarada* n’étant pas obligatoire, la composition du groupe est flexible et varie d’une séance à l’autre. Pour générer une atmosphère affective de confiance et de familiarité – que seule la coprésence dans le temps long peut produire – il est par conséquent nécessaire d’en forcer le trait. En brisant la glace de cette manière, l’objectif est donc bien de rassembler les individus, de leur faire entrevoir qu’ils partagent des choses en commun ; qu’ils sont réunis dans un seul et même but, mus par un seul et même objectif : rebondir ; enrayer le traumatisme intergénérationnel et devenir, d’un même geste, des individus meilleurs et plus forts. D’un inconnu – dont on ne connaît rien, ou presque –, l’autre se transforme alors peu à peu en un « frère » ou une « sœur » qui partage les mêmes difficultés et qui est confronté aux mêmes embûches. La présence de ce frère ou cette sœur permet en elle-même de délimiter le cercle, de confirmer que ce dernier est spécial, qu’il est bien un *safe space*. Le témoignage de Saul, dans la scène introductive, ainsi que les *feedbacks* qu’il suscite, synthétise cette idée.

- Saul : *J’ai été membre de ce groupe durant un long moment... Depuis le début, en fait, avec Karl... Et c’est la première fois que je reviens depuis sept ans mais... Ce qui me pousse à revenir c’est... Je suis juste curieux de savoir ce qui se passe dans vos vies, les gars ; ce qui se passe dans la communauté parce que, partout, dès qu’on est hors d’ici, c’est... juste merdique (it’s just fucked up). Excusez-moi... Mais nous sommes tous sous l’autorité de la Loi [aborigène] (the Lore). Peu importe d’où on vienne, peu importe notre tribu ou famille d’origine... Vous savez, on doit tous se battre contre ce putain de gouvernement... On est les gansters du monde ! [rire]. Je ne sais pas... J’ai déjà pas mal de réponses [à mes questions] mais maintenant, je voudrais me responsabiliser/m’autonomiser (empower myself). Je suppose que c’est la raison principale pour laquelle je suis revenu aujourd’hui : pour me procurer de la force (to find myself some strength) et peut-être trouver de nouvelles idées...*
- Karl : *Bien dit, mon Frère (Well said, Brother).*
- John : *Je t’entends, Frère. Pareil pour moi.*

Enfin, comme l’exemplifie bien l’intervention de Saul, l’objectif de l’exercice est de dire des choses *sur* soi. Il s’agit en effet de parler de soi – à partir de soi, donc – mais dans le but d’effectuer un

¹⁸¹ Ce cœur, nous le verrons, c’est le *Dadirri*.

travail *sur* soi. Ce travail ne tourne pas à vide ; il possède une *direction* précise (ce qui, par ailleurs, lui confère un *sens* au sein du cercle) : cette direction, c'est celle de l'optimisme. A travers ce travail, il convient en effet d'élaborer une description de soi qui soit conforme à ce principe d'optimisme. Certes, l'individu a le droit d'exprimer ses inquiétudes, de décrire ses limites et ses défauts ; il peut, s'il le désire, arpenter, au court de sa prise de parole, des chemins plus sombres et frôler certains « *downsides* »¹⁸² (comme c'est par exemple le cas, ci-dessus, lorsque Saul évoque certains côtés « merdiques » de la vie). Mais toujours, se doit-il de finir sur une note positive (Vernon : « *cela me donne une sorte de perception positive de moi-même* » ; Saul : « *je voudrais me responsabiliser/m'autonomiser. Je suppose que c'est la raison principale pour laquelle je suis revenu aujourd'hui : pour me procurer de la force et peut-être trouver de nouvelles idées* ») ; toujours est-il nécessaire qu'il produise un discours sur lui-même globalement positif, optimiste, bref se rangeant sous le signe du positif (« + ») et non sous celui du négatif (« - »).

Ce principe, on le retrouve déjà dans la fiche-outil des règles. Que l'on pense aux trois règles suivantes, évoquées plus tôt : « S'entraider mutuellement » ; « Promouvoir le groupe d'une manière positive » et « Grandir avec le groupe ». L'ensemble de ces dernières participent à structurer une tendance dans l'atmosphère affective du groupe ; elles cherchent à établir le signe algébrique du cadre des interactions ayant cours au sein du cercle. Mais moins qu'une cause, celles-ci sont une conséquence du principe primaire du *Gamarada* : celui de la résilience. En effet, à plusieurs reprises et de manière répétée, en dehors de ces règles, la chose est énoncée : au sein du cercle, il est important d'être *positif* ; il est essentiel de se décrire *positivement*, il est de bon ton d'envisager les choses de manière *positive*¹⁸³. L'exercice des présentations de soi, bien entendu, n'échappe pas à l'injonction que produit ce principe ; nous l'avons vu plus haut, via les prises de parole de Vernon et de Saul. Voyons-le maintenant dans celle de Karl datant de la séance du 29/08/2016. Dans cet extrait, Karl est particulièrement inspiré. Après avoir répondu aux deux premières questions de base, il élabore et enrichit sa réponse à la dernière question – celle qui cherche à savoir : « pourquoi vient-on au *Gamarada* ».

- Karl : *Mes empreintes sont l'une de celles qui ont fondées ce petit cercle. Je suis l'un des piliers qui soutiennent le Gamarada. L'un parmi beaucoup. Je viens ici parce que c'est un endroit où un processus thérapeutique peut advenir. C'est un espace où je peux ressentir de l'amour, de la compassion, un esprit de famille, du respect et ou se posent sur moi des regards inconditionnellement positifs. Je peux pratiquer mes meilleures qualités au sein de cet espace comme je peux prendre conscience de mes plus mauvaises à partir d'une*

¹⁸² Souvenons-nous que, au début de l'histoire du programme, une telle attitude était radicalement prohibée. A l'époque de Larry, en effet, l'attitude optimiste était totalisante et empêchait à tout un chacun d'exprimer quoique ce soit de négatif. Voir extrait n°3.

¹⁸³ Voir ci-dessous, le point suivant sur l'exercice des partages (point 4.4.7.).

perspective sécurisée. Parce que ce groupe, il me soutient ; il me soutient d'une manière sécurisée (in kind of a safe way). Cela n'a pas d'importance ce que j'ai fait [par le passé], je peux toujours venir ici, avoir commis le pire des crimes, si je passe ces portes et que je viens au sein de ce cercle, je sais que je serai soutenu et que j'obtiendrai toujours de la compassion et de l'amour. On attendra de moi que je croîsse (step up), que je m'élève (rise) jusqu'au meilleur de moi-même. Et cela est suffisant (my best is enough).

Au sein du cercle, il est donc fondamental de « grandir », « croître », « s'élever » *positivement*, vers le haut, vers le positif (« + »), jusqu'à atteindre le meilleur de soi-même. De même faut-il, pour espérer atteindre cet objectif, procéder en permanence avec attitude positive, altruiste, optimiste. Un principe de symétrie existe donc entre l'objectif à atteindre (le fond) et le chemin qu'il faut emprunter pour y parvenir (la forme). Lorsqu'on se présente aux autres, il s'agit de le faire conformément à ce principe de symétrie. En fait, quoiqu'on fasse, à partir du moment où l'on se situe au sein du cercle, il est important d'agir de la sorte ; il convient de démontrer le plus explicitement possible les attitudes qui respectent cette éthique spécifique. On est invité, par exemple, à tirer le meilleur de toutes les situations (Karl : « *Je peux pratiquer mes meilleures qualités au sein de cet espace comme je peux prendre conscience de mes plus mauvaises à partir d'une perspective sécurisée* ») et faire de chaque faiblesse l'occasion d'apprendre à se connaître un peu plus, l'occasion de produire un travail *de soi* et *sur soi* encore plus fort, plus efficace.

Cela, la parabole narrée par Stephen – un ancien membre du *Gamarada* présent au sein du cercle ce jour du 09/05/2016 – le symbolise bien. Au cours de sa présentation de soi, Stephen termine sa prise de parole en partageant avec le groupe une parabole qu'il apprécie tout particulièrement et qui, dit-il, résume bien l'idée de sa venue au sein du cercle. Cette histoire, c'est celle d'un prince et d'un homme qui, un beau jour, s'en vont chasser ensemble. Au cours de la chasse, l'homme partage au roi ses vues sur le monde. Il lui apprend ainsi que, quoiqu'il arrive, il faut toujours voir le côté positif des choses. Quelques instants après quoi, le roi se fait mordre le doigt par un serpent. L'homme aide alors le roi en lui coupant le doigt mordu (afin que le venin ne se propage pas dans tout le corps de ce dernier) et répète à celui-ci que, quoiqu'il arrive, il faut toujours voir le côté positif des choses. Énervé et irrité, le roi – ne voyant pas comment quoi que ce soit de tout ceci puisse être positif – fait enfermer l'homme dans un cachot. Plus tard, le roi retourne seul à la chasse. Cette fois, ce dernier se fait capturer par des indigènes. Ceux-ci, adeptes du sacrifice humain, décident d'offrir le roi captif à leurs divinités. Mais, lorsqu'ils réalisent qu'il manque un doigt au roi, qu'il n'est donc pas « entier », ils décident de le relâcher (celui-ci n'étant plus digne d'être sacrifié aux dieux). Après quoi, le roi, une fois de retour chez lui, décide de se rendre aux cachots et de raconter cette aventure à l'homme enfermé plus tôt. Ce dernier, tout sourire, en profite pour se répéter à nouveau : quoi qu'il arrive, il faut toujours voir le côté positif des choses. Le roi, surpris

par tant d'optimisme, demande à l'homme ce qu'il peut donc y avoir de positif dans le fait que celui-ci soit enfermé ici. Et l'homme de lui répondre que si tel n'avait pas été le cas, il aurait sans doute été chassé avec le roi. Il se serait sans doute fait capturer lui aussi par les indigènes mais, contrairement au roi, aurait bel et bien été sacrifié aux dieux (puisque à lui, il ne lui manquait aucun morceau).

Cette parabole fera, au sein du cercle, son petit effet : plusieurs semaines après l'intervention de Stephen, plusieurs membres y feront encore référence, la désignant comme « l'histoire de Stephen ». Cela s'explique par le fait que, pour les membres, cette histoire joue le rôle d'allégorie idéologique de leur propre situation, là, au *Gamarada* : toujours voir le côté positif des choses, même lorsqu'on se fait mordre par un serpent, même lorsqu'on perd un doigt, même lorsqu'on se fait capturer afin d'être sacrifié et même lorsque qu'on est enfermé au fond d'un cachot. Autrement dit, il s'agit *toujours* de chercher à *rebondir* ; « rebondir » et non simplement « bondir » car, s'il est vrai, comme on vient de le voir, qu'on produit un travail sur soi tout en visant la croissance, le développement et l'ascension, il s'agit de le faire à partir de la position basse, négative – à partir d'un « cachot ». Pour pouvoir bénéficier des effets bénéfiques du programme, il est donc crucial d'avoir *avant tout* souffert. Cette souffrance, qui, comme on l'a vu et comme on le verra encore, prend la forme du traumatisme, est nécessaire ; sans elle, point besoin de travailler *de cette manière* ; cette manière qui, justement, vise à re-dresser, à faire « grandir », à viser le « meilleur de soi-même ». Cette manière-là ne peut advenir qui si, au préalable, on a chuté ; que si l'on sait la chance qu'il y a à être vivant, même au fond d'un cachot.

Tous ces éléments de langage forment la trame du tissu d'un discours spécifique ; celui qui s'inscrit au croisement des jeux de langage du traumatisme, du DP et celui de l'aboriginalité. Chacune des trois questions auxquelles les membres doivent répondre (ainsi que la combinaison des trois) permettent d'inscrire le discours énoncé – la réponse – dans l'un de ces jeux de langage : « qui suis-je » nécessite de produire un travail *de soi et sur soi*. Par-là, et par son contexte d'énonciation, elle délimite les contours d'une réponse spécifique : celle qui doit trouver sa forme et son contenu dans le jeu de langage du DP. Combinée, dans la pratique, avec la troisième question « pourquoi viens-je au *Gamarada* », la réponse s'appuie généralement sur des éléments de langage de l'ascendance, de la positivité, de la reprise de soi, du rebond : le signe « + », véritable objectif de fond et de forme de ces discours, ne prend son sens que dans le contraste avec son antonyme, le signe « - ». Enfin, ce signe « - », on le sous-entendra dans la réponse à la deuxième question « d'où viens-je ». On évoquera sa tribu, ses racines aborigènes, son sol. En l'absence de telles racines, on évoquera un autre sol. En agissant de la sorte, on rappellera aux autres combien cette absence et ces histoires de

propriété de territoire renvoient à un passé douloureux (voir l'exemple de Pete, extrait n°13), celui de la colonisation, celui des premiers cachots et des premiers doigts coupés ; on inscrira ainsi sa réponse dans le jeu de langage du traumatisme et de l'aboriginalité. Le geste global consistera donc à marquer du sceau du « - » ce sol, cet endroit d'où tout démarre, afin de viser, grâce au *Gamarada*, ce « + » où tout s'arrête (Karl : « *le meilleur de moi-même est suffisant* ») ; on décrira une courbe : d'abord descendante puis ascendante, forcément. Pourquoi vient-on au *Gamarada* ? Pour rebondir, forcément.

Avec l'exercice des présentations de soi, donc, on complexifie la performance attendue des membres : dire, écouter ; dire de soi, dire sur soi, dire sur soi de telle manière qu'il faille former, au travers de son récit, une courbe descendante puis ascendante, dire sans fiche-outil, sans aide ni béquille cognitive donc ; écouter attentivement, écouter de manière empathique, écouter avec tout son corps, écouter afin de faire des liens entre soi et les autres, travailler en écoutant donc. Suivre les règles du protocole également, respecter l'ordre et le déroulement de l'exercice : *d'abord* dire qui on est, *ensuite* d'où on vient, et *finalement* pourquoi on vient. Tout cela, en fonction d'une forme et d'un fond. Bref, ainsi complexifiée, la tâche permet de franchir un seuil dans la performance des membres. Expliquée, énoncée dans son fonctionnement, celle-ci introduit une distinction entre certains membres et certains autres dans la façon dont l'exercice est réalisé. Certaines façons de faire – qui correspondent à un système spécifique d'attitudes – émergent peu à peu comme issues d'un véritable savoir-faire ; un différentiel qualitatif de performance commence à être identifiable¹⁸⁴.

4.4.7. *Les Partages*

La forme de cet exercice est la même que celle du précédent. La séquence d'actions menant à la réalisation de la tâche est donc identique. A nouveau, Karl ou un membre régulier du groupe propose de procéder à l'exercice en question. Mais ici, une première différence qualitative avec les exercices précédents peut être notée. C'est le plus souvent Karl lui-même qui se charge de rappeler aux autres membres le déroulement et le but de la tâche à venir. Ainsi, avec les partages, nous franchissons à nouveau un palier puisqu'on deviendra, dans sa performance, *personnel*. Voyons comment Karl décrit cet exercice au travers de trois extraits du *Gamarada*, issus respectivement de la séance du 29/02/2016, de celle du 28/03/2016 et celle du 14/03/2016 (la scène introductive).

¹⁸⁴ Celui-ci est crucial car, sans anticiper sur la suite de notre analyse, on peut d'ores et déjà affirmer qu'il jouera un rôle dans la réception du dispositif : plus le membre sera performant, plus il saura se plier aux exigences de savoir-être et de savoir-faire du programme, plus il y a de chance que ce dernier fonctionne pour lui, qu'il y trouve un *sens* (voir **Fig. I**).

- Karl : *Ouais, donc s'il y a quelque chose auquel vous êtes confronté ou, si vous devez surmonter certains challenges dans votre vie quotidienne ou... Ouais, [il faut dire] ce que c'est et comment le Gamarada vous a aidé. Pas nécessairement comment le Gamarada vous a aidé, en fait, mais plutôt comment vous faites pour surmonter le tout.*

- Karl : *Donc, l'un des outils de ce programme c'est... le partage. L'idée du partage c'est simplement de divulguer des choses qui vous arrivent, où vous en êtes et où vous vous imaginez [en être]... L'idée est de partager avec les gens qui sont ici présents et aussi devant les Ancêtres. Il faut parler à voix haute. Et... cela nous aide à... faire sortir le tout (get it out), vous voyez.*

- Karl : *Et hum... Puis-je suggérer que nous passions aux partages (shares) ? [Tout le monde acquiesce de la tête, ou à l'aide d'un « oui » discret] Donc, les partages constituent une expérience de force et d'espoir. C'est à propos des difficultés (challenges) auxquelles vous faites face et comment, d'une manière positive, vous parvenez à les surmonter, comment vous gardez la tête sur les épaules (keep your head on). Hum... vous pouvez commencer par raconter un peu de votre histoire, éventuellement évoquer vos origines familiales, ou... Je veux dire, vous pouvez partager ce que vous désirez du moment que cela se termine par une sorte de note positive (positive twist)... L'idée, c'est ça : force et espoir. OK ? [Tout le monde acquiesce discrètement]. Ok. Donc, Charlie, veux-tu bien nous faire l'honneur de commencer ? On n'a qu'à dire trois minutes... Trois minutes par personne et puis on passe la parole à quelqu'un d'autre. Ça te va [se tournant vers Charlie] ?*
- Charlie : *Oui, bien sûr.*
- Karl : *Merci, mon Frère.* [Karl sort son téléphone portable de sa poche et règle les paramètres de son chronomètre. De son côté, Charlie se concentre davantage : son visage devient plus grave et son regard se porte sur le sol, juste devant lui.]

Pratiquement, l'exercice consiste en une prise de parole, généralement limitée dans le temps (afin d'offrir à tout le monde l'opportunité de pouvoir participer). On est invité à expliquer à voix haute, devant les membres présents *et* devant les Ancêtres, la source de ses tracas et ses difficultés et ce, quels que soient ceux-ci. Mais il s'agit de le faire d'une certaine manière cependant. D'abord, en respectant scrupuleusement le principe d'optimisme (que nous avons relevé plus haut). Ensuite, même si cela n'est qu'à moitié avoué, en reliant ce principe à l'existence du programme (voir ci-dessus, le premier extrait) ; l'exercice se devant d'être « une expérience de force et d'espoir », il s'agit encore de réaliser, au moyen de son récit, la description d'une telle expérience : il faut en effet

« montrer » comment on a su « surmonter le tout », comment on a su garder « la tête sur les épaules » et comment, finalement, tout cela se termine sur « une note positive ». L'objectif du procédé, quant à lui, est explicite : produire, par le biais de toute cette séquence d'actions, au moyen de toute cette prise de parole codifiée, un effet thérapeutique chez l'individu qui s'exécute ; le but étant, effectivement que cela « aide à faire sortir le tout », que l'expérience produise un soulagement d'ordre psychologique. Un a un donc, les membres vont se succéder et tenter de produire un tel récit. En fonction du nombre d'individus présents, du temps de séance restant et de l'intensité de l'histoire narrée, le temps d'exécution de la tâche varie fortement, allant des trois minutes officielles (ci-dessus, dans le troisième extrait) jusqu'à la demi-heure si la personne est particulièrement dans le besoin de s'exprimer. A la fin de chaque intervention, le locuteur – resté assis pour l'occasion – sera applaudi par les autres membres. Il n'est pas rare qu'au cours des interventions des uns et des autres, les auditeurs y aillent de leurs commentaires. Ceux-ci cependant, cherchent systématiquement à suivre le propos du locuteur¹⁸⁵. Ils visent à l'encourager à poursuivre, à en dire plus ; ils tendent à confirmer ce dernier dans sa vision des choses. Ils cherchent tous à faire la démonstration d'une écoute attentive, empathique et solidaire (avec les propos tenus par le locuteur). Une fois les applaudissements terminés, un silence s'installe. Celui-ci peut durer quelques secondes ou bien plus (jusqu'à 30 secondes), jusqu'à ce que, soit un autre membre embraye de lui-même sur son propre récit, soit Karl ou un membre régulier du groupe relance les autres membres en demandant si « quelqu'un d'autre veut y aller, veut partager quelque chose ? ». Nouvelle différence avec les deux exercices précédemment analysés : la participation n'est pas obligatoire. Aussi tout le monde n'est-il pas obligé de raconter quelque chose à ce moment de la séance ; seuls les plus motivés, ou ceux qui sont le plus dans le besoin ou encore, plus simplement, ceux qui veulent participer, le font. Lorsque tous les participants volontaires se sont exprimés, que le silence n'est plus interrompu par une nouvelle contribution, l'exercice se termine.

On l'aura compris, la tâche est dense. D'une part, son exécution demande de suivre un protocole strict et complexe afin d'être correctement accompli. Bien que cette exécution se doit de se produire dans un cadre plus lâche que lors des exercices précédents. Il n'est plus obligatoire de participer. En découle qu'une attention toute particulière est attribuée à la pratique de l'écoute : il n'est certes pas obligatoire de *dire*, mais par contre, d'*écouter*, bien ; le moment est particulier et il s'agit, pour celui qui prend la parole, de s'exprimer devant les autres membres présents ainsi que devant les Ancêtres – de nouer le présent au passé. L'auditeur veille donc à être à la hauteur, lui aussi, de la

¹⁸⁵ Jamais au cours du séjour de l'enquêteur ce dernier n'a observé – durant le déroulement de cet exercice – de commentaire visant à contredire ou interférer négativement avec le récit du locuteur. Sauf, peut-être, à une exception près (voir extrait n°19) qui fera l'objet d'une analyse plus poussée plus tard.

tâche qui lui incombe. D'autre part, le contenu de la contribution est également plus compliqué à gérer : il devient personnel. Il est demandé maintenant de dire *du* soi. Pour ce faire, il va falloir réaliser un effort de mémorisation et de narration ; il sera nécessaire produire un récit qui à la fois respecte toutes les contraintes que l'on vient de mentionner, et à la fois trouver du contenu dans l'histoire personnelle, dans les souvenirs propres à l'individu ainsi que dans le stock d'éléments de la mémoire collective. Par conséquent, cette parole est doublement chargée : d'abord une fois, puisqu'il s'agit de dire du soi, ensuite une deuxième fois car il s'agit de le dire devant un auditoire réel et imaginaire, présent et passé. De tout cela résulte, au sein du cercle et à ce moment de la séance, une certaine tension liée à l'enjeu de la prise de parole et de l'écoute ; tension liée à l'effort fourni de part et d'autre du canal de communication ; tension liée encore au contenu des histoires partagées.

Extrait du carnet de terrain n°14 (Redfern, Gamarada, Séance du 29 février 2016)

- Karl : *Je ressens du ressentiment pour un bon nombre de trucs. Vous savez, pendant tout un temps, je ne me suis pas rendu compte à quel point cela était puissant. J'avais du ressentiment pour tout : l'église, ma mère, mon père, certaines personnes qui m'ont entubé... ressentiment envers les gens qui avaient de l'argent, vous voyez. Et puis j'ai lu quelque part que le ressentiment était l'un des plus grands problèmes de nos problèmes. C'est ce que ça disait. Et, finalement, j'ai réalisé ce que cela signifiait. Parce qu'en dessous de ce sentiment, je ressentais que je méritais tout cela. D'une certaine manière, j'ai réalisé que j'avais besoin d'une certaine justice, d'une certaine réparation pour tout ce qui avait été fait aux miens [les Aborigènes] et à moi personnellement.*
- Claire : *C'est vrai.*
- Karl : *Et bon... Vous savez bien que j'ai grandi au sein d'une famille désavantagée et donc j'ai l'impression qu'on ne m'a jamais vraiment donné ma chance ; qu'atteindre le succès est 5 fois plus dur pour moi que pour un autre qui a grandi au sein d'un doux foyer, qui a reçu une éducation décente... C'est juste qu'on ne m'a pas permis d'avoir une santé mentale digne de ce nom. Je dois me battre contre mes propres démons tous les jours, vous savez. Mais j'ai réalisé que laisser tomber ce ressentiment, c'était la meilleure façon de guérir (to heal)... [Cette façon], c'est de laisser le tout sortir, d'identifier les causes et hum... un énorme changement psychologique (psychological shift) et émotionnel s'opère dans notre personnalité et dans notre psychisme, ce qui nous procure un vrai soulagement. Et cela [laisser le tout sortir], c'est sain en fait, car je suis un rageux... Et si je ne... [procède pas de la sorte], mes émotions me débordent et... je perds tout, je perds le combat, je perds le respect que j'ai de moi-même parce que ce n'est pas qui je suis. Pour le moment, ma femme me donne du fil à retordre et [ce faisant] ne cesse de me tester là-dessus... Mais je choisis de continuer à travailler sur tout cela tous les jours. Voilà, c'est tout.*

Le groupe applaudit ; et, naturellement, les têtes se tournent vers Kevin. Ce dernier embraye. Il partage alors avec nous la suite de l'histoire qu'il avait commencé la dernière fois : celle qui concerne sa petite amie bipolaire. Kevin nous raconte à quel point cette dernière est difficile à vivre, qu'elle

le menace souvent, qu'elle risque de démolir sa voiture, qu'elle a envoyé un e-mail à son patron pour le faire virer, etc. Kevin termine néanmoins sur une note positive en disant qu'il est toujours mieux avec elle, ici dehors, que sans elle en prison [Kevin a déjà fait de la prison]. Ayant beaucoup d'humour, ce dernier finit par se tourner vers moi et me dit : « *je n'ai rien d'autre à te donner, Ed !* ». Le groupe rit [Kevin se moque de moi, de ma position d'anthropologue venu chercher, au sein de ce groupe, des données pour ma recherche]; malgré la lourdeur des propos de Kevin, l'ambiance est bonne.

Cette blague est l'occasion de porter l'attention du groupe sur ma personne. Claire et Kevin m'encouragent à partager quelque chose. Je raconte alors brièvement les soucis que j'ai eus avec ma mère, étant plus petit. J'explique que celle-ci ne m'a pas frappé physiquement, mais m'a fait souffrir psychologiquement et émotionnellement. Du coup, Kevin intervient : il me précise que cela est parfois bien pire et, commençant à revenir à sa propre histoire, il est délicatement (bien que fermement) interrompu par Karl qui lui rappelle la règle qui consiste à laisser une seule personne parler à la fois. Kevin s'excuse auprès de moi et de Karl. Je continue encore un peu mon histoire, puis je cesse. On m'applaudit.

Un silence s'installe. Nous sommes dehors aujourd'hui [c'est le lundi de Pâques et le RCC est donc fermé]. Finalement, Seth prend la parole. Il nous explique devoir – pour des raisons financières – trouver un autre logement. Il nous dit à quel point cela est difficile, en tant qu'Aborigène et individu étant en période de probation¹⁸⁶, de trouver un appartement dans la ville. Il se plaint de ne pas être traité comme n'importe quel individu, d'être sans cesse discriminé. Il raconte avoir appris que dans certains manuels d'histoire, les Aborigènes sont considérés comme des animaux. Il raconte encore combien au sein de son couple aussi, cela est difficile : sa petite amie lui cause beaucoup de soucis. Mais il termine en expliquant qu'il tente tout de même de voir le côté positif des choses.

On l'applaudit. Puis Claire prend la parole.

- Claire : *Pour le moment, je traverse des épreuves importantes à cause de ma mère, du trauma intergénérationnel [la mère de Claire est une « Enfant Volée »]... La meilleure amie de ma mère est une junkie qui prend de l'Ice¹⁸⁷ ... C'est juste que tellement de membres de ma famille prennent de la drogue ou boivent de l'alcool, honnêtement, cela me donne le mal de tête. [...] Donc, personnellement, je continue à me soigner en participant à ce groupe et ainsi je reste forte et loin de tout cela.*

¹⁸⁶ La probation est une mesure juridique consistant à autoriser à l'auteur d'une infraction (se devant normalement d'effectuer un séjour en prison) de rester en liberté. En contrepartie, cette personne doit suivre toute une série de d'activités et d'implications visant à le réintégrer dans la société. Pour Seth, se rendre au *Gamarada* fait partie de l'une de ces activités.

¹⁸⁷ Drogue de synthèse dérivée de la méthamphétamine ; voir note de bas de pages n°11.

Cet extrait nous permet de constater, dans la pratique de cet exercice, des similarités de formes avec le précédent. Mais ici, les choses se compliquent : il ne suffit plus de dire *sur* soi – encore qu’il faille toujours le faire – mais bien aussi *du* soi. Autrement dit, le membre est invité à construire un récit qui parle de lui-même, qui soit constitué d’une part, d’éléments mémoriels personnels, de souvenirs difficiles, et d’autre part, d’éléments mémoriels collectifs – sans lesquels le récit ne pourrait être audible (compréhensible) pour les autres (Bietti & Sutton 2015) ; au moyen de fils personnels et collectifs, ce dernier est amené à tisser un discours spécifique, conforme à une certaine attente structurelle (que nous venons de décrire), et qui en plus remplit les objectifs attendus de lui, à savoir, soulager. Le travail à fournir est maintenant colossal. Il l’est d’autant plus qu’il faut faire face à un obstacle supplémentaire : celui de s’immiscer dans la vulnérabilité. Bien qu’il ne s’agisse pas ici pour nous de dire le contenu de ce travail ni d’en définir les contours¹⁸⁸, il nous faut cependant reconnaître son existence car cette dernière a des effets pragmatiques importants sur la performance attendue des membres. Vulnérable donc, le locuteur l’est rendu par le regard de l’autre, celui-là même qui l’écoute. Il l’est encore par l’évocation de ses propres souvenirs, par la mobilisation de sa propre mémoire. Il l’est enfin par la difficulté qu’il y a à dire tout cela sur le ton juste, avec ce qu’il faut d’éléments personnels et d’éléments collectifs. Enfin, la tâche elle-même, instanciée par la performance du membre, *est* vulnérable ; à cause de toutes ces difficultés, celle-ci peut facilement échouer ou, du moins, mal se passer¹⁸⁹ risquant, du même coup, de compromettre l’entièreté du dispositif. Comment s’y prendre, donc, pour performer correctement ?

Comme le montre la scène ci-dessus, il faut d’abord et avant tout « jouer le jeu » de la vulnérabilité. Il est important d’en accepter les risques car sans ceux-ci, impossible de valider la conséquence recherchée : celle du soulagement procuré par la parole énoncée. Accepter de jouer le jeu, c’est l’objectif de tous les exercices précédents que d’y préparer l’individu. Tous les seuils ainsi franchis, l’acceptation du sens des actes ayant eu cours au sein du cercle, c’est ce qui autorise le membre à franchir cette nouvelle frontière ; c’est cette préparation en amont qui – si elle aboutit – le prédispose, à nouveau, à aller plus avant dans l’exécution du protocole, dans la réception et l’acceptation des principes du programme.

Ainsi préparé, il faut maintenant au membre *avouer* ; avouer quelque chose de difficile, de sensible, de délicat, mais surtout de *personnel*. Mais avouer, c’est admettre *ses* torts ; c’est expliquer la causalité du malheur en passant par sa personne, par sa responsabilité propre. C’est elle qui, dans l’aveu, est

¹⁸⁸ Cela sera plutôt le travail du psychologue ou alors, à la limite, d’un autre type d’anthropologie.

¹⁸⁹ Voir Denis et Mike dans l’extrait n°19.

prise pour cible ; c'est elle qui permet d'expliquer la situation actuelle dans laquelle l'individu est plongé et donne donc du sens à cette dernière. Avouer, ce n'est pas accuser. Ou plutôt, c'est s'accuser soi-même ; c'est placer un double locus d'attention sur la responsabilité individuelle. D'abord causale : il est nécessaire en effet que la source du malheur passe par une première traduction, celle qui consiste à reconnaître comme plus déterminant dans sa production les éléments endogènes que les éléments exogènes. Ensuite performatif : il faut faire en sorte que, dans le discours, ces éléments changent de signe algébrique ; que des défauts (« - »), deviennent le germe d'un changement (« + »). On le voit, pour Karl, cette démarche s'apparente à se confier sur ses sentiments les plus secrets (le ressentiment, la colère) et à prendre ces derniers pour la cible *réelle* de sa souffrance. Certes, il reconnaît l'injustice de sa situation initiale et l'existence de conditions défavorables l'amenant à une certaine souffrance. Mais cette accusation (politique) ne perdure pas : très vite, le locus d'attention de cette accusation se déplace et se retourne sur lui-même. Le voici alors en train d'avouer ses faiblesses et ses limites ; le voici en train de prendre ces dernières pour double cible : celle de sources majoritaires de sa souffrance et celle de « [sa] force et [de son] espoir ». Pour Claire, cette forme de l'aveu est similaire : la voici d'abord en train d'accuser l'histoire au moyen du trauma intergénérationnel. Mais très vite, la même transformation, le même glissement d'attention que chez Karl s'opère et la voici avouant le poids que représente sa mère, sa famille et leurs problèmes de dépendance pour elle ; poids qui, d'un même geste, lui cause de la souffrance et lui permet d'en revenir. Pour Kevin et John également cela prend la forme de l'aveu – celui d'une faiblesse, d'une délicatesse, d'une limite ; limite qui est également une possibilité : celle d'une « force et [d'un] espoir ».

Il est requis d'*avouer* des choses *personnelles* ; et cela est loin d'être anodin. Pourquoi ? Car cette opération langagière nouant l'aveu au souvenir intime génère les conditions d'apparition et d'existence du souvenir pathogène et de son remède, la catharsis. Elle inscrit presque aussi nettement le propos tenu, le discours du locuteur, dans le jeu de langage du traumatisme : souffrance liée au poids du souvenir, à la mémoire problématique, lié à l'existence d'une psyché blessée. Qu'on relise le propos de Karl dans ce dernier extrait : c'est bien le *poids* de son ressentiment et du souvenir qui l'accompagne qui lui procure de la souffrance ; c'est bien le *souvenir* des racines de ce ressentiment qui l'incommode et le rend malheureux. *A contrario*, c'est bien le fait de *l'avouer*, et par là de s'en *libérer*, qui provoque un « énorme changement psychologique et émotionnel » dans son « psychisme » qui, lui-même, génère le « soulagement ». Et logiquement, puisque l'objectif de toute cela, c'est bien ce soulagement. Or, on le voit bien, celui-ci ne peut advenir que par la catharsis, par la parole libératrice. Et pour que l'ensemble de ce processus s'active, *il faut bien qu'il y ait des choses à extraire*, à abrégier, pour reprendre le vocabulaire psychanalytique consacré.

Nous voici donc au niveau du sol dont nous parlions plus haut¹⁹⁰, celui à partir duquel il s'agit de rebondir. La composition de ce dernier est celle du jeu de langage du traumatisme et plus particulièrement celui de la psychothérapie (trouvant ses origines dans la psychanalyse). On y retrouve effectivement tous les éléments de langage principaux ainsi que la dialectique les unissant les uns aux autres : souffrance par le poids du souvenir et soulagement de la psyché par l'aveu, par la parole cathartique. Aussi faut-il aux membres *de quoi* réaliser cette parole cathartique, c'est-à-dire de la matière discursive dont on espèrera que l'extraction tiendra les promesses annoncées. Or, le contenu de cette extraction, nous l'avons dit, l'individu se le procure au croisement de deux sources : celle de la mémoire personnelle traumatique et celle la mémoire collective, elle aussi traumatique (confirmant par-là, à nouveau, la dimension mémorielle du dispositif¹⁹¹). C'est en effet ce que révèle l'extrait ci-dessus : chaque membre (à part peut-être l'enquêteur, novice dans ce domaine et, qui plus est, non-Aborigène) combine, dans son énoncé, ces deux versants de la mémoire traumatique : l'histoire rencontre la mémoire individuelle et entre elles, les liens de sens se multiplient ; le politique, les injustices qui découlent de la colonisation, le trauma intergénérationnel et le racisme, deviennent des éléments primordiaux du récit ; primordiaux car primaires, premiers : ils forment en effet le sol zéro, celui sur lequel on vient s'écraser ; ils forment ce lieu d'où une force de traction collective puissante, d'où une apesanteur irrésistible émerge, rendant du même coup la chute de l'individu inévitable : « *j'ai grandi au sein d'une famille désavantagée et donc [...]* ». L'ensemble de ces éléments forment ce « donc » inébranlable, fatal, surpuissant car au-delà de la volonté individuelle, au-delà des échelles de temps de l'individu (« *je traverse des épreuves importantes à cause de ma mère, du trauma intergénérationnel* »), au-delà de son pouvoir. Le membre est d'ailleurs explicitement invité à faire démarrer son récit par ces éléments ; il est poussé à construire ce dernier à partir d'eux (« *Vous pouvez commencer par raconter un peu de votre histoire, éventuellement évoquer vos origines familiales* »). Ce sol, c'est ce qui lie les membres les uns aux autres. Sans lui, le programme est vidé de son identité (aborigène, notamment) et de son principe. Il est donc vital de le poser, de le noter, de le narrer. Car c'est à partir de lui – liant l'histoire à la mémoire, les membres au groupe – qu'il va falloir construire ; construire un récit où la polarité du propos s'inverse peu à peu, où, s'élevant progressivement de ce sol fataliste grâce à une astuce rhétorique – un « truc » (en anglais, le *twist* de Karl) –, on peut envisager le rebond et donc l'élévation. Ce « truc », c'est de faire basculer, au fur et à mesure que le récit est narré, le foyer de la souffrance du collectif à l'individuel : nous l'avons dit, assez vite, l'accusation se retourne contre l'individu lui-même. Et voilà que déjà, au détour d'une virgule, d'un mot, d'une conjonction de coordination, l'opération est réalisée (« Mais

¹⁹⁰ Voir point 4.1.

¹⁹¹ Voir la réflexion développée sur ce sujet au point 4.4.2.

j'ai réalisé que laisser tomber ce ressentiment, c'était la meilleure façon de guérir) ; en nous extrayant, par cette opération, des logiques politiques propre au sol de l'histoire, nous l'avons quitté (sans pour autant le renier) et nous avons basculé dans un nouveau domaine, celui de la thérapeutique. Nous avons lié l'histoire à la mémoire, l'individu au collectif – joué avec la mémoire, donc¹⁹² – mais avec « force et espoir », c'est-à-dire de telle manière que l'on peut maintenant appréhender le monde et la souffrance d'un point de vue oblique, autre, différent, permettant ainsi d'envisager, appréhender, une sortie par le haut. Bref, grâce à ce « truc », nous venons d'entamer notre rebond. Nous venons également de nous raccrocher au jeu de langage du DP.

On voit mieux, maintenant, en quoi cet exercice est important pour le programme : non seulement celui-ci établit des liens entre différentes logiques argumentatives (glissant du politique au thérapeutique) et entre les membres (ceux-ci partagent un même sol zéro, issu d'une même histoire), mais en plus, il rend explicite la logique thérapeutique qui l'anime par l'exercice de l'aveu – avec tout ce que dernier charrie de causes et de conséquences pragmatiques. Nous l'avons dit, cet exercice est le premier d'une série, celle qui *est* le contenu du programme. Par conséquent, son bon déroulement est crucial. Or, si l'on pouvait supputer les « effets » attendus d'une telle pratique – effets thérapeutiques, entendons-nous – ces derniers ne sont jamais mentionnés *en tant que tels*. En tant que tels, le fait d'écouter, de se dire et de se dire de la sorte, *participent* à l'avènement d'un « quelque chose » que l'on serait venu chercher au sein du cercle ; ils ne sont pas cette chose¹⁹³. Mais maintenant, avec l'exercice du partage, tout ceci se précise et converge vers un objectif spécifique : faire en sorte que la parole libère de la souffrance. Autrement dit, il faut maintenant que le travail *paye* ; que les efforts fournis pour en arriver *là* – c'est-à-dire à ce niveau de la séance, à ce niveau de préparation – commencent à faire effet. Mais pour ce faire, comme nous venons de le voir, il faut *encore* travailler. Et le travail fourni de devenir orfèvrerie, sans quoi l'efficacité ne transpirera pas ; sans quoi, « l'Esprit du *Gamarada* » n'existera pas.

Pour en arriver là – jusqu'au travail de l'aveu –, il est crucial d'avoir été préparé. Il faut avoir franchi les barrières de sens que le programme pose ; il faut être entré – de pied ferme – au sein de son espace potentiel, et démontrer au mieux l'attitude attendue. Pour les membres cependant, cet exercice n'en est qu'un autre ; il n'est, à nouveau, que préparation. Préparation à quoi ? A la source, au cœur thérapeutique du programme : le *Dadirri*. Bien qu'étant fondamental pour l'existence du *Gamarada*, l'exercice des partages – pour toutes les raisons que nous venons de voir – sa valeur symbolique, aux yeux des membres, est moindre que celle de la pratique du *Dadirri*. Important à

¹⁹² Voir la réflexion abordée au point 4.4.2. sur ce que nous avons qualifié de « dimension mémorielle » du dispositif.

¹⁹³ Voir, à ce propos, la différence que nous effectuons au point 6.4.4. entre les « règles » du *Gamarada* et son *nomos*.

leurs yeux, l'exercice des partages reste cependant une sorte de préparation au suivant ; un rapprochement par les bords à la dimension fondamentalement transcendante du dispositif. De par la réinscription explicite dans le jeu de langage du traumatisme que cet exercice des partages permet, il prédispose les membres à revenir à la raison première de leur venue au sein du cercle : le processus thérapeutique dans lequel ces derniers se disent engagés. Ainsi, complexifiant la performance du locuteur et celle des auditeurs, les partages *alourdissent* l'ambiance : les mines sont graves ; les silences se font de plus en plus longs ; les regards sont strictement enfoncés dans les yeux du locuteur ou, si le récit devient trop intime ou qu'un espace temporaire semble de mise, respectueusement détournés pour venir se poser au centre du cercle, sur le drapeau ; le contenu des récits – plus personnel –, oblige chacun à démontrer l'attitude de respect, de compassion et d'empathie conforme et attendue à ce genre d'évènement ; le timbre des voix est affectivement chargé et, parfois, certaines larmes accompagnent les récits. Certes, la « force et [l']espoir » se doivent, *in fine*, de disparaître. Mais cet espoir se veut intime, énoncé, nous l'avons vu, sur le mode délicat de l'aveu. Par conséquent, une atmosphère de recueillement prend graduellement place au sein du cercle. Comme lors de la mise en place, il s'agit de démontrer une certaine attitude, une sensibilité ; sensibilité conforme à l'importance du moment. Notons que l'on se rapproche du *Dadirri* et, par conséquent, de ce qui soigne vraiment. L'instant, donc, est grave ; il est solennel. Et conformément à cela, les attitudes le sont tout autant. Avec cet exercice, nous sommes projetés dans l'antichambre du cœur du dispositif, là où le soin se doit de commencer à advenir. C'est en effet par l'usage de cette parole avouée et intime que l'enjeu thérapeutique du programme se réalise, ou non. Dit autrement, et d'une manière qui nous convient mieux, cet exercice prépare les individus à accepter l'efficacité *thérapeutique* du suivant. A cause de cela, la transition de cet exercice au suivant se doit d'être particulièrement soignée. Jusqu'alors, il suffisait à un membre d'évoquer la possibilité de passer à la tâche suivante pour que, de manière générale, cela se produise¹⁹⁴. Ici cependant, il est nécessaire d'être *préparé* à ce qui va venir – histoire de rendre ce qui vient d'être fait et ce qui va l'être après, *particulier*, c'est-à-dire comme programme du protocole *per se*, et donc comme efficace pour soulager la souffrance. De proche en proche, les membres sont donc amenés à accepter et attendre que de tels effets découlent de tels exercices. Du passage d'une frontière au passage d'une autre, ces derniers ont franchis plusieurs seuils de sens. Il se sont ainsi rapprochés du cœur du programme ; les voici maintenant au bord de celui-ci.

Pour basculer une fois de plus, il est important de rassembler le collectif ; pour que la pratique du *Dadirri* puisse s'exécuter correctement, il est requis que le groupe soit, qu'il adienne explicitement.

¹⁹⁴ Nous reviendrons sur la question des transitions d'un exercice à l'autre, de manière plus détaillée, plus loin. Voir point 4.4.12.

Cela, car le *Dadirri* est une pratique qui ne peut se faire réaliser correctement qu'une fois que tous les éléments du groupe sont prêts à en jouer le jeu. D'où l'importance d'appuyer sur *l'union* des membres. D'où également (de manière rétroactive) l'importance d'unir, par le recours à la structure narrative particulière que l'on vient de mettre en lumière, les différents témoignages. Cette opération de synthèse, c'est ce que montre l'extrait suivant. Celui-ci retranscrit les propos tenus par Karl à la fin de l'exercice des partages et juste avant celui du *Dadirri*.

Extrait du carnet de terrain n°15 (Redfern, Gamarada, Séance du 29 février 2016)

- Karl : *Tout ceci [le contenu des « partages »] me fait penser au propos d'un ancien membre, en 2012, qui avait partagé avec nous un peu de... de son savoir et de sa sagesse. Il l'appelait « présocial », je crois. Et cela se rapportait à un vieux machin de... de psychologie : la science du comportement conditionné. C'est un vieux truc mais c'est fiable (reliable). C'est, genre, quelles sont mes valeurs et que vais-je faire de celles-ci. C'est toujours rapporter les choses à soi (bringing it back to yourself). Et, vous savez, quand Tommy [un membre présent ce jour-là ; Karl insiste sur son nom et le montre légèrement du doigt] nous dit que tout ceci c'est une question d'acceptation, du fait de prendre un problème à la fois, et aussi ce que Sam [un membre présent ce jour-là ; à nouveau, Karl insiste sur son nom et le montre légèrement du doigt] vient juste de dire à propos du fait d'accepter les choses, de ne pas réagir, vous voyez... Eh ben, tout ça, ça peut être rapporté (tailed) à tout un groupe de trucs comme le non-attachement et la cause de la souffrance... Et tout cela entre en résonance avec le Bouddhisme zen aussi... et toutes sortes de trucs religieux. Ce qui nous ramène à la plus vieille culture du monde (oldest living culture in the world), la culture aborigène et à un cadeau qui nous a été donné et qui s'appelle Dadirri... que l'on pratique à chaque séance. Donc, avant que l'on aille trop loin (get away too far), [ce tournant vers l'ensemble du groupe] devrions-nous faire Dadirri ?*
- Claire : *Oui !* [Les autres acquiescent en silence].

Dans cet extrait, l'opération de synthèse réalisée par Karl est explicite : celle-ci consiste à réunir, sous une thématique commune, les propos tenus par les membres lors de leurs différents partages. Un à un, Karl rapproche le contenu des récits de Tommy et de Sam à la pratique du *Dadirri*. Pour ce faire, il passe par le principe – lié à l'aveu – que nous avons mis en avant plus haut : celui qui consiste à retourner la faute sur soi-même (« *C'est toujours rapporter les choses à soi* »). Par-là, Karl procède à un resserrage, un nouage important : celui de rendre explicite les liens entre les différents récits. Ce nouage a un effet pragmatique : il génère, chez les membres, une impression de cohésion de groupe ; ne fût qu'au niveau théorique. En cela, il transforme la masse d'individus : si, dans la tête des uns ou des autres, un doute subsistait encore quant à la nature de l'union des uns par rapport aux autres, ce dernier se doit de disparaître : les membres du *Gamarada* forment un groupe ;

un groupe *relié* par des propos communs et par un « cadeau » culturel commun. Karl resserre ainsi le déroulement du programme autour des trois jeux de langage qui en forment la trame discursive et pratique : le traumatisme (dans lequel les partages prennent racines), le DP (comme méthode d'action consistant à se reprendre) et l'aboriginalité (comme contexte). Recentrés de la sorte, « avant que l'on aille trop loin », que l'on s'écarte trop de ces derniers, les membres se voient parés, ceinturés ; les voici disposés à entrer correctement – c'est-à-dire en tant que groupe thérapeutique de plein droit – au cœur du programme ; les voici prêts à en réaliser l'acmé.

4.4.8. *Le Dadirri*

Initialement, le concept de *Dadirri* – dont l'étymologie est issue des langues aborigènes Ngan'gikurunggurr et Ngen'giwumirri, toutes deux traditionnellement pratiquées par les Aborigènes de la région de Daly River (Territoire du Nord) – est situé au croisement de nos concepts de « tranquillité », de « conscience » et « d'écoute profonde » (Ungunmerr-Baumann 1993). Ce concept, découlant de la tradition aborigène et rapporté par Ungunmerr-Baumann, une « Ancienne » (*elder*) de la région de Daly River, cherche à saisir une idée : celle d'une posture, d'une « manière d'être », d'une « qualité » (*Ibid.*) que tous les Aborigènes d'Australie partageraient face au monde, à ses mystères et à ses difficultés. Cette posture, c'est celle de l'écoute tranquille, de l'attente, de la contemplation ; c'est celle du silence, de la profondeur, de l'appartenance et de la connexion à un grand Tout. S'inscrivant théoriquement de plein droit dans la conception de la spiritualité aborigène (Atkinson 2002, Pattel-Gray 1996), le *Dadirri* est un concept qui cherche à définir les contours d'une disposition à être, une façon spécifique d'exister dans un monde holistique, où tous les êtres sont interconnectés, où passé, présent et futur sont indissociables et où l'individu n'est que partie d'un Tout le dépassant largement (Dean 1996 ; Grieves 2006 ; Stockton 1995). Difficilement résumable, le concept ne peut être approché que par ses synonymes : posture, disposition, qualité et sentiment. Il est tout cela à la fois et en même temps bien plus ; il cherche à traduire dans le langage une façon d'être au monde qui dépasse l'entendement et qui, pourtant, se veut fort simple. Pour Ungunmerr-Baumann, *Dadirri*, c'est au fond « ce silence intérieur, calme et profond, cette silencieuse conscience [qui peut être rapprochée de] ce que l'on nomme la “contemplation” » (1993 : 34 n. t.). En cela, le *Dadirri* participe bien d'une certaine disposition *spirituelle* : chercher à être, selon une manière spécifique, en s'inscrivant dans l'ordre des choses, du monde et de l'univers ; se savoir *relié* à celui-ci, à ses créatures et ses phénomènes ; se sentir en *contact* avec le mystère de la création, avec le transcendantal – et cela en prenant conscience de certaines qualités propres à notre condition et en stimulant ces dernières. Evidemment, en tant que qualité de l'être, le *Dadirri* passe nécessairement par un *faire*.

C'est d'ailleurs en tant que tel – en tant que *pratique* – qu'il est considéré et envisagé par les membres du *Gamarada*. Pour ces derniers, en effet, le *Dadirri*, c'est avant tout un exercice, une nouvelle tâche à réaliser au sein du cercle. De par sa dimension spirituelle, cette tâche excède cependant sa propre pratique ; elle dépasse, pour les membres, la simple exécution correcte des actes à réaliser, et se transforme dès lors en cœur du programme, en principe actif du dispositif. En cela, le *Dadirri* est, pour les membres, un *cadeau sacré*¹⁹⁵ : il participe tout à la fois du registre de l'exceptionnel, du quasi-magique, du *mysterium tremendum*¹⁹⁶ et tout à la fois de celui du don, de l'opportunité, de l'à-propos ; il offre l'occasion réelle de dépasser sa condition, de transcender cette dernière par la réalisation d'une série de mouvements spécifiques, coordonnés et guidés dans un cadre particulier. Partant, il garantit l'amélioration d'état et l'allègement de la souffrance psychique.

Comment donc le *Dadirri* peut-il être envisagé par les membres du groupe comme étant si puissant et possédant de tels effets thérapeutiques ? Comment donc ces derniers en viennent-ils à considérer cette qualité, cette posture, comme un cadeau sacré, comme un remède quasi-miraculeux ? Comment le *Dadirri* s'inscrit-il dans le déroulement d'une séance ? Où se situe sa place dans le programme du *Gamarada* ? Pour tenter d'apporter des réponses à ces questions, il nous faut tout d'abord revenir au sein du cercle ; il nous faut commencer par circonscrire la pratique en décrivant scrupuleusement toutes les séquences d'actions qui la composent. Forts d'une telle description, nous pourrions alors chercher à comprendre les logiques sociologiques qui alimentent une telle conception des choses et qui contribuent à la rendre crédible aux yeux des membres.

Souvenons-nous : avant la pratique du *Dadirri*, il était nécessaire de rassembler les esprits, de nouer ensemble les individus ; bref, de faire groupe. Cela, dans le but de permettre aux membres de prendre la mesure de ce qui vient de se passer (les partages) et, plus encore, de ce qui va arriver (le *Dadirri*). Il suffisait ensuite, une fois l'attention collective captée, de suggérer de passer à l'exercice suivant. Ici est alors désigné – généralement par Karl – un membre – le plus souvent Claire ou, parfois, Vernon. L'un de ces derniers s'empare alors de la fiche-outil dédiée spécifiquement à cet

¹⁹⁵ Karl : « [...] un cadeau qui nous a été donné et qui s'appelle Dadirri... que l'on pratique à chaque séance » (voir extrait n°15).

¹⁹⁶ Le concept est emprunté à Rudolf Otto qui le définit comme suit lorsqu'il cherche justement à circonscrire phénoménologiquement l'expérience intime du sacré : « une seule expression se présente à nous pour exprimer la chose ; c'est le sentiment du *mysterium tremendum*, du mystère qui fait frissonner. Le sentiment qu'il provoque peut se répandre dans l'âme comme une onde paisible ; c'est alors la vague quiétude d'un profond recueillement. Ce sentiment peut se transformer ainsi en un état d'âme constamment fluide, semblable à une résonance qui se prolonge longtemps mais qui finit par s'éteindre dans l'âme qui reprend son état profane. Il peut aussi surgir brusquement de l'âme avec des chocs et des convulsions. Il peut conduire à d'étranges excitations, à l'ivresse, au transport, à l'extase. Il a des formes sauvages démoniaques. Il peut se dégrader et presque se confondre avec le frisson et le saisissement d'horreur éprouvée devant les spectres. Il a des degrés inférieurs, des manifestations brutales et barbares, et il possède une capacité de développement par laquelle il s'affine, se purifie, se sublimise. Il peut devenir le silencieux et humble tremblement de la créature qui demeure interdite... En présence de ce qui est, d'un mystère ineffable, au-dessus de toute créature » (Otto 1969 : 28).

exercice (posée au centre du cercle) afin d'en lire le contenu aux autres membres. Sur celle-ci, on retrouve un texte écrit par Ungunmerr-Baumann. Ce texte est précédé d'un petit dessin sur lequel sont représentés un Aborigène en tenue de cérémonie traditionnelle et un grand oiseau (ressemblant à un pélican) en train de former certains pas de danse, eux aussi traditionnels. Le texte est imprimé à la suite de l'illustration sur tout le recto de la fiche-outil, ainsi que sur un quart de page de son verso. En bas à gauche, en tout petit, on repère l'adresse internet du site duquel est tiré le texte¹⁹⁷. Voici à quoi ressemble le contenu sémantique de cette fiche-outil.

Dadirri - Une manière de faire aborigène (an Aboriginal way) – S'écouter les uns les autres

par Miriam Rose Ungunmerr [sic.]

Dadirri. Une qualité spéciale, un cadeau unique des Aborigènes d'Australie, l'écoute calme et profonde et la conscience silencieuse. Dadirri reconnaît la source profonde qui est en nous. C'est quelque chose comme ce que l'on nomme la contemplation. La méthode de contemplation de Dadirri se propage dans toutes les dimensions de notre vie. Cela nous renouvelle et nous apporte la paix. Cela nous fait nous sentir entier (whole) à nouveau. De notre manière de faire aborigène, nous avons appris à écouter depuis les temps les plus reculés. Nous ne pourrions pas vivre une vie bonne et utile sans écouter.

Nous ne sommes pas menacés par le silence. Nous sommes complètement chez nous (at home) en lui. Notre façon de faire aborigène nous a appris à rester immobile et attendre. Nous n'essayons pas de presser les choses. Nous les laissons suivre leur propre cours – comme les saisons.

Nous regardons la lune durant toutes ses phases. Nous attendons que la pluie remplisse nos rivières et abreuve la terre assoiffée. Quand le crépuscule arrive, nous nous préparons à la nuit. À l'aurore, nous nous levons avec le soleil. Nous protégeons la nourriture du bush et nous attendons que celle-ci soit mûre pour la cueillir. Nous attendons que nos jeunes grandissent ; étape par étape, au travers de leurs cérémonies d'initiation. Quand une de nos relations meurt, nous attendons longtemps dans le chagrin. Nous possédons nos deuils et nous leur permettons de guérir doucement. Nous attendons le bon moment pour faire nos cérémonies et pour nous rencontrer. Les bonnes personnes se doivent alors d'être présentes. Les préparations se doivent d'être faites avec soin. Nous ne nous embarrassons pas de l'attente, car nous voulons que les choses soient faites avec soin. Parfois, plusieurs heures seront dédiées à la tâche de peindre les corps avant la cérémonie.

Nous ne nous en faisons pas. Nous savons qu'en temps et en heure, dans l'esprit du Dadirri, le chemin s'éclaircira. Nous sommes tel un arbre planté au milieu d'un feu du bush, balayé par le vent. Les feuilles sont brûlées et l'écorce solide est calcinée, mais à l'intérieur de l'arbre, la sève circule toujours et sous la terre, les racines sont toujours bien solides. Comme cet arbre nous avons enduré les flammes et nous avons encore le pouvoir de renaître.

Nos gens sont habitués à la lutte et à l'attente longue. Nous attendons toujours que les Blancs nous comprennent mieux. Nous avons, pour notre part, passé beaucoup de temps à apprendre leurs manières ; nous avons appris leur langue ; nous avons écouté ce qu'ils avaient à dire. Cet apprentissage se doit d'aller dans les deux sens. Nous voudrions que les gens prennent le temps de nous écouter. Nous espérons que les gens viendront plus près de nous. Nous espérons toujours que le respect et la compréhension mutuelle viendront.

Nous savons que nos frères et nos sœurs blancs portent leurs propres fardeaux. Nous croyons que s'ils nous

¹⁹⁷ L'adresse en question est la suivante : <http://www.heartlanddiggeridoos.com.au/Cultural/dadirri.htm>.

laissent venir à eux, s'ils ouvrent leurs esprits et leurs cœurs, nous pourrions les aider à les soulager. Nous luttons encore, mais nous n'avons pas perdu notre esprit du Daddirri. Il y a des sources profondes en nous. Au sein de cette source, qui est l'esprit, il y a un son. Le son de la profondeur appelant la profondeur. Le temps de la renaissance est maintenant. Si notre culture reste en vie, forte et respectée, elle grandira. Elle ne mourra pas et notre esprit non plus. Je crois que l'esprit de Daddirri que nous avons à offrir va se déployer et grandir. Pas seulement en nous, mais en chacun¹⁹⁸.

Le membre chargé de coordonner l'exercice, commence alors par expliquer aux autres membres le déroulement de l'exercice. Qu'on se souvienne, à cet égard, de l'intervention de Claire dans la scène introductive : cette dernière y présente d'abord les origines du *Daddirri*, son apport spécial (thérapeutique) et sa nature.

- Claire : *Je suis très fière de vous apprendre [pour ceux qui ne le savaient pas] que Daddirri vient d'une magnifique femme culturelle (a beautiful cultural woman) Tante Miriam-Rose. Si cela vous intéresse, il existe des livres sur Daddirri ou vous pouvez aller sur youtube pour apprendre à faire Daddirri. Tante Miriam-Rose nous a légué un cadeau unique et extrêmement puissant. [Grace à ce dernier,] on peut rendre nos ancêtres fiers [de nous] et maintenir notre culture en vie [silence de quelques secondes]. Car notre culture est en train de mourir... Pour moi, c'est un vrai cadeau, [en martelant la fiche], un cadeau très important. Celui-ci devrait être apprécié au quotidien. Car cela m'a aidé... [Grace à lui,] je suis devenue une femme noire fière et forte ; je me suis trouvée moi-même. [Aujourd'hui] je sais qui je suis.*

Ensuite, la plupart du temps, l'individu en charge de l'exercice commence par expliquer les différentes phases du déroulement pratique de ce dernier. Celles-ci sont au nombre de deux : d'abord l'écoute du texte et puis, ensuite, la simulation de l'allumage d'un feu. Après quoi, il invite les autres membres du groupe à se relaxer et à se tenir tranquilles. Il enjoint chacun à bien se repositionner, à trouver une position assise confortable – lui-même restant assis. Il insiste également sur la position des mains et celle des bras : tout comme le reste du corps, ceux-ci se doivent d'être confortablement installés et détendus. Il invite l'assemblée à fermer les yeux et à prendre une grande bouffée d'air, à la garder quelques secondes dans ses poumons, puis à la relâcher lentement. Après plusieurs secondes de silence, il commence la lecture du texte.

Cette lecture n'est pas toujours très littérale. Il arrive souvent – surtout à Claire – de faire des digressions ; de changer certaines phrases, d'en oublier d'autres ou bien même d'en rajouter. Aussi la fiche-outil fonctionne-t-elle plus comme une partition que comme un plan formel : en tant que telle, celle-ci fait office de (a) *support* et de (b) *stock*. Support d'abord (a), pour l'exercice d'énonciation qui concerne celui en charge de faire faire *Daddirri* aux autres. L'exercice durant plus ou moins dix minutes, il ne s'agit pas juste pour ce dernier de dire le texte mais bien de le narrer, de le conter même. Le flot de phrases est très généralement ponctué de nombreux silences, ces

¹⁹⁸ Cette traduction est la nôtre.

derniers ayant pour objectif de signaler une emphase ou de laisser pénétrer les mots qui viennent d'être prononcés. Le ton de la voix est bas, profond et posé. La tâche du narrateur est de rendre le moment solennel en faisant peser les mots de tout leur poids. Ce poids, c'est justement leur valeur sémantique, signifiante. Ils cherchent à générer des idées, des images, des tableaux ; ces mots constituent donc un stock d'éléments de langage (b). Et ces éléments de langage, on l'aura remarqué, participent du jeu de langage de l'aboriginalité (« *De notre manière de faire aborigène, nous avons appris à écouter depuis les temps les plus reculés* » ; « *Nous attendons que nos jeunes grandissent ; étape par étape, au travers de leurs cérémonies d'initiation* » ; « *Parfois, plusieurs heures seront dédiées à la tâche de peindre les corps avant la cérémonie* »), du traumatisme (« *Nous possédons nos deuils et nous leurs permettons de guérir doucement* » ; « *Nos gens sont habitués à la lutte et à l'attente longues* » ; « *Nous attendons toujours que les Blancs nous comprennent mieux* ») et de la résilience (« *Comme cet arbre nous avons enduré les flammes et nous avons encore le pouvoir de renaître* » ; « *Nous luttons encore, mais nous n'avons pas perdu notre esprit du Dadirri* » ; « *Le temps de la renaissance est maintenant* »). D'autres mots peuvent hypothétiquement convenir, bien évidemment, mais seulement si l'ensemble de la performance vocale est arrangé en fonction ; seulement si l'ensemble reste bien situé au croisement de ces trois jeux de langage. Aussi l'acte de conter est-il une véritable performance ; performance qui se veut être incarnée, personnalisée. De l'observation de l'enquêteur, c'est chez Claire qu'une telle personnalisation est rendue la plus explicite. Il arrive régulièrement à cette dernière, en effet, d'improviser certains passages, de changer des mots pour d'autres ; bref, de réinterpréter la partition du *Dadirri* à sa manière¹⁹⁹.

La tâche est complexe ; elle requière, en même temps, une certaine habileté à l'expression, à la mise en scène et à l'improvisation. Dès lors, elle ne peut être exécutée par n'importe qui (à la différence, par exemple, de la tâche du *housekeeping* ou celle du WC/ATO) ; elle demande non seulement expérience et doigté, mais également une bonne connaissance du programme et des jeux de langage dans lesquels celui-ci s'inscrit. Voilà peut-être pourquoi, au cours du séjour de l'enquêteur, seuls Claire, Karl et Vernon ont pu guider le *Dadirri* (ces derniers étant des membres expérimentés)²⁰⁰.

Pendant que le narrateur réalise cette lecture toute personnelle du texte d'Ungunmerr-Baumann, les autres membres ferment les yeux et écoutent attentivement. Les yeux clos, ils se relaxent. Et

¹⁹⁹ Voici le début de la retranscription d'une adaptation de Claire du texte du *Dadirri* (tirée de la séance du 12/09/2016). [Claire s'empare du texte de Ungunmerr-Baumann et commence à le lire, tout en improvisant quelque peu le contenu] : *Dadirri*... C'est ce qu'on appelle une profonde contemplation... [les autres participants ferment les yeux, concentrés sur l'écoute de la voix de Claire ; chaque phrase est ponctuée d'un long silence ; le cycle des respirations s'allonge] C'est une méthode aborigène... Nous sommes chez nous dans le silence... Nous n'avons pas peur de lui... En tant qu'Aborigènes, nous avons appris depuis la nuit des temps... à écouter... Comme les saisons, nous ne nous pressons pas... Nous regardons la lune changer de phases... Et comme l'arbre qui reste droit au milieu d'un feu ayant cours dans le *bush*, nous restons vivants à l'intérieur... Sous la terre, nos racines sont fortes et puissantes... [le texte se poursuit ; les autres membres semblent de plus en plus concentrés, plongés en eux-mêmes] [...]

²⁰⁰ Voir ci-dessous, point 6.1.3.

plus l'exercice se prolonge, se déploie dans le temps, plus la relaxation devient intense, profonde. On en observe alors certains signes bien connus (voir Melchior 2008 : 115-119) : les gorges commencent à déglutir de manière appuyée, le rythme des respirations ralentit, les corps s'immobilisent, les visages se détendent ; certains finissent même par s'endormir complètement.

Quand le narrateur parvient au terme de sa lecture, il laisse planer un long silence. Celui-ci oscille généralement entre dix et trente secondes, mais peut se prolonger jusqu'à plusieurs minutes. La durée de cet intervalle est laissée à l'appréciation du narrateur. Celle-ci n'est cependant pas totalement arbitraire : elle se régule et se base sur la détection et l'analyse des *micro-feedbacks* que les autres membres, alors dans un état (proche) de (la) transe hypnotique, envoient au narrateur malgré eux. Thierry Melchior déclare à ce propos que dans un tel état, « en se comportant de certaines façons, différentes de celles associées à l'état de veille, l'hypnotisant [celui qui est hypnotisé] *manifeste* à autrui – et à lui-même – qu'il entre dans quelque chose de différent » (2008 : 120). Ainsi, « *nos comportements externes fonctionnent [...] comme des messages [non verbaux] que nous nous adressons à nous-mêmes et à autrui*²⁰¹ » (*Ibid.* : 120). Et si la question de savoir si oui ou non, à ce moment de la séance les membres du *Gamarada* – à l'exception du narrateur – sont bien en état de transe hypnotique, ne nous intéresse pas vraiment²⁰², force nous est de constater que quelque chose de différent s'est produit : voici, à la sortie de cette lecture, les membres comme plongés en eux-mêmes, émettant tous les signaux d'un état psychologique « autre » que celui de la conscience éveillée (que celui-ci soit hypnotique, de détente ou de relaxation). Comme nous le verrons un peu plus loin, cet état n'est autre que *le but* de la pratique du *Daddirri*. En effet, l'entièreté du micro-dispositif que représente cet exercice tend vers le fait de susciter, chez les membres, un tel état : invitation à se relaxer, à se positionner confortablement ; lecture personnalisée – théâtralisée même – d'un texte considéré comme particulièrement chargé de sens et de profondeur ; préparation sociologique en amont de l'exercice à reconnaître la puissance thérapeutique de ce dernier. Bref, une telle mise en scène a pour objectif premier de parvenir à générer, chez l'auditeur, « quelque chose » de l'ordre d'un changement d'état psychologique. Ce moment de silence, laissé

²⁰¹ L'emphase est de l'auteur.

²⁰² Le débat consistant à savoir si l'état de transe hypnotique est un état psychologique à part entière, c'est-à-dire relevant d'une particularité psychologique de l'être humain ou de l'animal, ou si cela peut s'apparenter à de la relaxation, de la concentration, de la suggestion – et donc à un phénomène complètement banal –, ne se pose pas ici. Pour plus d'informations concernant cette passionnante question – toujours non-résolue depuis plusieurs centaines d'années –, voir Stengers 2002, Melchior 2008, Borsch-Jacobsen 2015, Ellenberger 1994. Au travers de l'usage des travaux de Melchior – privilégiant d'ailleurs une approche inspirée de la linguistique pragmatique pour son étude du phénomène hypnotique (approche qui, à bien des égards, est celle du présent travail) – l'enquêteur ne cherche rien d'autre que des outils de compréhension et d'analyse des micro-interactions sociales ; cela, dans le but d'éclairer l'activité ayant cours au sein du *Gamarada*. L'ouvrage de Melchior *Créer le réel* (2008), est, à cet égard, bien utile puisqu'il cherche à circonscrire pragmatiquement l'influence du langage verbal et non verbal dans la pratique de l'hypnose ; pratique qui, dans le cas du *Daddirri*, se retrouve fortement similaire aux descriptions établies par Melchior.

par le narrateur est donc crucial : c'est lui, pourrait-on dire qui est l'épicentre, le cœur du programme ; c'est pour lui, pour préparer l'individu à le recevoir *correctement*, que tout le reste du protocole est appliqué. Suspendu de la sorte dans le vide, dans ce vide « autre », les membres attendent la suite des instructions ; de la qualité de cet état dépendront les réactions à venir dans l'exercice suivant – celui des *reflections* – et donc, comme nous allons le voir, de la construction du sens autour de la pratique du *Dadirri* (et, d'une certaine manière, de l'entièreté du *Gamarada*). En cet instant critique, le narrateur se doit donc d'être particulièrement habile. Bien que, normalement, le reste du programme ait suffisamment bien préparé les membres à un tel instant, et que par conséquent, celui-ci se veut moins fragile qu'il n'y paraît, le moment reste délicat et sa réussite dépend, en partie, de la capacité du narrateur à lire, à *sentir* où en est son auditoire. C'est à lui de savoir si ce silence doit s'écourter ou se prolonger, afin de procurer chez les autres les sensations désirées et attendues par l'exercice.

Pour bien comprendre l'enjeu de ce moment et illustrer notre réflexion à son sujet, plongeons-nous un instant dans l'extrait suivant. Celui-ci est tiré de la séance du 4 avril 2016. Lors de cette dernière, Karl est absent (pour des raisons ignorées de l'enquêteur). Henry, un des anciens du groupe, se charge donc tacitement de le remplacer en tant que *leader*. Au moment de l'exercice du *Dadirri*, Henry invite Vernon à être le narrateur. Cette première affectation crispe légèrement l'assemblée puisque, d'habitude, c'est Claire qui est désignée pour la tâche. Celle-ci ne bronche pas mais paraît légèrement contrariée ; l'enquêteur le remarque et le note.

Extrait du carnet de terrain n°16 (Redfern, *Gamarada*, Séance du 4 avril 2016)

Vernon commence à lire. Dans sa voix, ce dernier met beaucoup d'émotion ; il lit plus vite que Claire mais ponctue néanmoins ses phrases de silence ; sa voix est plus grave que lorsqu'il parle. J'apprécie beaucoup cette lecture ; Vernon est doué. Il lit très bien. Une fois arrivé au bout de la lecture, un silence s'installe. Il est rapidement brisé par Henry.

- Henry : *Merci, Vernon.*

Un nouveau silence de quelques secondes s'installe. Cette fois, c'est Claire qui le brise.

- Claire : *Bien, maintenant, tout le monde joint ses deux mains et se prépare à réaliser un feu traditionnel avec* [le bruit des mains qui se frottent les unes contre les autres commence].
- Henry : *Excuse-moi, Claire, mais pourrait-on passer juste un peu plus de temps en silence ?*
- Claire : *Oh, d'accord...* [Celle-ci est vraiment contrariée maintenant]

- Henry : *Cela te va ? Juste faire un peu plus longtemps Daddirri à l'intérieur de nous-mêmes. Si on essayait ça ? Et puis, dans quelques minutes, tu nous aideras à en finir [avec l'exercice]. D'accord ?* [Claire hoche la tête] *Merci.*

La tension, au sein du groupe, est palpable. Je tente de me reconcentrer néanmoins. Je ne peux m'empêcher d'ouvrir de temps en temps les yeux pour regarder les autres. Ils sont tous concentrés sur le silence. Toutefois, je note qu'ils n'ont pas l'air aussi détendus que d'habitude (à part peut-être Tommy qui commence à ronfler). Sans doute eux aussi ont-ils senti la tension entre Claire et Henry. De plus, le silence s'éternise. En vérifiant discrètement mon téléphone, je remarque que cela fait plus de 6 minutes que nous sommes dans cette situation ; cela est anormal puisque d'habitude, ce silence ne dure pas aussi longtemps. Henry rompt le silence.

- Henry : *Ok...*
- Claire : *Ok tout le monde* [et elle commence à diriger les uns et les autres pour finir le *Daddirri*].

[Nouveau silence.]

Claire reprend la parole en s'adressant à Henry.

- Claire : *Je pense que nous devrions prendre plus de temps encore.*
- Henry : *Hum ?*
- Claire : *Je pense que nous devrions prendre encore plus de temps avant de terminer [le *Daddirri*].*
- Henry : *Oui, c'est bien* [quand ça dure].
- Claire : *Oui, c'est bien* [on sent que Claire est vexée et qu'elle essaye de reprendre le contrôle de la séance ; le groupe est mal à l'aise car elle et Henry monopolisent l'espace].

Finalement les *reflections* commencent. Puis, après un temps, Henry reprend la parole.

- Henry : *Ouais, donc, avant d'aller plus loin [dans la séance], je voudrais juste... humblement m'excuser [se tournant vers Claire]. Parce que j'ai... j'ai l'impression de t'avoir interrompue et que... ce n'était pas bien clair de comment les choses devaient se dérouler... Mais tu as fait du bon travail et je m'excuse de t'avoir interrompue.*
- Claire : *Non, ce n'est rien* [elle paraît toujours vexée]. *Je suis contente que tu l'aies fait.*

La séance se poursuit et se termine.

Au moment de ranger le matériel, je discute un peu avec Pete et Vernon. Eux aussi ont l'air d'avoir notés la tension entre Claire et Henry, et en paraissent particulièrement affectés ; l'ambiance est loin d'être détendue, comme à son habitude, à ce moment de la séance. Quelques jours plus tard, Claire enverra un message salé à Henry, via Facebook, confirmant mes soupçons. Celui-ci s'excusera à nouveau, toujours via le réseau social. Jamais nous n'avons reparlé de cela au sein du cercle mais depuis, je sais que Claire n'apprécie plus trop Henry et surtout, que plus personne n'a jamais interrompu Claire lors de sa lecture de *Daddirri*.

Dans ce silence se joue beaucoup. Cette tension entre Claire et Henry que l'extrait précédent décrit, s'est répercuté sur le reste du groupe. Assurément, la séance laissa – dans la bouche de l'enquêteur mais aussi de certains autres membres – un goût de trop peu, de raté. L'exercice du *Dadirri* ayant échoué, c'est-à-dire n'ayant pas rempli ses promesses d'apaisement psycho-physiologique – support perceptuel donné au sens sociologique de l'exercice –, tout le reste de la séance fut relu comme médiocre, manqué ; le *Gamarada* en tant que thérapie n'a, ce jour-là, pas fonctionné.

Dans la majorité des cas cependant, le narrateur parvient à mieux doser le temps nécessaire à la production de cette acmé. S'ensuit alors le reste de l'exercice. Brisant le silence en reprenant la parole, le narrateur invite les membres à joindre leurs propres mains et à frotter l'une contre l'autre ces dernières d'une manière telle qu'elle consiste à simuler l'allumage d'un feu de camp à l'aide d'un bout de bois : les mains jointes et plates forment alors un va-et-vient – comme lorsqu'on cherche à se les réchauffer. Cette pratique génère un bruit distinct : celui d'un frottement de plus en plus intense. Car ce va-et-vient accélère jusqu'à produire une flamme imaginaire. Ensuite, toujours sous les instructions du narrateur, les membres sont invités à poser leurs mains (échauffées) sur leurs yeux (toujours fermés). Après quoi, ils sont encore conviés à prendre une forte inspiration, la maintenir quelques instants, et puis la relâcher bruyamment. La séquence d'actions dure à peu près une minute. Après cette dernière, un nouveau silence est de rigueur. La durée de celui-ci, une nouvelle fois, est laissée à l'appréciation du narrateur (et suit donc les mêmes contraintes que le silence suivant la lecture). Il ne dure cependant pas très longtemps – tout au plus quelque secondes – et s'interrompt lorsque le narrateur, au moyen d'une dernière indication, invite tous les membres à revenir à eux, doucement, en prenant leur temps. Ces derniers ouvrent alors les yeux, chacun selon son rythme. Après quoi, certains se frottent les yeux, ajustent leurs regards à la luminosité ou se recueillent encore quelque instant. Une fois que tout le monde a les yeux ouverts et est de retour au sein du cercle, l'exercice est terminé.

On le voit, non seulement l'exercice est conséquent – il prend du temps et est relativement complexe à saisir –, mais en plus il est symboliquement chargé : c'est au travers de ce dernier que se joue le sens thérapeutique du *Gamarada*.

Cet exercice procède d'une structure rompant avec ce qui jusque-là avait lieu. Certes, il repose sur une fiche-outil – comme pour l'exercice du *housekeeping*, du WC/ATO, et celui des règles – mais d'une part, cette fiche outil n'est que secondaire dans sa fonction ; il s'agit surtout d'*incarner* le texte qu'elle contient ; et, d'autre part, seul le narrateur y a accès puisqu'une distinction de rôle importante

entre narrateur et auditeur est établie. Cette distinction, nous l'avons dit, est liée à la difficulté de la tâche que le narrateur se doit d'accomplir – nécessitant une certaine habileté – mais aussi, et surtout, au fait que de la performance de ce dernier dépend le succès de la séance ; le but du *Dadirri*, c'est de produire un changement d'état psychologique chez les membres. Quel que soit le nom donné à cet état « autre », l'objectif est bien de le *créer*. D'où la nécessité d'une structure si particulière rompant avec le principe tacite d'équité de temps de parole en vigueur au sein du groupe, avec le principe d'égalité de statut entre les membres et avec le principe de division au hasard des tâches à exécuter. C'est qu'*il faut* que le *Dadirri* produise « quelque chose » ; que cette sorte de méditation guidée fasse de *l'effet*, qu'elle produise un changement, un *hiatus* dans la perception normale des choses. Souvenons-nous de ce que dit Melchior à propos des messages que manifeste l'hypnotisant (celui qui est hypnotisé) : ceux-ci sont tout à la fois manifestés pour l'hypnotiste (celui qui hypnotise) *et pour soi-même* (2008 : 120). Et pour cause, puisqu'il s'agit de *ressentir* ce changement, ce basculement d'un état X à un état Y ; de le sentir se produire en soi. Dès lors, on va tout autant chercher à montrer à l'autre que chercher à montrer à soi-même qu'un tel basculement advient bel et bien. De cette façon, on s'assurera de l'existence, de la réalité du processus, c'est-à-dire du fait que celui-ci surgit dans le monde. Alors, et seulement alors, on pourra commencer à construire le sens de ce changement ; on pourra chercher à comprendre ce que ce dernier signifie, ce qu'il veut dire et ce qu'il fait à l'individu. C'est en cela que l'exercice est important : il fournit aux membres une preuve tangible – puisqu'ils en font l'expérience en leurs corps – que « quelque chose » se produit. Et cette chose, ce n'est pas rien ; c'est une impression agréable, une relaxation, un relâchement de certains muscles, un vagabondage cognitif ; bref, c'est une batterie de sensations physiques agréables, une série de marqueurs psycho-physiques plutôt plaisants – ou considérés comme tel – dont le sens, c'est-à-dire le « pourquoi » et le « comment », *reste encore à définir* (nous allons y revenir).

Il n'est donc pas étonnant que pour les membres, le *Dadirri* soit considéré comme « un cadeau unique et extrêmement puissant²⁰³ », comme un élément appartenant au domaine du sacré. Ce cadeau, c'est Karl qui l'introduisit au sein du *Gamarada* dès ses débuts²⁰⁴. Ce dernier découvrit le concept au cours de sa formation universitaire. C'est au contact du professeur Judy Atkinson, experte de la question ainsi que de celle du traumatisme intergénérationnel des Aborigènes d'Australie, qu'il en apprit la pratique²⁰⁵. A la connaissance de l'enquêteur, Karl n'a rencontré Ungunmerr-Baumann qu'une seule et unique fois, au cours d'un voyage de quelques jours en

²⁰³ Voir extrait n°15.

²⁰⁴ Voir point 4.1.

²⁰⁵ Atkinson a longtemps travaillé avec Ungunmerr-Baumann sur ces deux sujets (voir Atkinson 2002).

voiture, avec sa femme, dans les confins de Daly River. Une fois sur place, il a passé une journée entière avec Ungunmerr-Baumann et les siens. Au cours de la séance du 16 mai 2016, Karl a raconté cette rencontre de long en large (allant jusqu'à partager des photos, des enregistrements sonores et audio-visuels avec le groupe). Quelques jours avant cela (le 12 mai 2016), on pouvait lire sur la page Facebook de Karl la chose suivante :

Nous [Karl et sa femme] avons passé toute une journée avec elle [Ungunmerr-Bauman] et sa famille. Nous nous sommes assis avec elle, nous avons mangé avec elle, nous avons pêché avec elle et ses neveux dans la Daly River. Nous avons parlé de la famille, de la communauté et du difficile problème du suicide. Nous avons échangé des histoires de force et d'espoir. Une expérience que je n'oublierai jamais. Merci d'être une inspiration et une montagne de force pour notre communauté [aborigène] et pour nous tous qui œuvrons au bien collectif.

Mais qu'Ungunmerr-Baumann n'ait jamais eu de contact plus soutenu avec le *Gamarada*, cela n'a guère d'importance ; ni pour les membres, ni pour le fonctionnement de l'exercice. Que le concept de *Dadirri* ne provienne pas de la terre des Gadigals ou de celle des Darugs – toutes deux situées sur le territoire de Sydney –, cela importe peu. Comme nous venons de le voir, l'intérêt du *Dadirri* est ailleurs : il est dans le besoin d'avoir accès à une *technique* reliant à la fois les membres aux jeux de langage précédemment cités et produisant à la fois chez eux une série de sensations physiques *a priori* agréables. Pour ce qui est du sens de cette technique, pour ce qui est de l'aspect thérapeutique que les membres lui octroient, celui-ci ne peut être compris que dans le prolongement du *Dadirri*, que dans la combinaison que forme cet exercice avec celui qui le suit (les *reflections*). C'est donc à cette tâche que nous devons maintenant nous atteler : celle de comprendre comment cette technique se charge de son épithète (thérapeutique).

4.4.9. « *Doing reflections* »

L'exercice des « *reflections* » suit de près celui du *Dadirri* ; il en est, pour ainsi dire, le prolongement direct. Au cours de ce dernier, les membres reviennent sur l'expérience faite pendant le *Dadirri*. Par conséquent, ce nouvel exercice renoue, au niveau de sa structure de déroulement, avec les précédents. A nouveau donc, un membre propose au reste de l'assemblée de passer à la nouvelle tâche. Au consensus, la proposition est acceptée. Il s'agit ensuite de rappeler les règles internes à ce nouvel exercice. C'est généralement Karl qui désigne un membre pour s'en charger. Celui-ci s'exécute et, la plupart du temps, enchaîne avec sa propre *reflection*. Une fois qu'il a terminé, la parole est à celui qui désire la prendre : comme lors de l'exercice des partages, contribuer n'est pas obligatoire. Seuls les membres le désirant s'expriment. Les témoignages ne durent pas plus de quelques minutes. La longueur entière de l'exercice oscille entre cinq et dix minutes environ. L'exercice se termine lorsque plus personne ne veut prendre la parole.

Bien que, conformément aux règles cadrant les interactions au sein du groupe, la prise de parole doit être respectée et que rien ne peut venir interrompre le flot, lors de cet exercice, les choses sont un peu différentes puisque cette dernière s'apparente le plus souvent à une *discussion* entre les membres : les uns et les autres se répondent, y vont de leurs commentaires, sans pour autant que la trame d'énoncés principaux (la « *reflection* ») s'en trouve perturbée. Comme nous allons le voir dans un instant, ce trait spécifique et propre à la tâche qui nous occupe maintenant est important puisque c'est au moyen d'une telle discussion, facilitant la mise en commun d'informations et l'éducation de l'attention, que le processus de sens menant à désigner le *Dadirri* comme une technique thérapeutique prend forme. Mais d'abord, et ce afin d'illustrer notre description, souvenons-nous, dans un premier temps, du passage rendant compte de cette séquence d'action dans la scène introductive (voir extrait n°1) et ensuite, dans un second temps, prenons connaissance de la même séquence d'action s'étant déroulée le 9 mai 2016.

Karl demande alors à Pete si ce dernier peut rappeler au groupe le principe de cette pratique. Ce dernier accepte.

- Pete : *Eh bien, le principe est de partager avec le groupe tout ce qui nous paraît important à propos de ce que l'on vient juste d'expérimenter... ce que cela fait résonner en vous, ce que vous avez vu... ce que vous avez ressenti. Pour moi, [le moment le plus fort] c'était les mots « si l'Homme Blanc vient à nous, aidons-le à le décharger de ses fardeaux ». Pour moi, vous savez... c'est comme si... la personne qui est opprimée aidait son oppresseur... Je ne sais pas... C'est... Cela est au-delà de la compassion. Il y a quelque chose de magnifique là-dedans... et pour moi, c'est cela [qui est] le cadeau du Dadirri.*

Après un court silence, Denis prend la parole.

- Denis : *Je... Je pensais à mon père. [...]. Il est mort il y a quelque chose comme 18 ans... Je pense que c'est vraiment chouette d'avoir un espace où l'on peut s'asseoir en paix et penser à ceux que l'on a perdus. Et aussi, **j'ai beaucoup aimé "faire le feu"** parce que je pouvais vraiment voir ce feu brûler devant moi... Cela m'a [évoqué] mon enfance, lorsque j'étais petit et que je jouais près de la rivière, qu'on faisait des feux et tout ça...*

Puis c'est au tour de Charlie.

- Charlie : *« **Faire le feu** »... **J'aimais vraiment bien cela**... C'était très chouette. Mais hum... Dadirri, cela m'a vraiment changé les idées (took things out of my mind)... Je me sens apaisé... J'ai l'impression d'avoir retrouvé de l'énergie.*
- Karl : *Merci Charlie. C'est chouette que cela t'ait plu autant. Tu sembles y avoir trouvé beaucoup... C'est vraiment bien.*

- Charlie : *Ouais, c'était plutôt cool.*
- Pete : *Oui mon frère, et il faut revenir pour que cela continue à te faire du bien.*

Les membres du groupe approuvent vivement les propos de Charlie. Celui-ci, resté plutôt silencieux depuis le début de la séance, comme préoccupé par quelque chose d'important, s'ouvre enfin un peu. Ce changement de comportement est encouragé par des signes visibles, des hochements de têtes et des petits commentaires approuvateurs. Après quoi, Claire continue l'exercice.

- Claire : *Eh bien, mon commentaire sur Daddirri ce soir est que... hum... **c'est un espace sécurisé (a safe place).** [Pratiquer Daddirri] **me fait me sentir chez moi.** Et parfois, nous avons juste besoin de nous asseoir calmement et de faire régulièrement Daddirri. Parce que je le pratique quotidiennement et [faire cela] est très important pour moi... Je me sens bien et j'adore le faire. **C'est ma thérapie** (it's my healing). *C'est la plus vieille thérapie que j'aie jamais expérimenté. C'est une thérapie extrêmement puissante pour moi... [pratiquer Daddirri] me protège et me garde en sécurité.**

Après quelques signes d'approbation de la part des autres membres, un long silence suit le commentaire de Claire. L'ambiance est au recueillement ; on laisse résonner en soi les mots prononcés par les autres. Finalement, Vernon prend la parole.

- Vernon : *Nous sommes tellement habitués au bruit et à l'agitation que nous essayons d'éviter le silence... Au début, le silence était pour moi difficilement supportable... Mais maintenant, [lorsque je suis dans le silence] c'est comme si je rentrais chez moi... **C'est un espace sécurisé (a safe space), vous voyez ; comme tu as dit, Claire.** Au début, je ne ressentais pas cela. Ça ne me paraissait pas naturel. Mais, après un temps, tu réalises que c'est juste ce que c'est... **J'ai beaucoup aimé « faire le feu »** à la fin parce que, d'après moi, c'est là que se situe l'inspiration : tu t'empares de ce feu et tu le mets à l'intérieur de toi [il mime l'action]. **Cela t'aidera quand tu te sentiras en détresse, quand tu auras envie d'abandonner...** Nous avons cette inspiration, cette énergie du feu en nous.*

Extrait du carnet de terrain n°17 (Redfern, Gamarada, Séance du 09 mai 2016)

- Karl : *N'était-ce pas scandaleusement génial ?*
- Pete : *Je sais ! J'avais l'impression d'être autre part, au plus profond de moi.*
- Vernon : *C'était tout simplement incroyable. C'était vraiment agréable.*

[Rires collectifs]

- Pete : *C'est vrai, frère. Et puis, lorsqu'on fait Daddirri, il y a un truc que je trouve [dans cette pratique] et que je ne trouve dans aucune autre méditation. C'est cette impression d'être connecté avec le reste du groupe. C'est comme si j'étais à la fois en moi et avec vous autres en même temps. C'est assez unique.*
- Karl : *C'est vrai. C'est très bien dit, Pete. Merci.*

Les séquences reproduites ci-dessus tentent de capter le déroulement d'un exercice. Ce dernier est nommé, en anglais, « *reflections* ». Il n'est pas inintéressant de nous attarder quelques instants sur le mot qu'utilisent les membres du *Gamarada* pour nommer et délimiter cet exercice. En français, le terme peut être traduit de deux façons distinctes : d'abord par le terme « réflexion », compris comme processus cognitif qui consiste à penser, à réfléchir ; ensuite comme « reflet », compris comme processus physique qui consiste en la réverbération d'une image. Le terme anglais de « *reflection* » combine ainsi les deux compréhensions du mot. Aussi, pour les membres, lorsque l'on s'attelle à la tâche de faire *reflection*, on réalise deux objectifs en un : on *réfléchit* sur ce qui vient de nous arriver, on tente de se réapproprier l'expérience passée et de l'actualiser au moyen du langage ; et on *se réfléchit*, on cherche à projeter via l'usage de la langue une perception de soi, un reflet de soi-même. L'opération n'est donc pas aisée à exécuter car, pour y parvenir, il est nécessaire de réaliser les deux actions simultanément.

A nouveau donc, il sera indispensable de mettre *du* soi dans le procédé. Mais cette fois, il va en plus falloir le faire en revenant sur ce qui est arrivé à soi, là, il y a seulement quelques instants. Il ne s'agit plus en effet de dire *du* soi à partir de la mémoire et de l'histoire – comme cela était le cas lors de l'exercice des partages. Ici, plutôt, il est attendu du membre qu'il construise un récit en se basant sur le tacite, sur le préverbal, sur ses *sensations* ; il lui sera demandé de se dire mais en puisant, cette fois, dans ce que l'on sait à peine et qui se cache derrière l'image et le mot lui-même : la sensation brute, encore non-définie. Antonio Damasio a qualifié ce type de sensations de « *background feelings* », c'est-à-dire de ressentis somatiques nébuleux et indéfinis qui ne sont pas une sensation corporelle spécifique mais qui sont plutôt une façon de faire l'expérience physique du monde (voir Colombetti 2009 : 8). L'absence d'une sorte de formulation ou d'expression condamne ce ressenti affectif – situé à la périphérie de la conscience²⁰⁶ – à rester indéfini et, par conséquent, à ne pas *exister* en tant que sensation précise, que l'on qualifie de sentiment ou d'émotion. Par conséquent, seul l'acte expressif permet de rendre ces sensations brutes – ces « *background feeling* » – réelles, c'est-à-dire

²⁰⁶ Pour M. Bakhtine, « la pensée n'existe pas en dehors de son expression potentielle et par conséquent en dehors de l'orientation sociale de cette expression et de la pensée elle-même. [...] *En dehors de son objectivation, de sa réalisation dans un matériau déterminé* (le geste, la parole, le cri) *la conscience est une fiction*. [...] Mais, en tant qu'expression matérielle structurée (à l'aide du mot, du signe, du croquis, de la peinture, du son musical, etc.), la conscience constitue un fait objectif et une force sociale immense » (1977 : 129). Voir également, sur cette question du rapport entre le langage et la conscience, Mead 2006.

partagées dans un monde commun et accessible à la conscience des uns et des autres, d'une manière ou d'une autre (voir Austin 1970 ; Melchior 2008).

Dès lors, nous nous étions quelque peu avancés lorsque, dans le point précédent qui traite de l'analyse du *Dadirri*, nous avons affirmé l'existence d'un « quelque chose ». Nous n'étions alors pas encore tout à fait équipés – conceptuellement – pour pouvoir saisir la finesse de l'expérience et les degrés de facticité de cette dernière, expérimentés phénoménologiquement par les individus. Certes, il se passe bien « quelque chose » ; mais ce « quelque chose », s'il n'est pas appréhendé, repris, exprimé d'une manière ou d'une autre, pourrait bien ne jamais *exister* dans le monde. On comprend maintenant en quoi l'exercice des *reflections* est bien le prolongement du *Dadirri* : sans l'un, l'expérience éprouvée de l'autre n'aurait aucun sens, aucune existence réelle, partagée.

La tâche attendue des membres est donc délicate : il leur sera demandé de produire un récit de soi qui soit, à la fois un reflet *de* soi, qui dise des choses *sur* soi et ce, à partir d'un point *du* soi particulièrement nébuleux, et à la fois de *créer* – d'accoucher – d'un ressenti relevant d'une efficacité thérapeutique. Pour réaliser cela, les membres vont procéder comme à leur habitude : ils vont exprimer et s'exprimer par le biais de la parole. Sauf que, cette fois, ils vont le faire d'une manière légèrement différente puisqu'ils vont *discuter* entre eux. Et cela, nous le soulignons, est important car, c'est par cette discussion, cet échange d'information libre, circulaire et contingent que le ressenti provoqué par l'exercice du *Dadirri* va pouvoir émerger, se distinguer du « bruit de fond » (Latour 1996 : 256), des objets au degré de facticité encore douteux.

Ce processus en cours d'opérationnalisation – que les membres eux-mêmes expriment et résument très bien (« *le principe est de partager avec le groupe tout ce qui nous paraît important à propos de ce que l'on vient juste d'expérimenter... ce que cela fait résonner en vous, ce que vous avez vu... ce que vous avez ressenti* ») –, c'est précisément ce que cherchent à montrer les extraits précédents (n°1 et n°17) : à coup d'énoncés, les uns *attirent l'attention* des autres sur l'existence de la sensation (« *N'était-ce pas scandaleusement génial* » ; « *C'était tout simplement incroyable* » ; « *C'était vraiment agréable* ») ; et, à coup de phrasées, les autres *confirment* l'existence de cette sensation aux uns (« *Je sais !* » ; « *C'est vrai* » ; « *C'est très bien dit* ») ; de part et d'autre, ils *profèrent* l'expérience. De cette manière, les membres promeuvent l'expérience du *Dadirri* au statut de réalité ; extirpant par l'expression orale le « *background feeling* » du bruit de fond de sensations dans lequel il baigne de manière quasi-indistincte, ils rendent l'expérience accessible à la pensée et franchissent, dès lors, une première étape dans le processus de facticité du phénomène. D'après Melchior, pour qu'un phénomène – quel qu'il soit – accède ainsi au statut privilégié de réalité, celui-ci se doit de satisfaire à certaines « exigences [...] de la critique ordinaire »

(2008 : 326). L'auteur en recense dix-huit : l'observabilité, la compatibilité (avec ce qui est déjà considéré comme réel), une structure, la régularité, la distinction, la topographie, la cohérence (non-contradiction), la multiplicité, la fréquence, le classement, l'analogie, le consensus, l'originalité, la désirabilité, la permanence, la netteté et le sérieux. Ce dernier précise encore qu'il n'est pas nécessaire qu'un phénomène possède tous ces critères pour être rendu réel ; il suffit que, selon le contexte d'énonciation, certains de ces critères se recoupent pour que l'opération se produise. En fonction de ce processus, l'objet obtiendra donc un certain statut de réalité, variant dans son degré d'acceptation et de reconnaissance en fonction du nombre rencontré de ces critères et de leurs combinaisons.

Pour ce qui est du cas du *Dadirri*, on voit bien que certains critères sont plus pertinents que d'autres. De par son contexte d'énonciation, l'expérience du *Dadirri* est particulièrement *désirable* par les membres – ces derniers étant en quête d'une technique thérapeutique efficace. Cette technique est *compatible* avec leurs attentes et les jeux de langage dans lesquels elle prend vie ; elle est relativement *originale* puisqu'elle est très peu partagée dans le monde ; elle possède une *structure*, ce qui lui permet notamment d'être comparée et de produire des *analogies*, avec d'autres types de techniques thérapeutiques ; elle est visiblement *distinguable* du reste des autres méditations guidées (« *lorsqu'on fait Dadirri, il y a un truc que je trouve [dans cette pratique] et que je ne trouve dans aucune autre méditation* ») ; enfin, elle est *sérieuse* – puisque l'affaire dont elle traite est grave – et fait *consensus*. Il est cependant, difficile de lui octroyer une *topographie* ainsi qu'une *observabilité* évidentes ; l'expérience n'étant pas tout à fait *régulière* d'une séance à une autre (à cause, notamment de la flexibilité de la structure du programme), il est également difficile de lui attribuer une *fréquence* de répétition immuable ; parce qu'elle est intime, l'expérience est *multiple* et donc peu *nette* ; enfin, elle est difficilement *classable* ou rapportable à ce qui est connu. Malgré tout, l'expérience apparaît bel et bien procédée du réel puisque, aux yeux des membres, elle rencontre suffisamment de critères de la critique ordinaire pour en obtenir le statut.

Mais de ce réel, on ne sait toujours pas grand-chose. Que fait-il exactement ? A la relecture des extraits précédents, on remarque que l'expérience s'avère bénéfique, positive : elle fait du bien. C'est en tout cas ce que certains commentaires laissent sous-entendre (« *C'était tout simplement incroyable* » ; « *C'était vraiment agréable* » ; « *cela m'a vraiment changé les idées* »). Ce que l'on remarque encore, c'est qu'elle s'appuie incontestablement sur les résidus psycho-physiques ressentis de l'exercice (« *J'avais l'impression d'être autre part, au plus profond de moi* »). Enfin, on peut noter qu'elle évoque des images et des sensations (« *Je pensais à mon père* » ; « *[Pratiquer Dadirri] me fait me sentir chez moi* » ; « *Tu t'empares de ce feu et tu le mets à l'intérieur de toi* »). Mais en quoi est-elle proprement

« thérapeutique » ? Pour le savoir, il nous faut maintenant tenter de saisir le *sens* donné à ces images et ces sensations au travers de la discussion ; c'est en lui que réside le secret permettant de faire basculer l'expérience du *Daddirri* de simple méditation ou relaxation, à un procédé proprement thérapeutique. Maintenant que la réalité de l'expérience fait consensus, cherchons à en délimiter les contours.

Nous l'avons dit, les membres procèdent par influence mutuelle ; ils *attirent l'attention* des uns et des autres sur certains aspects de cette expérience. En cela, ils profèrent sa réalité et en cisèlent les contours. Les plus doués dans cette opération sont les membres les plus anciens et les plus réguliers : Pete, Karl, Claire et Vernon. Ces derniers, rôdés à la tâche, donnent de l'eau au moulin des autres ; ils *disent* des choses nouvelles et en reprennent certaines autres – déjà dites – dans leurs énoncés²⁰⁷. Se dégage alors, dans la production, la distribution et la récupération des images proférées lors des *reflections*, une habileté, un savoir-faire et une capacité à exécuter la tâche de la part de certains. De ce constat en émerge un autre : il existe une « bonne » connaissance de la pratique qui, de par cette qualité, lui permet de produire ses effets ; il existe une bonne manière de produire des images et d'éduquer l'attention des autres.

Pour comprendre ce phénomène, tournons-nous un instant vers l'ouvrage de Howard Becker dénommé *Outsiders* (2012). Dans ce dernier, Becker étudie notamment comment l'on devient fumeur de marijuana (*Ibid.* : 64-82). Il décrit très finement les processus par lesquels les novices en la matière passent pour apprécier les effets de la substance et de l'activité. En nous inspirant de ce travail, nous pourrions produire un raisonnement similaire quant aux membres du *Gamarada* vis-à-vis de la pratique du *Daddirri* et de celle des *reflections*.

Becker commence par noter que sa théorie « prend pour point de départ l'individu qui est déjà disposé à essayer la marijuana, [que] cet individu sait que d'autres personnes utilisent la marijuana pour “planer” mais qu'il ne sait pas concrètement ce que signifie cette expression » (2012 : 68). Dans le cas du *Daddirri*, la chose est fortement similaire : les membres sont disposés à essayer la technique (puisque'ils sont là, au *Gamarada*), ils savent que le *Daddirri* est censé guérir mais, pour certains, ignorent comment ou ce que cela signifie concrètement. Ils vont pourtant apprendre (ou réapprendre pour les membres les plus réguliers) à reconnaître les effets menant à cette guérison. Comment ? D'abord en se préparant correctement à percevoir ses effets. Ceci, c'est tout l'objectif

²⁰⁷ Voir dans l'extrait ci-dessus (tiré de l'extrait n°1), en gras.

des guidances du narrateur en amont de l'exercice. Qu'on se souvienne de la description produite par l'enquêteur de cette étape dans la scène introductive :

[Claire] invite les autres membres du groupe à se relaxer et à se tenir tranquille. Elle enjoint chacun à bien se repositionner sur sa chaise, à trouver une position confortable pour les mains et les bras, et à fermer les yeux. Ensuite, elle invite tout le monde à prendre une grande bouffée d'air, à la garder quelques secondes dans ses poumons, puis à la relâcher lentement.

Mais même si tout se passe comme prévu, même si le novice parvient à détecter des changements dans ses perceptions sensorielles, cela n'est pas suffisant pour faire de lui un être capable de ressentir l'aspect thérapeutique de la pratique. « Autrement dit, la présence des symptômes ne suffit pas, car ils n'impliquent pas par eux-mêmes l'impression de planer [ici, « guérir »]. Pour pouvoir faire cette expérience, il faut que le fumeur [le membre] soit capable de prendre conscience de ces symptômes et *de les relier clairement à la consommation de marijuana* [ici, à la pratique du *Dadirri*]²⁰⁸ » (Becker 2012 : 71).

Nous avons suffisamment insisté sur la nécessité de cette prise de conscience des symptômes induits par la pratique du *Dadirri* pour nous permettre de ne pas y revenir une nouvelle fois. Cependant, il nous faut nous arrêter un instant sur l'action qui consiste à relier clairement ces symptômes à la pratique ; car cette opération est cruciale : c'est elle qui génère les conditions nécessaires à la création de sens de l'épithète « thérapeutique » de la technique. Sans elle, même si les symptômes étaient notifiés, ils resteraient trop peu réels pour en induire une telle qualité. Mais comment donc une telle démarche peut-elle s'opérationnaliser ? Pour Becker, la réponse est fort simple : au moyen d'un apprentissage (p. 80) passant par une éducation à l'attention (p. 77). Et ce dernier de se produire dans l'interaction : « [c]'est au cours des interactions avec les déviants [ici, pratiquants] plus expérimentés que [le membre] apprend à prendre conscience de nouveaux types d'expériences et à les considérer comme agréables [ici, comme efficaces] » (*Ibid.* : 53). Ainsi, c'est dans le processus de mise en commun du sens, via le langage, que les membres éduquent leurs attentions mutuelles et apprennent à reconnaître l'aspect thérapeutique de la pratique. « Dans son désir d'éprouver ces sensations [de « guérison »], le novice relève donc, chez les autres [pratiquants], quelques-uns des référents concrets du terme « planer » [ici, « thérapeutique »] et il applique ces notions à ses propres impressions. Ces nouvelles notions lui permettent de reconnaître les symptômes qu'elles désignent parmi ses propres sensations, de prendre conscience qu'il y a “quelque chose de différent” dans son expérience, et de relier ce “quelque chose” à la [pratique du *Dadirri*] » (*Ibid.* : 73). Ce processus, on l'observe bien dans le premier extrait ci-dessus : Denis, dans

²⁰⁸ C'est l'enquêteur qui souligne.

son témoignage, évoque la séquence de l'allumage imaginaire du feu de camp (« faire le feu ») comme étant « quelque chose » de thérapeutiquement bénéfique (en gras dans l'extrait). Ces termes sont alors repris par Charlie, moins expérimenté, qui se les approprie. Ils sont une nouvelle fois récupérés et reformulés d'une manière plus convaincante encore par Vernon (toujours en gras). Le processus est similaire avec la notion de *safe space* initialement énoncé, dans cet extrait, par Claire et reprise ensuite par Vernon. Ainsi, de séances en séances, de partages en partages, de *reflections* en *reflections*, le membre apprend à reconnaître et associer ses symptômes avec la pratique du *Dadirri* ; il apprend encore à définir le sens – thérapeutique – de cette dernière. Et, partant, « au cours de ce processus [d'apprentissage], l'individu élabore une disposition ou une motivation à utiliser [*Dadirri*], qui n'était pas et ne pouvait pas être présente quand il a commencé à [pratiquer], car elle implique une conception [du phénomène] qui ne pouvait naître que du type d'expérience effective qui vient d'être décrit » (*Ibid.* : 80).

Le contenu des images ainsi générées au sein des *reflections* a son importance dans la conception d'une telle disposition : il produit le sens partagé d'un membre à l'autre et fait du bien-être ressenti par l'expérience brute du *Dadirri* un bien-être particulier, thérapeutique. Qu'on relise, à cet égard, le commentaire de Vernon : dans ce dernier, celui-ci produit une image de résilience : le « feu » du *Dadirri* devient, dans sa bouche, une source d'inspiration, un *outil* de résilience (« *tu t'empares de ce feu et tu le mets à l'intérieur de toi [il mime l'action]. Cela t'aidera quand tu te sentiras en détresse, quand tu auras envie d'abandonner... Nous avons cette inspiration, cette énergie du feu en nous* »). Pour Pete aussi (voir extrait n°1), le *Dadirri*, en tant que cadeau, est une source d'inspiration qui permet de développer une éthique propre au jeu de langage de la résilience (« *Cela est au-delà de la compassion. Il y a quelque chose de magnifique là-dedans... et pour moi, c'est cela [qui est] le cadeau du Dadirri* »). Le commentaire de Claire est, de ce point de vue, encore plus explicite : pour cette dernière, le *Dadirri* est carrément une puissante thérapie qui lui apporte guérison et sécurité (« *C'est une thérapie extrêmement puissante pour moi... [pratiquer Dadirri] me protège et me garde en sécurité* »). Enfin, en plus d'être « génial » et « vraiment agréable », le *Dadirri* réuni au-delà du sensible et, dès lors, s'inscrit en plein dans le discours du traumatisme intergénérationnel et celui de la séparation traumatisante vécue par la Génération Volée (« *lorsqu'on fait Dadirri, il y a un truc que je trouve [dans cette pratique] et que je ne trouve dans aucune autre méditation. C'est cette impression d'être connecté avec le reste du groupe* »). Voilà comment et pourquoi *Dadirri* est une technique thérapeutique ; car, douée d'une certaine facticité, cette technique possède, pour les membres, une telle qualité ; elle génère des choses qui permettent de rebondir. Bref, elle fait *sens* quant à ces questions.

C'est donc au cours de cet exercice-ci que le sens de cet exercice-là (le *Dadirri*) est trouvé. Par extension, c'est également grâce à celui-ci que le reste du *Gamarada* se dévoile comme pertinent pour les membres au regard de leurs préoccupations et de leurs motivations. Depuis le début de la séance, les exercices ont eu pour tâche de préparer les individus à la bonne réception de ce « cadeau » qu'est le *Dadirri* ; cadeau, on l'a vu, pas si simple à comprendre ni à recevoir. C'est pourtant lui qui vient sceller définitivement le pacte unissant – le temps d'une séance – les membres entre eux : les voici ensemble, maintenant transformés par ce « quelque chose » de sacré et de thérapeutique ; les voici tous réunis autour de ce qu'ils sont venus chercher.

A ce moment-là de la séance, il n'y a officiellement plus grand-chose à faire : chacun ayant reçu le cadeau, chacun ayant expérimenté en lui-même le soin (quelle que soit la signification ou le degré de celui-ci) ; il ne reste plus qu'à terminer, il ne reste plus qu'à ranger. Une étape néanmoins se doit encore d'être exécutée : celle, dite, de « l'exercice d'énergie » ; et celle-ci est importante car, en cherchant à redistribuer – comme nous allons le voir – par des voies mystérieuses le bienfait thérapeutique reçu au cours du *Dadirri*, cet exercice vient, en plus d'en confirmer la réception auprès des membres, ouvrir le cercle et distribuer ses acquis au-delà de celui-ci. Dit autrement, il vient « (dé)boucler la boucle » de la résilience en suggérant aux membres que le système d'attitude développé au sein du cercle, le déborde – comme nous l'avions observé lors de l'arrivée.

4.4.10. *L'exercice d'énergie*

La séquence d'actions qui compose ce dernier exercice est conforme au protocole du *Gamarada* : une fois de plus, un membre propose de passer à l'exercice suivant, « l'exercice d'énergie ». Au consensus, le groupe approuve la décision. Un membre du groupe est alors désigné (généralement par Karl) pour rappeler les règles internes au bon déroulement de cette tâche : tous sont invités à se lever et à se rapprocher les uns des autres en se plaçant autour du drapeau aborigène posé sur le sol. Ensuite, l'un après l'autre, les membres sont conviés à « envoyer leurs énergies positives et leur amour » à la ou les personne(s) de leurs choix ; ils sont priés de se justifier brièvement en expliquant aux autres membres pourquoi telle ou telle personne a besoin de recevoir cette énergie. Pendant qu'un des membres s'exprime à voix haute, les autres sont invités à se « concentrer » sur la parole de ce dernier afin d'aider celui-ci à « envoyer » son « énergie ». Comme le précise Karl lors de la séance du 14 mars 2016,

- Karl : *L'idée c'est que lorsque quelqu'un réalise l'exercice, [le reste du groupe] se concentre et visualise l'énergie, en provenance de notre for intérieur, grandir et atteindre la personne concernée.*

Le locuteur prend généralement une voix calme et profonde ; il ne se presse pas pour parler.

Pendant que ce dernier parle, les autres se concentrent : les yeux sont fermés, le visage est marqué par l'effort de concentration (sourcils froncés, bouche légèrement pincée, etc.), la tête est légèrement inclinée vers l'avant et les mains sont jointes au-devant du corps. Certains hochements de tête viennent parfois ponctuer le discours du locuteur, cherchant à confirmer par-là les propos de ce dernier.

Lorsque le membre discutant a fini de parler, un petit silence de quelques secondes s'installe. Ensuite, c'est son voisin de gauche ou de droite (cela n'a pas d'importance) qui prend la parole ; et ainsi de suite jusqu'à ce que chaque membre ait pu s'exprimer. Chaque prise de parole est très courte : elle ne dure qu'entre cinq et vingt secondes ; il ne s'agit plus ici de s'étendre sur le sens des mots choisis mais simplement d'informer l'assemblée de son choix de cible afin que ces derniers puissent accompagner le locuteur dans sa démarche. Tous les membres participent ; l'exercice se termine lorsque tous ceux-ci se sont exprimés. Après quoi, on s'applaudit collectivement une dernière fois, on remercie les uns et les autres d'être venu et d'avoir participé à la séance et on clôture généralement cette dernière en invitant chacun à revenir la semaine suivante.

L'ensemble de la séquence n'est pas long : elle ne dure que quelques minutes. Pourtant, cette dernière est déterminante pour les membres.

De par sa position, d'abord, dans le programme : arrivant juste après les *reflections* et le *Dadirri*, et clôturant la séance, l'exercice d'énergie a pour fonction de conclure le propos du *Gamarada*. En ce sens, il en résume quelque peu son principe tout en laissant aux membres une impression forte, une dernière image marquante. Aussi, l'exercice est-il volontairement intense ; il est nécessaire qu'à travers sa pratique et son déroulement, l'on puisse y retrouver « l'Esprit du *Gamarada* », celui-là même qui, d'après les membres, en constitue la particularité du groupe. Pendant son déroulement, on s'évertuera donc à montrer et démontrer une attitude particulière (faite de collectivisme et d'empathie, de concentration et de recueillement) et, de la sorte, on cherchera à participer à l'émergence d'une atmosphère lourde, volontairement chargée en émotions. L'objectif d'un tel comportement étant de démontrer le sérieux et l'importance, aux yeux de chacun – et donc aussi à ses propres yeux –, de tout ce qui vient d'être accompli ; le but est alors de ponctuer la séance d'un point à la hauteur de la gravité de celle-ci. L'instant est solennel et l'atmosphère se doit de le refléter.

En outre, l'instant est également important pour lui-même : il est l'occasion de rendre ce que l'on

a reçu ; il permet de redistribuer *en dehors du cercle* principalement²⁰⁹ ce qui a été récolté en son sein : « énergies positives » et « amour » donc. Au cours de l'exercice seront ciblés, par les membres : les membres eux-mêmes, leurs proches, leurs familles, leurs amis, mais aussi les Aborigènes, les non-Aborigènes, les personnes dans le besoin, les personnes ayant provoqués des torts (qui, au fond, sont aussi dans le besoin), les Australiens, les Européens, bref, *potentiellement tout le monde*. En agissant de la sorte, on cherche à transcender les frontières du cercle, à élargir ces dernières de telle manière que tout un chacun puisse en faire partie. Par cette opération, les membres étendent « l'Esprit du *Gamarada* » au reste de l'humanité ; ils reforment ainsi la communauté dans laquelle ils s'inscrivent : celle-ci concerne tous les hommes et toutes les femmes – Aborigènes et non-Aborigènes – désireux de partager leurs sensibilités et leurs vulnérabilités, désireux de se soigner et de rebondir, de s'entendre sur l'importance qu'il y a à propager des énergies positives et de l'amour dans le monde.

Il s'agit donc bien d'opérer un nouveau passage de frontière : l'espace potentiel que constitue le *Gamarada* – dans lequel la parole et l'écoute obtiennent un pouvoir thérapeutique – est élargi, excédé, débordé ; le monde entier devient cet espace potentiel où un soin individuel et collectif peut advenir. Ce n'est qu'alors – une fois cette frontière traversée – que l'histoire pourra se réconcilier avec la mémoire ; ce n'est qu'alors que les répliques désastreuses du choc initial de la colonisation pourront s'arrêter ; ce n'est qu'ensuite que tous les phénomènes similaires du monde pourront disparaître en trouvant une fin apaisée. Le monde – uni au moyen de l'énergie positive de chacun – pourra enfin vivre dans « l'amour », finalement soigné.

Par cette opération de débordement, les membres du *Gamarada* étendent une moralité propre au cercle, en dehors de ce dernier. Pour être plus précis, c'est par cette opération que ces derniers transforment une série de comportements, une structure d'attitudes spécifiques à un espace déterminé, en éthique, c'est-à-dire en discipline normée touchant à tous les aspects de la vie. C'est en effet grâce à ce débordement que le *Gamarada* permet à ses membres de contourner le paradoxe sur lequel repose la constitution du programme, celui qui veut qu'au *Gamarada*, on apprend à vivre la résilience en suivant les directives d'un espace restreint mais qu'un tel apprentissage doit aussi servir en dehors de cet espace. Effectivement, la résilience (telle que les membres l'envisagent), pour pouvoir être, se doit de toucher toutes les dimensions de l'individu, s'étendre à toutes ses actions, à toute sa vie ; pour que son principe ait un sens, il est nécessaire qu'elle soit vécue comme une éthique, qu'elle englobe tout le vécu. Par conséquent, pour les membres, le besoin d'excéder le cercle est crucial ; il est primordial que tout ce travail accompli serve, qu'il prenne corps et vie en

²⁰⁹ Il peut arriver que certains membres décident d'envoyer leurs énergies positives et leur amour à un membre présent au sein du groupe ce soir-là (c'est notamment le cas de Saul, dans la scène introductive, qui redirige ainsi cette opération sur Claire). Mais la plupart du temps, cependant, les personnes ciblées par cet envoi sont situées en dehors du cercle.

dehors des limites du *Gamarada* ; il est requis que cet ensemble d'attitudes devienne une éthique à part entière. Alors, et seulement alors, le *Gamarada* gagne en sérieux car il devient un endroit où l'on peut certes entamer un processus de transformation, mais surtout où l'on *apprend* à se comporter conformément à l'objectif de cette transformation ; c'est un lieu où l'on peut apprendre des choses, où l'on peut venir en chercher d'autres – utiles, c'est-à-dire nécessaires à cette ascendance qui a pour objectif d'atteindre « le meilleur de soi-même²¹⁰ ».

Pour réaliser cette opération de débordement, les membres sont invités à envoyer de l'énergie positive. Cela, au fond, n'a rien d'étonnant. Lorsqu'on y réfléchit quelques instants, on réalise qu'au *Gamarada*, tout est une question « d'énergie » ; tout est une question de *circulation* de cette « énergie positive ». D'abord, on partage – en interne et entre membres – cette énergie avec laquelle chacun vient aux séances. Lors d'un travail *de* soi, on est récompensé par des applaudissements répétés ; lors d'un travail *sur* soi, on est encouragé par des commentaires validant les propositions énoncées ; lors d'un travail *du* soi, on est poussé à persévérer par des *feedbacks* positifs et stimulants. Ensuite, lorsque vient le temps du *Dadirri*, on injecte dans le système une puissante dose d'énergie positive puisque celle-ci provient d'un savoir traditionnel aborigène et permet de connecter chacun à la source de celui-ci.

Ainsi, au *Gamarada* – comme dans la sorcellerie du Bocage normand mise en évidence par Jeanne Favret-Saada (1994 ; 2009) –, ce que l'on manipule tout au long de la séance par le biais des mots et des corps en action, c'est de l'énergie²¹¹ ; pour les membres, en effet, c'est *cela* précisément que l'on échange et que l'on vient chercher au sein du cercle ; par le jeu des mots, des prises de paroles et de l'écoute, on vient traquer l'*empowerment* – littéralement donc, « l'énergissement » de soi²¹². Pourquoi ? Car, dans le monde du dehors, celui des « loups »²¹³, une telle énergie manque. Comme le précise Claire lors de la séance du 15 février 2016,

- Claire : *Vous savez, [je pense qu'] on ne reçoit pas assez d'énergie positive dans le monde... Il y a [pourtant] tant de personnes qui ont besoin de soin... Les gens tourment en rond, traînent et ne cherchent pas de solution du côté de leur propre culture de soin. Ils préfèrent aller chez le médecin blanc et obtenir des médicaments... Vous savez, au lieu d'obtenir un soin approprié (a proper healing)... Parfois je souhaiterais que plus de personnes viennent profiter de notre formidable Gamarada.*

²¹⁰ Voir la citation de Karl dans le point 4.4.6.

²¹¹ Favret-Saada a su montrer combien le système sorcélair qu'elle s'est efforcé de détecter et de comprendre reposait sur un principe similaire de circulation « d'énergie » (1994) ; circulation cruciale de par ses enjeux de vie ou de mort pour les habitants concernés par ce système.

²¹² Qu'on se souvienne du commentaire de Saul dans la scène introductive : « J'ai déjà pas mal de réponses [à mes questions] mais maintenant, je voudrais me responsabiliser/m'autonomiser (*empower myself*). »

²¹³ Commentaire de Vernon dans l'extrait n°1.

Aussi le *Gamarada* est-il justement un lieu approprié puisqu'en son sein, on peut trouver une telle énergie, une énergie qui soigne ; on peut venir la chercher. Comme le précise Vernon lors de la séance du 15 août 2016,

- Vernon : [Lorsqu'on est au *Gamarada*], *on est dans un espace collectif où il y a de l'énergie collective. Et de cette positivité (positiveness) et de cette sorte d'énergie culturelle, en ressort quelque chose de vraiment unique.*

Pour les membres, le *Gamarada* fonctionne comme une sorte d'amplificateur énergétique : chacun possédant « en son for intérieur²¹⁴ » une certaine quantité d'énergie. La mise en commun de celle-ci, combinée à l'apport que permet le *Dadirri* – cette énergie culturelle dont parle Vernon – produit un stock amplifié d'énergie positive dans lequel chacun peut aller puiser pour résoudre ses problèmes. C'est donc bien de cette circulation d'énergie, de cette mise en commun des énergies individuelles que l'on traite au sein du cercle. Pour briser ce dernier, passant ainsi du cercle – clos, fermé, restreint – à la spirale – ouverte, croissante, ascensionnelle –, il faut permettre à cette énergie de continuer à circuler ; il est nécessaire de rendre ce que l'on a reçu, d'excéder le lieu de sa réception et propager cette dernière dans le monde.

Et agir de la sorte produit plusieurs effets pragmatiques : d'abord, nous l'avons dit, cela transforme la structure d'attitude apprise et pratiquée en interne, en discipline globale ; en éthique donc. C'est en ceci que le principe thérapeutique du *Gamarada* est de nature holistique : il ne cherche pas juste à résoudre la source du problème ; il tend plutôt à modifier les coordonnées topologiques globales de l'individu en l'invitant à *vivre*, à *être au monde*, d'une certaine manière. Ensuite, cela confirme la « magie » du *Dadirri* et, de la sorte, participe à alourdir sa facticité. En effet, en entérinant le principe énergétique sur lequel repose une telle pratique, l'exercice d'énergie inscrit le *Dadirri* dans une chaîne sensée d'actions qui partagent toutes une même donnée épistémique. En confirmant le fait qu'une énergie puisse circuler de la sorte, la tâche qui nous occupe participe au mouvement de sens entamé lors des exercices précédents : il n'est ni plus fou ni plus stupide de pratiquer cet exercice étrange que de pratiquer l'exercice du *Dadirri*. L'un et l'autre, se répondent par leurs éléments épistémiques communs, se renforcent mutuellement quant à leur propension à exister, à être quelque chose de vrai dans le monde : s'il l'on accepte que l'un existe, suivant le cadre d'expérience dans lequel on se trouve (le *Gamarada*), on accepte que l'autre puisse exister aussi, et inversement. Ainsi, confirme-t-on par-là, en la renforçant d'autant plus, la dimension spirituelle du *Gamarada* : ce qui se passe au sein du cercle excède ce dernier horizontalement – en ciblant des personnes qui se trouvent hors du cercle et, comme nous l'avons vu, potentiellement *toutes* les personnes (qui

²¹⁴ Voir le commentaire de Karl à propos de cet exercice dans l'extrait n°1.

partagent ce principe d'amour) – et verticalement – en en appelant à des forces, de l'énergie qui dépassent l'individu et le temps, qui ré-enchantent le réel et relie l'instant présent à la dimension mystérieuse du monde. « L'énergie », terme générique permettant d'appréhender d'une part ce que dont tout un chacun est constitué, mais aussi ce qui constitue, d'autre part, les groupes, les étoiles, le temps, l'univers, le cosmos et le Tout, permet au membre d'appréhender le non-préhensible ; cette énergie qui relie, établit une connexion entre les hommes (« *lorsqu'on fait Dadirri, il y a un truc que je trouve [dans cette pratique] et que je ne trouve dans aucune autre méditation. C'est cette impression d'être connecté avec le reste du groupe. C'est comme si j'étais à la fois en moi et avec vous autres en même temps* »), les choses (« *Depuis le jour où mon père m'a raconté cette histoire, j'étais tout jeune, je me suis senti connecté à la culture aborigène* »), entre toutes les choses (« *Ce que je veux dire c'est que, en tant qu'Aborigène, on est connecté à tout le reste... et nous sommes tous ensemble* »), c'est le tiers qui permet de contourner la problématique de l'indicible. L'usage du mot fonctionne alors comme un mot de passe permettant de relier chaque chose à une autre. De par cet usage, les membres créent ainsi au sein du cercle une conception holistique du réel où tout est, d'une manière ou d'une autre, en connexion avec le reste. Partant, ils inscrivent le *Gamarada* dans la droite ligne de la cosmologie aborigène (Dean 1996, Poirier 2005, Glowczewski 1991) et donc, dans le jeu de langage de l'aboriginalité.

Durant la pratique de cet exercice, les membres sont invités à produire un effort d'imagination : comme le rappelle Karl, il s'agit de « *visualiser l'énergie, en provenance de notre for intérieur, grandir et atteindre la personne concernée* » ; il est crucial, en effet, de confirmer, en imagination, l'intention perlocutoire (voir Eraly 2000) du locuteur (« envoyer de l'énergie positive et de l'amour » à quelqu'un) et ainsi concourir à rendre cette dernière performative. Est donc attendue des membres une seule et même chose, que ces derniers soient locuteur ou auditeur : jouer le jeu du « comme si », afin de transcender la dimension hypothétique de l'exercice et permettre à celui-ci de bénéficier d'une charge de facticité. Pour réaliser cela, il faut produire un travail (*à partir*) de soi : il est important d'accepter les préceptes de la tâche, faire l'effort de recevoir ces derniers comme s'ils étaient confirmés par l'expérience ordinaire du monde (et donc faire comme si cela avait du sens d'envoyer son énergie à quelqu'un) ; il est nécessaire d'accepter le basculement dans l'étrange, l'invisible et l'imaginaire, et l'accepter d'autant plus qu'il faut considérer ce nouveau lieu d'arrivée comme réel et tangible. Le travail (*à partir*) de soi à fournir est donc celui d'une acceptation : celle du ré-enchantement du monde (voir Lallement & Winkin 2015 ; Susswein & Tasia, *à paraître*) ; celle d'une réhabilitation des forces invisibles – l'énergie – dans la causalité quotidienne de ce dernier ; c'est accepter l'existence de ces êtres qui jouent un rôle particulier dans notre vie ; bref, c'est accepter de vivre dans un monde où certaines expériences de nature extraordinaire, mais pourtant bien réelles, nous dépassent. Et ce travail-là, déjà bien entamé lors de l'exercice du *Dadirri*, est poursuivi et renforcé

– car rendu explicite – lors de cet exercice-ci. Or, en clôturant la séance sur un tel effort, les membres sont relâchés dans le monde, hors du cercle, avec une idée : celle selon laquelle avec suffisamment de travail (*de soi, sur soi, du soi*), on peut soigner tout un chacun ; celle selon laquelle avec suffisamment de travail, au fond, tout est possible.

4.4.11. *Le rangement et le départ*

Après les applaudissements de clôture, la séance est officiellement terminée. Les visages sont généralement détendus et la plupart du temps souriants. Les corps se lèvent des canapés, lentement ; ils s'étirent un peu. La bonne humeur est palpable et, à la différence de l'arrivée et de la mise en place, le silence n'est plus vraiment recherché. Des discussions légères entre les membres s'installent : c'est le moment d'en apprendre sur la famille de l'un ou de l'autre, sur sa vie, en l'abordant plus directement, plus personnellement, sans passer nécessairement par l'obligation d'être écouté de tous. Des discussions revenant sur ce qui a été dit au cours de la séance peuvent également apparaître entre certains membres (que l'on se souvienne, à cet égard, des quelques mots échangés entre l'enquêteur et Denis – à propos du partage de l'enquêteur – dans la scène introductive).

Durant l'instant de ces échanges plus libres et beaucoup moins encadrés, les membres s'activent à ranger. Cette tâche ne repose sur aucun protocole et son déroulement est complètement dépendant de la volonté, de la disponibilité et de la capacité des membres à s'auto-organiser. Il n'est alors pas rare de voir que – sans pour autant qu'aucune indication n'ait été émise par Karl ou un autre membre – les uns soufflent sur la bougie, remplissent le matériel disposé sur le drapeau dans la malle métallique prévue à cet effet, replient le drapeau soigneusement et le rangent, pendant que d'autres s'activent à aller rechercher la bannière du *Gamarada* disposée dans le hall d'entrée du RCC. D'autres encore s'affairent autour des caisses de nourriture : certains chargent leurs sac-à-dos de victuailles, d'autres accumulent les denrées dans leurs bras. La situation offrant la possibilité d'un commentaire au sujet de cette nourriture, il est commun de voir certains membres partager quelques réflexions autour de cette thématique : c'est le moment de blaguer sur la gourmandise de chacun, de rappeler le besoin de manger sainement. C'est également le moment de commenter l'abondance de nourriture, de se considérer comme chanceux car ayant accès à tant de choses. C'est encore l'occasion de faire preuve de courtoisie, de politesse, de don de soi en suggérant à l'un ou à l'autre de s'emparer du dernier morceau de gâteau ou de la seule « sucrerie » (*goodies*) disponible. Enfin, c'est le moment de faire preuve d'initiative en se chargeant de remonter le reste de nourriture jusque dans le hall d'accueil. Il faut alors remettre les caisses sur le diable ou le charriot, pousser ce dernier jusqu'à l'ascenseur, demander à l'hôte d'accueil du RCC où déposer cette nourriture – qui

est généralement redistribuée par le Centre le lendemain – et donc prendre le risque de devoir négocier avec ce dernier quoi faire des restes ainsi laissés. Il n'est en effet par rare que certains aliments, comme des pommes ou des cartons de laits, soient en fort excès, et que même après que tous les membres se soient allègrement servis, il en reste beaucoup ; ceci laissant alors l'hôte du RCC contrarié par tant d'items de la même sorte à devoir distribuer, à devoir liquider le lendemain.

Enfin, une fois que toutes ces tâches sont accomplies, on se sépare. Une dernière initiative consiste à prévenir l'hôte d'accueil du RCC du départ du groupe (afin que ce dernier puisse éteindre les lumières, les souffleries et verrouille les portes). Dehors, il fait nuit et, dedans, le Centre est vidé : le *Gamarada* se terminant à vingt heures, son activité est généralement la dernière de la journée pour le RCC qui, après le départ de tous les membres, ferme bien souvent ses portes. Il peut arriver que des discussions se poursuivent jusqu'au-devant de l'entrée du Centre, que certaines se poursuivent jusqu'à la séparation des individus, lorsque chacun rentre chez lui. Il se peut même que certaines se prolongent – comme cela est arrivé quelques fois à l'enquêteur – dans la rue, en marchant, jusqu'au domicile de l'un ou de l'autre. Parfois, les uns s'engouffrent dans la gare de Redfern pour reprendre le train les ramenant chez eux. Pour ceux qui ont des voitures, comme Karl ou Pete, c'est encore l'occasion de faire la démonstration d'une attitude de bienveillance et d'un esprit d'entraide en proposant à certains de les reconduire jusqu'à chez eux. Puis, le groupe complètement dissous, le *Gamarada* se termine pour de bon.

Cette séquence d'action, composée principalement de la phase de rangement, répond – comme en miroir – à la tâche de la mise en place. A l'instar de cette dernière, il s'agit pour les membres de laisser transparaître, au moyen d'un ensemble d'attitudes pratiques, un éthos. L'opération qui consiste à ranger les objets nécessite une rigueur de la part des membres : rien ni personne n'oblige à contribuer à l'effort collectif et s'en va ainsi celui qui le désire, laissant aux autres la responsabilité de la (non-)réalisation de la tâche. Aider à ranger, dans le contexte du *Gamarada*, c'est donc démontrer que l'on accorde de l'importance aux autres ; que l'on considère comme sien le problème collectif ; c'est plus encore chercher à « se construire dans le regard des autres » et tenter ainsi de viser « le meilleur de soi-même ». Mais pour ce faire, il est requis d'avoir *correctement* incorporé les préceptes du programme ; il faut être parvenu à saisir les contours de l'attitude *juste* à manifester dans ce genre de cas. En somme, on doit être capable de faire la démonstration d'une certaine éthique apprise au sein du cercle. Malgré sa clôture, donc, la séance continue. Assurément, comme nous venons de le voir, en acceptant les principes épistémiques qui sous-tendent l'exercice d'énergie, les membres ont franchi une frontière. Dès lors, ils ont étendu le *Gamarada* au-delà de lui-même ; le monde entier est maintenant le lieu où l'action du développement de soi-même peut

s'effectuer. Par conséquent, lorsque le *Gamarada* est terminé, les schèmes d'actions à l'origine des pratiques qui s'exercent en son sein, sont toujours d'actualité et continuent à être actualisées : on n'arrête pas là le travail *de soi, sur soi et du soi* ; on tend plutôt à le poursuivre, à l'entretenir, hors du cercle.

Ranger devient, à cet égard, une opportunité de faire la démonstration d'une telle conscience, d'une telle éthique. Ce seront donc les membres les plus réguliers – Claire, Pete, Vernon, Henry et Denis –, qui s'activeront les premiers. Karl, quant à lui, laissera faire ; sans doute conscient qu'une telle opération a son importance pour la survivance du programme. La tâche qui consiste à aller récupérer la bannière dans le hall d'accueil sera, la plupart du temps, effectuée par un de ces membres réguliers. Cela car, l'air de rien, cette tâche nécessite un stock de connaissance conséquent : il est nécessaire de savoir que cette bannière existe et qu'il faut la démonter ; cela demande également de savoir où elle se trouve, comment la démonter et où la rapporter. Se charger de l'affaire spontanément n'est donc pas anodin et dit des choses sur l'état de connaissance du membre qui la prend en main. Il en va de même pour la gestion des restes de nourriture : on est forcé d'être au courant que ces derniers doivent être rapportés dans le hall d'accueil ; il est important de savoir qu'un diable ou un charriot a été mis à disposition par le Centre pour transporter cette nourriture, qu'*in fine*, c'est au membre du personnel du RCC de s'en occuper.

Même si l'atmosphère est bien plus légère que lors de la mise en place, les enjeux de cette séquence d'action-ci sont bien les mêmes. L'activité de ranger – auto-organisée et reposant uniquement sur les dispositions des membres – vient confirmer, par sa réalisation, tout ce qui a été dit, entendu et vécu au sein du cercle ; « (dé)bouclant la boucle » du programme, elle permet à ce dernier de se donner l'occasion d'exister *pratiquement* en dehors de son sein : on peut alors observer et montrer aux autres ainsi qu'à soi-même certains comportements acquis au cours des séances précédentes ; on peut faire *vivre* « l'Esprit du *Gamarada* » en dehors de son espace d'émergence. En effectuant cela, on rend réelle la pertinence des principes du programme dans la vie quotidienne ; on justifie et on rend légitime le fait de participer à la séance du lundi soir, car on rend concrètes les leçons de vie qui y sont générées et incorporées.

De même, on fait transparaître de manière ostensible le fait qu'un lien affectif unis les uns aux autres, lorsqu'on discute, lorsque l'on papote à la fin de la séance, ou lorsqu'on propose aux uns ou aux autres de les raccompagner chez eux. N'oublions pas que, pour certains membres, le *Gamarada* est qualifié de « seconde famille » et, qu'en tant que telle, les uns se doivent d'être unis aux autres par quelque chose de plus fort que le simple cadre interactionnel posé par le programme.

Le départ est l'occasion de rendre ce principe vivant : pragmatiquement, plus loin ira la discussion (dans le temps, dans l'espace et dans la profondeur de son contenu), plus fort apparaîtra le lien qui unit les membres les uns aux autres. D'où l'enjeu de s'éterniser quelque peu devant les portes fermées du RCC ; d'où l'importance de marcher jusqu'à la gare avec l'un ou l'autre ; d'où le fait de proposer de déposer les uns ou les autres directement chez eux.

Ces activités permettent encore de faire le lien avec la prochaine arrivée, la prochaine séance. Ceux pour qui la dernière séance réalisée fut la première vécue de l'intérieur, voir ainsi les uns et les autres s'activer d'eux-mêmes, c'est l'opportunité de comprendre qu'il faudra, la prochaine fois, agir de la sorte en amont de la séance. C'est également une dernière opportunité de saisir, par la compréhension du fonctionnement pratique du groupe, quels sont les principes qui le sous-tendent et donc, quelque part, ce qu'est le *Gamarada* et ce que l'on vient y faire.

4.4.12. *Les séquences transversales : le rire, les silences, les applaudissements et les transitions d'une tâche à l'autre*

Nous voici arrivés à la fin de la description du dispositif. En suivant chronologiquement les étapes, les tâches ou les exercices qui en composent la structure, nous avons cherché à rendre compte, de manière la plus explicite et exhaustive possible, le fonctionnement interne du programme ; nous avons voulu comprendre la logique de son déroulement ainsi que les logiques qui le sous-tendent ; nous avons encore tenté de saisir les effets pragmatiques attendus d'une telle structure sur les membres. Force-nous est d'admettre, cependant, qu'en procédant de la sorte, nous avons omis plusieurs points importants composant également le dispositif. Ces points, ce sont les non-points justement ; ce sont les creux, les petits riens, les moments apparemment sans importance qui, dans le flux de l'action, pourraient apparaître comme insignifiants. Pourtant, il n'en est rien : ces creux, ce sont toutes les chevilles qui, unissant une activité à une autre, une prise de parole à une autre, permettent au dispositif de garantir sa fluidité en stabilisant ses transitions internes ; ce sont tous ces détails qui ne peuvent être rangés *stricto sensu* dans aucune des activités jusqu'ici répertoriées et qui toutefois *portent* l'interaction, disent quelque chose du sens de ces dernières ; ils disent beaucoup sur ce qui se passe au sein du cercle. Voilà pourquoi nous voulons maintenant nous pencher sur leur analyse.

On limitera notre analyse de ces éléments transversaux à quatre d'entre eux²¹⁵ : les rires, les silences et les applaudissements ayant cours tout au long d'une séance, ainsi que la façon dont sont

²¹⁵ La liste de ces petits riens étant pratiquement infinie, il a fallu à l'enquêteur trancher quelque peu arbitrairement dans cette liste afin de nous donner la chance de pouvoir analyser quelques-uns de ces éléments. Cette sélection, bien qu'arbitraire, ne l'est pourtant pas totalement : ce que les éléments ainsi sélectionnés révèlent du fonctionnement

négociées les transitions d'une tâche à l'autre, d'un exercice à l'autre. Commençons, justement, par l'analyse de ces dernières.

4.4.12.1. Les transitions d'une tâche à l'autre

Au cours d'une séance, les exercices s'enchaînent. La façon de procéder pour passer de l'un à l'autre est souvent la même : la transition est négociée dans l'interaction verbale au court d'un bref échange entre les membres. D'abord, un membre prend la parole et ouvre la discussion en suggérant de passer à l'exercice suivant. Cette prise de parole a un double effet pragmatique : elle permet à la fois de clôturer définitivement la tâche précédente et à la fois d'engager une transition vers la nouvelle. A partir de là, deux voies sont généralement privilégiées : soit le membre – si ce dernier est Karl – impose son choix au reste du groupe en ramassant la fiche-outil, par exemple, et en demandant à l'un ou à l'autre s'il veut bien procéder à la suite ; soit le membre demande aux autres membres ce qu'ils préféreraient faire ensuite. S'ensuit alors une brève discussion entre les membres au cours de laquelle est décidée l'objet de l'activité suivante. Le choix final est habituellement tranché par le membre ayant pris initialement la parole. Mais, pour illustrer notre propos, voyons plutôt l'extrait suivant.

Extrait du carnet de terrain n°18 (Redfern, Gamarada, Séance du 15 août 2016)

Aujourd'hui, l'ambiance est lourde. Il faut dire que la présence de Sara et Nate, deux jeunes Aborigènes qui viennent tout juste de se faire retirer la garde de leur enfant de 4 mois, influence grandement l'atmosphère au sein du cercle. Parce que ces deux-là sont nouveau Karl ne va pas hésiter à expliciter au maximum le but et les consignes du programmes de même que son déroulement. Il commence par expliquer les raisons qui font qu'on essaye de commencer à l'heure.

- Karl : *Cela aide les gens qui manquent de structure à en obtenir un peu, vous voyez... Donc, ce programme... Eh ben, je vais juste vous en faire un bref résumé [de son principe] et puis je le laisserai opérer sa magie (do its magic) [il sourit]. Hum... Donc c'est un programme de soin collectif. [...] En plus d'une recherche de connexion avec notre culture, la partie thérapeutique du programme c'est de commencer un processus de transformation [de soi-même] au travers de changements positifs. On fait de notre mieux pour surpasser tous les obstacles ou les difficultés que l'on rencontre. [...] On s'appuie sur notre sagesse culturelle indigène, le Dadirri. [Grâce à cela], on s'occupe du nœud central de nos problèmes... Cela sécurise les gens, d'une manière douce et intense à la fois. Quoi d'autre ? Hum... Après avoir rappelé que les téléphones sont interdits [à l'intérieur du cercle], où sont les toilettes et les sorties de secours, comme l'a fait Vernon il y a quelques instants, on*

interne du Gamarada est particulièrement intéressant pour la suite. C'est en se basant, de manière anticipée, sur ces résultats d'analyses que l'enquêteur a fait son choix.

commence toujours [le programme] avec le protocole culturel d'Accueil sur le Territoire (WC/ATO). [...] Ici, sur le sol, on trouve le texte [il se baisse et ramasse la fiche-outil] et je voudrais bien savoir si... si Nate, si tu pouvais nous lire ce petit paragraphe. Cela ne t'embête pas de faire cela, alors que c'est ton tout premier soir [au Gamarada] ? [Nate accepte en hochant de la tête]. Tu veux bien te lever, s'il te plaît, car c'est toujours ainsi que l'on fait.

[...]

Nous sommes plus loin dans la soirée. Après un long silence, Karl reprend la parole.

- Karl : *Que devrions-nous faire ensuite ? Seth [se tournant vers lui], tu as une idée ?*
- Seth : *Hum... les partages ?*
- Karl : *On pourrait... Pete [Se tournant vers lui], tu as une idée ?*
- Pete : *Oui, je pense qu'on pourrait faire les partages ou bien le Daddirri...*
- Karl : *Qu'en penses-tu, Eddie [Se tournant vers moi] ?*
- Moi : *Daddirri ?*
- Karl : *Ouais ?*
- Moi : *Oui, c'est relaxant...*
- Karl : *Et si on laissait Eddie décider ce soir [il se tourne vers le reste du groupe, un petit sourire au coin de la bouche]? Généralement, il s'assied juste là, parmi nous, en restant discret et en prenant tout à l'intérieur de lui (taking everything in). Que dirais-tu de nous le [Daddirri] lire, ce soir ?*
- Moi : *Oh, mec... Je sais pas si je ferais un bon boulot, tu sais...*
- Karl : *Ah bon ?*
- Moi : *J'aime bien quand c'est Claire qui le fait.*
- Karl : *D'accord... Claire [se tournant vers elle], tu veux bien le faire ?*
- Claire : *[Ravie] Bien sûr !*

Comme le montre cet extrait, l'opération est assez naturelle : un membre – ici, Karl – réalise la première transition au moyen d'une explication de celle-ci. Alors qu'il est en train d'expliquer le déroulement des opérations à venir, il se penche vers le sol et ramasse la fiche-outil du WC/ATO et, dans la foulée, propose à Nate de se charger de la tâche. Celui-ci acceptant, le mouvement, passant d'un instant spécifique à un autre, est résolu. Dans la seconde moitié de l'extrait, c'est à nouveau Karl qui brise le silence et entame la transition en posant la question « *que devrions-nous faire ensuite ?* ». Mais ici, Karl ne se contente pas juste d'ouvrir un nouvel espace de transition, d'un même geste, il l'effectue puisqu'il interpelle directement Seth en suggérant à ce dernier de répondre à la question posée. La discussion se poursuit alors, toujours en revenant à et en passant par Karl, jusqu'à ce qu'une décision au consensus soit prise (« *d'accord* »).

De cette analyse peuvent être extraites deux choses importantes : d'une part, l'apparition de moments de transition jusque-là ignorés et d'autre part, le rôle joué par Karl pour fluidifier l'émergence, le déroulement et la conclusion de ceux-ci.

Ces moments de transition, ne font pas partie des exercices proprement dits ; ils ne font pas non plus partie de ce que nous avons qualifié plus haut de discussions libres ; enfin, ils ne sont pas non plus du ressort de la mise en place d'un espace potentiel ; bref, ils sont autre chose. Ces instants, pourrait-on dire, sont procéduraux, « phatiques » (Malinowski 1936) : ils sont destinés à permettre à l'échange verbal de se maintenir tout en opérant un changement de cadre de référence pour l'action à venir. Ils ne paraissent destinés qu'à une fin purement pratique : celle-là même qui consiste à passer d'un exercice à un autre, afin que la séance puisse se dérouler conformément à sa structure théorique. Mais, à y regarder de plus près, ceux-ci sont bien plus que cela : ils sont *une part entière et à part entière des éléments du programme*. Que l'on relise les descriptions des diverses tâches exécutées au sein du groupe, tout du long de la séance, pour se rendre compte d'une chose : au *Gamarada*, on passe beaucoup de temps à parler du *Gamarada* ; on y parle beaucoup du principe même du programme ; on explicite ce dernier (comme c'est le cas, par exemple, dans l'extrait ci-dessus, n°18), on prend du temps pour rappeler et pour expliquer les règles et les metarègles (qui, *a priori*, ne sont censées que structurer les interactions à venir) ; bref, on discute énormément du comment et du pourquoi du programme et du groupe. Lorsqu'on parle et qu'on écoute – activité principale au sein du cercle – on passe ainsi beaucoup de temps à parler du *Gamarada* et à écouter ce que les autres ont à en dire ; on rappelle combien ce programme est magique (voir dans l'extrait ci-dessus, n°18), combien il est thérapeutique, combien il est culturellement enraciné, combien le *Dadirri* est un cadeau, etc. Et cela, de participer au fonctionnement du processus lui-même : c'est notamment grâce à ces discussions que les membres vont apprendre à accepter et incorporer les principes du programme ; c'est dans ces instants qu'ils vont se familiariser avec ces derniers, apprendre à en reconnaître les caractéristiques susmentionnées ; c'est notamment via ces moments de transitions que va à la fois se laisser découvrir le *sens* du *Gamarada* – sens que le membre va devoir apprendre à faire sien –, et à la fois se renforcer l'évidence de ce sens. Souvenons-nous de ce que disait Melchior à propos du processus consistant à rendre réel un objet : « plus on le nomme souvent, plus il existera » (1998 : 329). D'une manière toute similaire, Bruno Latour et Steve Woolgar affirment que pour qu'un objet – un fait scientifique – obtienne plus de poids et gagne ainsi en facticité, il faut que plusieurs énoncés le concernant se croisent, se recoupent et se chevauchent (Latour & Woolgar 2013 : 84). Ces moments de transition, nombreux au cours d'une séance, procurent donc l'occasion aux membres de *croiser* les conceptions, de *répéter* constamment le

pourquoi et le comment du fonctionnement du groupe, et participent ainsi pleinement à la construction du sens de ses objets et de ses enjeux.

Le plus souvent, c'est Karl qui aide à rendre ces moments aussi fluides, aussi naturels. Pour ce faire, ce dernier s'empare de la parole d'une manière relativement autoritaire ; il assume, le temps d'un instant, son rôle de *leader*, celui derrière lequel les autres vont se ranger. Aussi, ce sera à lui de briser le silence suivant la fin d'un exercice²¹⁶ ; ce sera également à lui d'initialiser le moment de transition en démarrant le processus et en alimentant ce dernier par certaines propositions. C'est lui, pourrait-on dire, qui fige le cadre succinct des interactions à venir en en délimitant les règles et le contenu. Les autres membres n'auront plus alors qu'à suivre le courant de la discussion, en s'intégrant à cette dernière.

Lorsque Karl est absent, c'est un autre membre du groupe qui se charge de reprendre à son compte ce rôle de *leader*. Ce membre, ce n'est jamais le premier venu ; c'est toujours un membre régulier (comme Claire, Pete ou Vernon), familiarisé avec le processus, qui s'en charge. L'assignation de ce rôle se fait de manière implicite. Cela car, théoriquement, au *Gamarada*, il n'y a pas de leader. Ce trait, le témoignage de Denis au cours de l'extrait n°12, nous l'avait suggéré (« *Cela permet de ne donner à personne en particulier une autorité ou un pouvoir sur les autres* » ; « *Cela permet de donner le pouvoir au groupe* »). Mais la chose est formellement abordée et énoncée par Karl en cette séance du 15 août 2016,

- Karl : *Normalement, ce qui fait la spécialité de ce programme, c'est aussi que personne n'est en charge [de celui-ci]. Personne n'en est le leader.*

Pourtant, force nous est de constater qu'en pratique, la réalité est toute autre : non seulement un rôle de *leader* existe bel et bien, mais en plus, ce rôle est crucial pour le bon fonctionnement du programme : il garantit la fluidité de la structure tout en permettant aux moments de transition d'insister sur les enjeux du programme. Souvenons-nous, à cet égard, de la friction entre Claire et Henry lors du *Dadirri* (extrait n°16) : c'était justement parce que l'assignation de ce rôle restait, à ce niveau de la séance, flottante qu'une telle friction avait pu émerger et que l'ensemble de la séance fut compromise.

4.4.12.2. Les rires, les silences et les applaudissements

La réalisation de ces transitions dépend également de trois autres phénomènes ayant cours durant la séance : les rires, les silences et les applaudissements. Ces derniers, relativement communs – voire

²¹⁶ Voir ci-après, point 6.4.1.

banals – se manifestent tout au long d’une séance du *Gamarada*. Malgré cette banalité, ces trois phénomènes sont pourtant primordiaux : d’abord car, en propre, ils ont pour fonction pragmatique de signifier quelque chose pour les membres ; ensuite car, généralement localisés durant ces moments de transitions, ils participent activement au succès d’une structure fluide.

Commençons par rappeler une évidence, mise en exergue par Paul Watzlawick et ses collègues, lorsqu’on s’intéresse à la communication humaine : « on ne peut pas *ne pas* communiquer » (Watzlawick & Al. 2014 : 46). Ainsi, au cours d’une conversation, tout signal émis de part et d’autre du canal communicationnel est potentiellement signifiant. Rires, silences et applaudissements n’échappent pas à la règle. En effet, comme le précise Thomas Bruneau à propos du silence interactionnel, « le système entier du langage parlé s’écroulerait si l’homme était incapable à la fois d’enregistrer et de créer des séquences de signes constitués en unités silence/son/silence. En d’autres termes, les signes du langage prennent une signification de par leur interdépendance avec les silences obligatoires » (1973 : 5). Aussi, silences et gestes du corps (comme les rires et les applaudissements) sont-ils tout aussi importants que la parole, que le *dire*, dans une conversation. Cela, nous l’avons noté, dès le début de notre enquête, lorsqu’on avait remarqué l’importance *a priori* du binôme parole-écoute au sein du cercle. Et ce constat, nous avons continué à le prendre en compte dans les descriptions précédentes : nous n’avons eu cesse d’insister sur les corps, sur leurs postures et sur leurs gestes, sur les visages et sur leurs moues, afin de donner à voir ce que les membres cherchaient, en agissant de la sorte, à montrer ; à montrer aux autres membres, à montrer à eux-mêmes aussi. Participant de plein droit à la production de sens de ce qui se joue à l’intérieur du cercle, ces éléments sont signifiants pour tout le monde : d’une part, ils permettent de dire des choses aux autres et, d’autre part, ils permettent d’incarner une posture signifiante pour l’individu lui-même. Plus concrètement, lorsque, au sein du cercle, on écoute un interlocuteur en train de parler, même en se taisant, en lui laissant l’espace de parole – conformément aux règles qui structurent les interactions du *Gamarada* –, on peut lui *communiquer* quelque chose par nos gestes, nos mouvements du visage, nos regards et nos postures corporelles (Goffman 1996, 1998, 2007). Ainsi, discute-t-on avec lui de manière *active* ; on lui fait savoir des choses. Ces choses sont importantes puisqu’elles transmettent l’idée (générale) que l’on écoute bien ce que nous dit le locuteur. On cherche également à exprimer l’idée qu’on le comprend, que l’on valide son propos, qu’on le reconnaît en tant qu’humain doué de toutes les qualités (affectives, cognitives, etc.) qui lui sont propres. Par conséquent, en agissant de la sorte, on cherche bien à produire un effet perlocutoire particulier : celui qui consiste à dire que l’on est ensemble, que l’on forme un groupe. Mais cela, on se le dit également à soi-même et ce, par les mêmes voies. En effet, en tant qu’auditeur, lorsqu’on cherche à produire une posture (silencieuse) d’écoute empathique – comme

c'est généralement le cas au sein du groupe lorsque l'un ou l'autre s'exprime –, on ne fait pas qu'envoyer un signal à l'autre. On s'envoie également un signal à soi-même ; on *incarne* cette posture, on la fait *vivre* et, par-là, on la rend *existante*. Par conséquent, quelles que soient nos intentions initiales et nos motivations intimes, lorsqu'on écoute de la sorte, on participe à la construction du sérieux du principe de la parole-écoute.

Plus précisément, lorsque l'on se tient silencieux après un commentaire intime ou chargé d'affect, on collabore à appesantir ce commentaire d'une telle charge : on signifie à l'autre que son commentaire pèse et que donc, un silence – signifiant à la fois le respect et le besoin d'assimilation de ce qui vient d'être dit – est de rigueur. Comme le précise toujours Bruneau, « les paroles, lorsqu'elles sont ponctuées de longs silences, portent plus. [...] L'on se sert du silence pour marquer un certain respect » (1973 : 12-13) ; on marque le coup, on fait la démonstration d'un besoin de digestion du propos qui vise à confirmer à l'autre que celui-ci est bien tout ce qu'il y a de plus sérieux. En agissant de la sorte, on effectue encore autre chose : on transmet l'idée d'une intimité sécurisée – validant ainsi les commentaires des uns et des autres sur la qualité de « *safe place* » du cercle. De fait, savoir être silencieux au milieu des autres peut être interprété, ici comme ailleurs, comme le signe d'une intimité importante, comme l'indice d'un lien tacite unissant profondément les uns aux autres sans nécessité de devoir l'affirmer, le rappeler aux moyens des mots (voir Bruneau 1973 ; Jensen 1973).

Le rire, pourrait-on dire, complète, parachève cette visée pragmatique que le silence permet d'opérer ; il confirme – en laissant voir et en démontrant par l'acte qui le constitue – l'existence d'une telle intimité. Pour pouvoir rire *de* et *avec* quelqu'un, et que ce rire ne signifie ni la moquerie ni le rabaissement de l'autre, mais bien le fait que nous-sommes-tous-ensemble-dans-l'intimité, il est nécessaire que ce rire soit subtilement pondéré. Son objet, sa durée, son intensité et sa localisation dans l'interaction verbale ne doivent laisser aucun doute possible quant à son interprétation. De par le contexte qu'est le *Gamarada* et au sein duquel se déroulent ses interactions, le rire ne saurait pas vouloir dire autre chose (à moins, bien sûr, d'un acte de volonté délibéré visant à saboter le programme et le déroulement de la séance²¹⁷) ; même un rire considéré comme à la limite de la moquerie ne pourrait être estimé que comme une maladresse de la part de l'interlocuteur à la source d'un tel acte. Par conséquent, alors que c'est bien le cadre qui *cause*, qui oblige la signification du silence et du rire à être telle – sans quoi, la structure du programme, trop vulnérable au dérapage interactionnel, risquerait d'être, à tout moment, potentiellement compromise et

²¹⁷ Cela ne fut jamais observé par l'enquêteur au cours de ses 10 mois et demi de terrain.

pourrait donc de s'effondrer avant la fin de la séance –, pour les membres, ces silences et ces rires sont, au contraire, des *indices*, des signifiants actifs d'une certaine intimité et d'un *safe space*.

Et de même pour les applaudissements ayant cours au sein du cercle : ces derniers ont clairement pour objectif de signifier l'encouragement, le support, ainsi que la reconnaissance de l'effort produit par l'autre (le locuteur venant de s'exprimer). En ce sens, ils fonctionnent à nouveau aux yeux des membres comme des indices d'une certaine émulation collective, d'un certain « Esprit du *Gamarada* ». Pourtant, ces derniers font eux aussi strictement partie de la structure du programme ; ils sont, pour le dire autrement, une habitude dans le protocole. Ils se produisent toujours de la même manière et ne surviennent qu'après l'intervention d'un membre : après l'exécution de la tâche du *housekeeping* ou celle du WC/ATO, après une présentation, un partage, une description de règle et enfin, à la toute fin de la séance ; ils ne surviennent jamais après le *Dadirri* ou après la prise de parole des *reflections*. Et pour cause, ces deux derniers exercices, nous l'avons vu, transgressent les règles préétablies par le programme ; ils ne participent pas exactement du même cadre interactionnel. Il serait donc, par conséquent, fort mal venu de couper la *discussion* que constitue l'exercice des *reflections* ou d'interrompre la concentration que nécessite la pratique du *Dadirri* par des applaudissements. *A contrario*, cette interdiction tacite vient bel et bien confirmer la nature de ces derniers pour le reste du temps : les applaudissements, en tant que signal habituel propre à la structure du programme, sont bien des conséquences de cette structure. Et c'est en tant que telles qu'ils fonctionnent et apparaissent, pour les membres, comme des indices d'une certaine atmosphère affective.

Ces mouvements – occasionnés ponctuellement par les rires, les silences et les applaudissements – fonctionnent ainsi comme une espèce de « trucage » ; trucage généré par le contexte qu'est le *Gamarada*, et qui contribue pleinement au processus d'acceptation du programme par les membres. Sortes de prophéties auto-réalisatrices (voir Merton 1948), ces éléments concourent à l'émergence d'un renforcement positif de l'adhésion des membres au cadre d'expérience dans lequel ces derniers sont plongés : lors du déroulement de la séance, plus le temps passera, plus des indices de « l'Esprit du *Gamarada* » se mettront à apparaître (conformément à ce que l'on vient de dire) ; et plus ces indices se multiplieront, plus le programme remportera l'adhésion de ses membres puisque il apparaîtra aux yeux de ces derniers comme apte à remplir ses promesses (de « *safe space* », notamment) ; ils contribuent à donner l'impression aux membres de participer à un instant éminemment particulier, spécial, extraordinaire. En outre, et de par leurs moments d'émergence, ces trois ensembles d'éléments que sont les rires, les silences et les applaudissements, aident à fluidifier la structure en jouant les connecteurs logiques, les signaux de moments de transition à

venir. Assurément, la fonction principale de ces derniers est de signaler aux membres la fin de quelque chose (un commentaire, un partage, une prise de parole, etc.) et le début d'autre chose (un nouvel exercice, la fin de la séance, etc.). Par conséquent, en rendant ces moments de transitions détectables et constants dans leurs formes d'apparition et de manifestation, ils participent à rendre le programme fluide ; cette fluidité apparaît alors comme la norme et donc, est vécue sous le signe de la normalité. Ainsi, ces moments *a priori* flottant dans l'interaction quotidienne non-cadrée (ou, du moins, moins cadrée, moins codifiée), potentiellement problématiques (voir Goffman 1998), ne se contentent pas d'apparaître au sein du cercle comme normaux et donc non-problématique ; ils deviennent carrément des instants (parmi d'autres) où se détectent la « magie » du *Gamarada*, « l'Esprit » de ce dernier, puisqu'ils fonctionnent également – comme nous venons de le voir – comme les indices de cela.

Ces moments de transitions, donc, sont cruciaux : en étant à part entière des éléments de la structure, ils concourent pleinement aux effets que celle-ci génère sur les membres et leurs interactions. En cela, ils contribuent au processus plus global qui consiste à rendre le *Gamarada* sensé pour ses membres et à préparer ces derniers à trouver, au sein du cercle, toujours plus de sens.

5. Le collectif : description de certaines caractéristiques du groupe

Le travail de description du dispositif qu'est le *Gamarada* maintenant terminé, il nous faut revenir plus en avant sur certains détails de son collectif. C'est seulement à la lumière d'une telle analyse que l'importance de la description précédemment proposée pourra révéler sa richesse, sa densité. Au fond, des caractéristiques du groupe mis en place au sein de ce dispositif, nous ne savons toujours pas grand-chose. Or, cela, nous le savons, c'est lui qui anime la structure du *Gamarada* ; c'est lui qui lui offre certaines particularités structurelles et fonctionnelles. Ce chapitre se propose donc de poursuivre l'analyse effectuée dans le chapitre précédent en interrogeant plus précisément les modalités et les caractéristiques du groupe en tant que collectif. Nous procéderons en deux temps : nous reviendrons d'abord sur une séance s'étant particulièrement mal passée ; nous tenterons ensuite de saisir le groupe en dehors du RCC. Cette stratégie aura ainsi pour ambition de capter et délimiter les attributs de ce collectif qu'est le *Gamarada*. Ce chapitre-ci effectue donc la transition entre le chapitre précédent (Chapitre IV) et le suivant (Chapitre VI).

5.1. *Le groupe toujours en train de se (re)faire et ce que cela nous apprend sur le dispositif*

Nous venons de voir comment, avec une structure bien en place – à la fois auto-générée par le comportement des membres et subie par ces derniers –, « l'Esprit du *Gamarada* » pouvait advenir au cours de la séance ; comment la « magie » du dispositif trouvait son origine dans le développement même de son processus²¹⁸. Un tel constat soulève évidemment plusieurs questions quant à cette structure : quand est-il de sa solidité et de sa fluidité d'agencement ? Doit-on la considérer comme suffisamment robuste pour fonctionner – c'est-à-dire, parvenir à enchanter les membres – quelles que soient les conditions réelles de son établissement ? Supposer une réponse affirmative à cette dernière question, ce serait faire fi de tout ce que l'on vient de dire et plus encore ; ce serait nier, notamment, les avancées de la socio-anthropologie du quotidien, et plus particulièrement celles de l'ethnométhodologie sur ces questions. Comme nous le rappellent Michel Barthélémy et Louis Quéré dans leur présentation des *Recherches en ethnométhodologie* de Harold Garfinkel, « l'activité la plus routinière, anodine, familière qui soit, n'est jamais “donnée” à l'avance, n'est jamais une copie conforme, ni une reproduction mécanique, d'un modèle plus ou moins formalisé [...]. Elle est toujours une production réalisée à nouveaux frais, dans des circonstances toujours singulières [...] » (cité dans Garfinkel 2007 : 12). Le *Gamarada* n'échappe pas à ce

²¹⁸ Voir, notamment, **Fig I** au point 5.2.5.

constat : chaque séance est toujours à refaire. Ce trait étant d'autant plus accentué que la structure flexible du programme tend à rendre la composition du collectif toujours distincte.

Afin de chercher à rendre compte de ce qui nous préoccupe ici – à savoir, le collectif et l'étude des éléments permettant à la structure de fonctionner et de reproduire, chaque semaine, sa magie –, une séance en particulier nous semble intéressante. Celle-ci, singulière, prend place dans des circonstances qui, même pour un programme aussi flexible que le *Gamarada*, peuvent être qualifiées d'exceptionnelles de par les éléments qui la composent : l'absence de Karl, l'absence du matériel et des fiches-outils, la présence d'enfants quelque peu turbulents et – surtout – la présence d'un nouveau venu, clairement sous l'emprise de l'alcool, ne respectant pas les règles de bonne conduite édictées par le programme.

Le pari de l'analyse qui va suivre est qu'en extrapolant, via le compte-rendu de cette séance singulière du 12/09/2016, certains éléments circonstanciels de celle-ci (dûs, ce jour-là, à une diversité de raisons contingentes), on pourra, par effet de contraste, faire ressortir les détails constitutifs participant à l'élaboration et la réussite de la production et du maintien d'une « bonne » séance. Autrement dit, en nous intéressant aux éléments (présents ou manquants) provoquant l'échec (ou le quasi-échec) de cette séance en particulier, on pourra décemment espérer parvenir à pouvoir dire quelque chose sur ces mêmes éléments lorsque ceux-ci fonctionnent – c'est-à-dire remplissent le rôle qui est attendu d'eux et qui participent à générer « l'Esprit du *Gamarada* » – dans toutes les autres séances, ainsi que sur le collectif qui compose le *Gamarada*. Mais voyons plutôt, dans l'extrait qui suit, comment s'est déroulée cette séance si spéciale.

Extrait du carnet de terrain n°19 (Redfern, *Gamarada*, Séance du 12 septembre 2016)

J'arrive au RCC un peu en avance. Je croise Vernon, Pete et Jim à l'entrée. Nous récupérons la nourriture délivrée par *OzHarvest*. Jim décide, pour des raisons qui m'échappent, de ne pas nous suivre et de s'en aller ; à croire qu'il pressent la direction que va prendre la séance...

Dans la salle, on tourne un peu en rond. Vernon cherche la caisse à matériel mais ne la trouve pas. Je me mets alors à chercher avec lui. Après dix minutes de recherches infructueuses, il nous faut admettre notre défaite ; il faudra se passer du matériel. J'apprends de Pete que Karl ne viendra pas ; apparemment, ce dernier est retenu par une réunion importante. Il l'aurait cependant prévenu de la venue possible de nouveaux. Pete s'en réjouit ; moi aussi.

On finit par s'asseoir dans les fauteuils. Henry arrive. La séance se dirige vers ce genre de réunion en petit comité qui sont parfois bien intéressantes aussi. On attend cependant l'heure avant de commencer en discutant des problèmes que rencontrent les enfants d'Henry.

La séance débute. D'abord, le *Welcome to Country* (par Vernon), ensuite le *Housekeeping* (par Henry), etc. Au moment de l'exercice des présentations de soi, alors que c'est mon tour, Claire, sa cousine (Lisa) et les enfants de cette dernière (une fille de 11 ans et un garçon de 9) arrivent. Je suis interrompu. Les enfants s'installent après avoir picoré un peu dans la nourriture. Je propose de recommencer, alors que Claire tente de fédérer les siens autour d'elle, rappelant à l'ordre les enfants qui, déjà, sont très agités. Je recommence et explique ce que l'on fait.

Le tour continue. Arrivé à Claire, cette dernière explique le pourquoi de la présence de son neveu et de sa nièce parmi nous. Cette dernière serait possédée par une sorte de démon (ce que confirme sa mère) que seule Claire parviendrait à tenir en respect. Le but de la venue de la petite famille est donc de trouver du réconfort et de l'espoir de guérison dans le savoir et la sagesse traditionnelles ; chose, dit-elle, que l'on peut trouver ici, au sein du cercle. Je suis un peu surpris par les propos de Claire mais ne le montre pas ; je tente de rester le plus neutre possible.

Claire, Pete et Lisa essayent ensuite de faire se présenter les enfants. C'est périlleux ; ils sont gênés. Le gamin l'est un peu moins. Pendant ce temps-là, Denis arrive.

Ce dernier a le visage fermé et paraît préoccupé par quelque chose. Il se présente et nous informe que son docteur vient de lui annoncer qu'il n'en n'aurait sans doute plus pour dix ans à vivre. L'information jette un froid dans l'assemblée mais n'interrompt pas pour autant la ronde des présentations. C'est au tour de Vernon. Puis au tour de Pete. Le groupe se consulte pour la suite des événements : partages, *Dadirri* puis *reflections*.

Henry ouvre les partages ; puis c'est au tour de Lisa. Ensuite, pendant le tour de Claire, un homme entre dans la pièce, interrompant cette dernière. Il est de toute évidence perdu et éméché. Il s'assied à côté d'Henry en marmonnant des sons inaudibles. Il sort un papier de son sac. Il explique qu'il cherche Karl. Il s'appelle Mike. L'ambiance change. Une certaine tension s'installe. Il croyait que c'était un « *men's group* », parvient-il à nous faire comprendre. Henry s'empare alors du *leadership* – resté, jusque-là, non désigné – et tente d'expliquer un peu au nouveau venu ce qui se passe et où on en est dans le protocole. Tout le monde se regarde, un petit sourire de gêne au coin des lèvres (moi y compris) ; la séance – déjà fort bancal – est maintenant dangereusement compromise. Henry continue de chercher à canaliser le nouveau venu en lui posant des questions tendant à

éclaircir sa présence parmi nous. Il lui redemande ce qu'il fait là. Mike se répète : il est là pour voir Karl. Denis et Pete tentent d'aider Henry dans ses explications. Mike explique alors qu'il cherche un conseiller en gestion de l'arrêt de prise de drogue (*drug counsellor*) car le sien vient de mourir. Claire en profite pour lui dire que si quelqu'un est sous influence ici, il doit partir car ce n'est pas autorisé dans ce « cercle thérapeutique » (*medecine circle*). Il jure et nie complètement la remarque de Claire. Henry tente alors de lui expliquer qu'il y a des petits ici, qu'il faut faire attention à son langage (ces derniers semblent amusés par la présence de Mike et ses jurons à répétitions). Pete rebondit pour aider Henry à gérer la situation un peu tendue et propose donc de passer à l'exercice des règles – cela paraît être le bon moment. Claire n'a pas fini ce qu'elle disait, cependant. Le groupe lui laisse l'opportunité de terminer son partage. Cette dernière – proposant une réflexion sur les enfants enlevés à leurs familles et le traumatisme intergénérationnel qui, d'après elle, se doit d'être guéri, sans quoi, la situation des Aborigènes ne s'en verra pas améliorée –, est sans cesse interrompue par Mike.

Denis finit par intervenir. Il lui explique que dans cet espace, on écoute et on n'interrompt pas. Pete, qui sent que la moutarde monte au nez de Denis, tente de jouer les facilitateurs et revient sur le besoin de faire l'exercice des règles. La tension monte d'un cran. Tant bien que mal, les membres cherchent à réaliser l'exercice des règles. Mais la présence de Mike, ses jurons, ses interruptions, combinés à l'agitation des enfants qui commencent à ne plus pouvoir se tenir calmement dans le fauteuil, rend la chose complexe ; un vent de chaos règne sur le cercle. Les uns et les autres rient nerveusement, sentant la tension dans l'air. Personnellement, je commence à avoir un peu peur que les choses dégénèrent – notamment entre Denis et Mike.

C'est au tour de Denis. Mike le provoque un peu (volontairement ou involontairement, je n'en sais rien).

- Mike : *Allez, mon gros, (C'mon big fella !) donne-moi quelque chose, n'importe quoi !*
- Pete : [s'adressant un sourire aux lèvres et le regard très appuyé à Denis] *C'est un test, mon Frère.*
- Denis : *Ouais, eh ben, c'est un gros test pour moi...* [il est visiblement mal, extrêmement tendu ; il contracte et décontracte ses mains de manière compulsive ; il regarde vers Pete et puis vers le sol ; de temps en temps, il se plonge dans le regard de Mike ; il paraît désespéré, comme s'il cherchait à contrôler la colère qui monte en lui]
- Pete : [tout sourire, mais le regard toujours très dur] : *Je sais... On est là... On te soutient, mon Frère.*
- Denis : [cherchant alors à continuer l'exercice] *Une des règles du Gamarada c'est... Eh bien, en fait, je vais passer mon tour.*
- Mike : *Quoi !? Oh, vraiment !?*

- Vernon : [embrayant directement afin de ne pas laisser la situation dégénérer] *Une des traditions du groupe les plus importantes c'est [...].*

C'est ensuite au tour de Pete. Il insiste sur la règle « *parler un à la fois* » ; il cherche à détendre l'atmosphère. Il insiste sur la règle « *langage approprié dans le groupe* ». Mike l'interrompt encore. Mais Pete lui réexplique alors qu'il doit écouter, et que s'il a des questions, il peut les poser à la fin.

On continue la ronde. Pete est le *leader* maintenant ; il est notre capitaine. Mike pense cependant qu'il est « au bon endroit ». Claire et Henry l'encouragent à penser cela. Malgré la tempête, l'Esprit du *Gamarada* est respecté par ces derniers. Mike se demande où il a déjà vu Denis. Ce dernier garde son calme. Il propose de faire son partage. Il est interrompu. Pete tente de tempérer.

- Pete : *Je suis avec toi, mon Frère.*
- Denis : *Ça va aller.*

Il raconte quelque chose sur les cours de soutien de langue traditionnelle qu'il donne à des enfants ; que ça lui apporte beaucoup. Il insiste encore sur le fait que cela permet de savoir d'où il vient et que cela l'aide à aller mieux. Les enfants courent dans le fond de la pièce.

La ronde se poursuit. Mike s'en va vomir aux toilettes. Il revient.

Claire suggère alors de faire *Dadirri* car on en a grandement besoin, nous dit-elle (Pete et elle rient). Mike se déplace à côté de Claire, en faisant mine de la draguer puis revient finalement à sa place. Claire rappelle les enfants auprès d'elle. Elle commence le *Dadirri* de tête (puisque la fiche-outil est manquante).

Mike semble, pour la première fois depuis son arrivée, s'être quelque peu calmé ; il a notamment respecté le silence au moment où Claire récitait le *Dadirri*. Il s'exprime et dit que cela fait très longtemps qu'il ne s'est plus senti aussi détendu. Cela fait rire les autres et détend quelque peu l'atmosphère. Mike paraît moins saouïl. « *C'est la magie du Dadirri !* » précise Henry ; tout le monde est d'accord.

On termine la séance – avec 30 minutes d'avance – avec l'exercice d'énergie positive. Mike joue le jeu.

Fin de la séance.

Je sors dehors avec Pete, je lui explique que j'étais très inquiet durant la séance. Je le remercie d'avoir été là, d'être cette présence forte. Il me dit qu'on a tous joué un rôle dans l'histoire et que c'est la

raison pour laquelle cela s'est bien passé. Henry nous passe devant. Il espère que Mike reviendra car, visiblement, il a besoin de notre soutien.

Le principal constat qui ressort de cette description, c'est la fragilité du dispositif. Contrairement à ce que l'on aurait pu croire en voyant les membres les plus réguliers performer, avec tant de zèle et de facilité, un travail *de soi, sur soi et du soi*, le programme ne procède pas de l'évidence, même pour ces derniers. Celui-ci peut, si les circonstances sont réunies, capoter – voir même engendrer, comme c'est le cas ici pour l'enquêteur et certains autres membres (comme Denis ou Pete) du malaise, de l'angoisse et de la colère ; tout le contraire, donc, de son but et de son principe initial. Pour pouvoir prendre, le dispositif se doit donc de s'appuyer sur tous les éléments qui le constituent. Ceux-ci sont nombreux et peuvent être, en nous appuyant sur cet extrait et l'analyse déjà réalisée en amont, catégorisés en deux groupes principaux : les objets et les sujets.

Parmi les objets, il y a évidemment le lieu. Comme nous l'avons vu, ce dernier influence grandement le dispositif tout en lui conférant un ancrage dans les jeux de langage de l'aboriginalité et du traumatisme²¹⁹. Il y a ensuite tous ces éléments manipulables et déplaçables comme, le matériel du *Gamarada*, les divans, les tables et la nourriture. Inutile de revenir sur l'impact, dans le processus qui participe à faire fonctionner le dispositif, de ces derniers. Nous pouvons cependant, par l'effet de contraste que provoque cet extrait, nous rendre compte de leur importance : certes, il est bien évidemment possible de se passer de toutes ces choses – plusieurs séances se sont d'ailleurs déroulées soit sans salle, soit sans matériel, soit sans nourriture, soit sans aucun des trois²²⁰ – mais seulement, *dans une certaine mesure*. Et cette mesure, ce n'est pas tant dans la présence ou l'absence de ces dernières choses que celle-ci se doit d'être recherchée, mais plutôt dans la *combinaison* qu'elles forment avec la deuxième catégorie d'éléments – les sujets. En effet, les membres, de par leur présence aux séances, font également partie du dispositif ; ils participent – activement – à la production et à l'élaboration de celui-ci. Pour le dire plus prosaïquement encore, sans ces derniers, le *Gamarada* n'existerait tout simplement pas. Ainsi, un premier degré qualitatif entre les deux catégories d'éléments composant le dispositif se démarque : tous les objets peuvent manquer, mais pas tous les sujets. La survie d'une telle proposition dépend bien évidemment de la nuance qu'on y injecte ; c'est dans le « tous » que réside la subtilité. Car, en fait, seulement *certain*s sujets peuvent manquer et, une nouvelle fois, c'est combiné avec le reste du système que l'on pourra ou non décréter du caractère indispensable de ces derniers. On aurait pu croire, par exemple, que l'absence

²¹⁹ Voir point 4.2.

²²⁰ Comme cela fut le cas de la séance du 28/04/2016, par exemple, d'où sont tirés les extraits n°6 et n°14.

de Karl – *leader* incontesté (sauf par lui-même) du groupe – provoque un affaiblissement du dispositif, tant sa présence est importante pour garantir la fluidité des échanges au sein du cercle. L'expérience nous montre pourtant, qu'en pratique, le cercle se maintient même quand son leader est absent ; bien que, quelques fois – souvenons-nous de la tension entre Claire et Henry dans l'extrait n°16 – cela génère néanmoins un crissement dans la mécanique du dispositif.

Ce que nous révèle encore l'extrait précédent, c'est que, malgré la grande plasticité du dispositif – reposant tour à tour, en fonction des circonstances, plus sur son versant « objet » ou plus sur son versant « sujet » selon les besoins pratiques du moment – celui-ci possède une limite où il ne peut plus fonctionner correctement. Dans cet extrait, on frôle très nettement le seuil de tolérance du système : il s'en serait fallu de peu pour que la scène dégénère et explose. Mais alors, qu'est-ce qui fait que tout cela tient tout de même ? Si ce n'est pas dans la présence ou l'absence d'éléments que se situe la réponse à cette question – cruciale pour notre recherche – où se doit-elle d'être recherchée ? Dans ce que nous avons nommé la « combinaison » ? Qu'est-elle donc ?

Cette combinaison, c'est la forme (pratique) que prend l'ensemble des agencements pratiques des objets et des actions des membres, une fois que ces derniers cherchent à réaliser pratiquement leurs actions ; elle est la résultante d'un assemblage pratique – liée à ses conditions d'accomplissement entre les choses et les sujets de l'action en train de se constituer. Bref, elle est à la fois le chemin et le résultat du mouvement ainsi créé au sein du cercle et qui permet au dispositif de se maintenir en vie. Or, comme l'a largement montré Garfinkel (2007), ce genre de procédures reposent nécessairement, pour être accomplies, sur le sens commun et familier de la routine et du quotidien. Et cela, bien sûr, nous intéresse puisque ça nous rapproche à la fois du noyau de la logique du *Gamarada* et à la fois du sens ordinaire que peut prendre, pour ses membres, ce protocole thérapeutique.

Car, au-delà de ce que mettent en lumière ces circonstances contingentes (manque de matériel, absence de Karl et présence des enfants turbulents) sur la qualité de la flexibilité du programme, ce que révèle le comportement de Mike dans cet extrait, c'est, par contraste, ce que les membres – les autres – savent naturellement ; c'est l'aisance et la facilité avec laquelle s'enchaînent les exercices, se forment et s'échangent des discours précis, se créent des interactions spécifiques, s'opère la magie du *Gamarada* et se réalise son « Esprit », lors des autres séances, celles où les conditions sont plus optimales. Aussi, ce que provoque la présence de Mike dans ce dispositif déjà fragilisé – et donc quasiment incapable d'absorber, au sein de son système, les secousses engendrées par ce dernier – c'est une expérience de rupture du « socle routinier des activités ordinaires » (Garfinkel 2007 : 97) laissant entrevoir, en négatif, l'existence de ce socle. La présence de Mike en ce jour du

12 septembre 2016 au sein du cercle, s'apparente donc à l'une de ces expériences en situation réelle – dont Garfinkel était si friand (*Ibid.*) – qui permet de révéler, par la pratique de « l'indifférence ethnométhodologique [...], les caractéristiques systématiques du raisonnement et de l'action pratique » (Heritage 1991 : 97) ou, autrement dit, le savoir ordinaire des membres.

Tout d'abord, l'écoute apparaît-elle aux yeux des membres comme un donné important au sein du cercle. En effet, ce sont avant tout les nombreuses interruptions en cascade de Mike qui gênent le plus la fluidité des échanges. Et cela, au fond, n'a rien d'étonnant puisque, comme nous l'avions déjà relevé dans l'introduction, le *Gamarada* est un dispositif de parole-écoute. Or, si le versant « parole » de ce dernier nous est apparu comme une évidence – pour les membres – tout au long de notre analyse de la structure, c'est peut-être seulement maintenant que le versant « écoute » le devient. La scène laisse à voir à quel point sans ce dernier, rien n'est vraiment possible : le travail *de soi, sur soi et du soi* devient irréalisable. Par conséquent, pour que « ça y fasse » – pour emprunter ici une expression de Favret-Sadda (1994)²²¹ –, les membres ne possédant pas la parole se doivent d'être tous transformés en auditeurs, c'est-à-dire qu'il est requis d'eux de faire preuve d'une posture d'écoute. Plus encore qu'une habitude et moins qu'une conviction idéologique ou technique ayant un rapport lointain avec la technique psychanalytique, l'écoute est, pour les membres, un élément du savoir ordinaire ; elle est une évidence, un socle, sur lequel ces derniers s'appuient pour constituer le sens de leurs actions au sein du cercle. Et ce socle, en tant que tel, repose sur certains principes normatifs appartenant à la connaissance ordinaire des valeurs de la société : notamment, l'écoute comme démonstration d'empathie, l'écoute comme démonstration du respect de l'autre et l'écoute comme élément participant au soulagement de la souffrance de l'autre (voir, notamment, Damousi 2005). Aussi, être un « bon » membre du *Gamarada*, c'est nécessairement considérer (ou en phase d'apprentissage de considérer) l'écoute comme dotée de telles significations.

Ensuite, l'absence d'agressivité et de comportements brutaux apparaît elle aussi comme normale – et donc cruciale – aux yeux des membres. Les provocations et les débordements de Mike, notamment vis-à-vis de Denis et de Claire (« *Allez, mon gros, donne-moi quelque chose, n'importe quoi !* » ; « *Mike se déplace à côté de Claire, faisant mine de la draguer puis revient finalement à sa place* »), perturbent

²²¹ Dans son travail sur la sorcellerie du bocage normand, Favret-Saada (1994) s'empare de l'expression de l'un de ses interlocuteurs pour désigner le processus par lequel les pratiques de désensorcellement paraissent être douées d'une certaine efficacité contre les coups de sorcellerie de sorciers (potentiels) malfaisants. « Ça y fait » signifie donc, pour les interlocuteurs de Favret-Saada, que le système sorcellerie-désensorcellement fonctionne, qu'il fait sens pour ces derniers (Favret-Saada 2009). Un tel système permet notamment à ces individus, comme c'est le cas également pour les Zandés étudiés par Evans-Pritchard (1972), de lutter contre la contingence du monde (voir, sur cette question, Marquis 2018a). Dans le cas de la présente étude, l'expression (« ça y fait ») tente de capter une même idée de sens d'efficacité du dispositif et ce, d'un point de vue émique. Dire que pour certains membres, le *Gamarada*, « ça y fait » revient donc à établir le constat que pour ces derniers, le *Gamarada* remplit effectivement ses promesses, qu'il fonctionne bel et bien comme une psychothérapeutique.

– et sans doute de la manière la plus significative – l'équilibre du groupe : ce dernier est alors désarçonné dans ses attentes ordinaires et cherche à tout prix à sauvegarder ce qui peut l'être. On observe alors Pete, *leader* du moment, tenter de gérer la situation en cherchant à la fois à rappeler Mike à l'ordre – en usant subtilement de la méta-règle interne au fonctionnement du groupe qui invite chacun à expliciter une ou deux règles du programme (« *Il insiste sur la règle "parler un à la fois" ; il cherche vraiment à détendre l'atmosphère. Il insiste également sur la règle "langage approprié dans le groupe" »*) – et à la fois à minimiser l'impact de tels débordements sur Denis – en suggérant à ce dernier que la situation n'est qu'un « test » (« *C'est un test, mon Frère* »), un travail de soi donc, que celui-ci doit réussir. Le *Gamarada*, en tant qu'espace thérapeutique (« *medecine circle* », comme le nomme ici Claire) teinté de spiritualité, s'appuie ainsi sur la connaissance ordinaire qui consiste à associer l'exubérance du mouvement spontané et brut à l'agressivité, et celle-ci à la cause du mal et non à la solution de celui-ci. Par conséquent, un « bon » membre évitera de s'échauffer et aura à considérer toute émotion non-contrôlée appartenant au spectre de la colère et de la frustration comme un obstacle, un adversaire, un travail à faire, à l'accomplissement de la juste – car thérapeutique – maîtrise de soi²²². En outre, comme le démontre avec une remarquable aisance Pete dans cet extrait, un bon membre *connectera* n'importe quel événement de la vie avec le principe et les règles du *Gamarada*²²³. Ces dernières ne doivent pas être considérées comme seulement constitutives d'un espace potentiel spécifique – celui du cercle –, mais bien comme des *tuteurs moraux du quotidien* ; elles se doivent d'excéder le cercle et être envisagées comme possédant potentiellement le pouvoir de réguler l'entièreté du quotidien, en participant, de fait, à l'élaboration d'une éthique spécifique, sensée engendrer un mieux dans la vie des individus.

Enfin, il convient que le pouvoir du *Dadirri* soit considéré comme normal, comme un fait usuel du monde. Le changement d'état de Mike, qui apparaît plus apaisé et moins saoul après l'exercice du *Dadirri*, est interprété par les membres comme une évidence liée directement au pouvoir thérapeutique de cet exercice (« *Mike semble moins saoul. "C'est la magie du Dadirri !" précise Henry ; tout le monde semble d'accord* ») ; c'est lui, et lui seul qui est à la source de ce type de transformation (le fait que Mike ait été vomir aux toilettes quelques instants auparavant ne semble pas du tout ici apparaître comme significatif aux yeux des membres) ; la surprise de Mike quant à son amélioration d'état paraît alors, aux yeux des autres, comme l'expression naïve (et donc amusante) d'un ignorant. Aussi le monde est-il enchanté. Que ce soit le pouvoir instantanément curatif d'un texte récité, la possibilité d'envoyer son énergie aux autres ou même de changer sa forme humaine (qu'on se

²²² Seuls seront tolérés, dans ce cadre, les débordements considérés comme menant au soulagement cathartique, comme les larmes ou les rires par exemple.

²²³ Voir plus loin, point 6.2.6.

souviennne des propos de Kevin dans la scène introductive), pour être un bon membre, il est nécessaire de considérer (ou être en passe de considérer) toutes ces choses et ces phénomènes comme allant de soi ; il est requis d'être familier avec l'univers du miracle, du magique et du merveilleux, et admettre la présence de l'inexplicable et du mystère comme partie intégrante du quotidien.

Ces trois connaissances et les procédures qui en découlent – l'écoute comme significative, la maîtrise de soi comme éthique et le merveilleux comme banalité – représentent le socle routinier sur lequel les activités ordinaires prennent place au sein du cercle ; c'est via leurs mobilisations systématiques que l'activité pratique du *Gamarada* se génère et s'entretient. Sans cela, le dispositif ne tiendrait pas ; il s'effondrerait dans un chaos duquel il deviendrait difficile de dire quoi que ce soit. Aussi les membres – conscients, comme le montre cet extrait, de la nécessité de maintenir ce socle en place – cherchent sans cesse à le rendre évident aux yeux des uns et des autres : les plus expérimentés ne cessent, tout au long des diverses séances, de jouer les garde-fous du cadre des interactions en faisant systématiquement la démonstration d'une connaissance intime de ce stock de savoirs et de procédures. D'où l'importance, au sein du cercle, du fait d'abondamment parler du fonctionnement du *Gamarada*. C'est qu'il faut bien, d'une manière ou d'une autre, tout à la fois garantir la survivance du dispositif et, conformément à ses propres principes d'accueil, gérer les nouveaux venus ; à la fois organiser et coordonner l'action pratique, et à la fois rendre cette dernière descriptible et observable (« *accountable* » dirait Garfinkel) au néophyte pour que ce dernier finisse (peut-être) par lui aussi devenir un « membre »²²⁴. Cet ensemble de procédures, ce moteur – endogène et local – est à la base de l'ordre social effectif et pratique du programme, censé être lui-même à l'origine de l'efficacité de ce dernier. En effet, « tout se passe comme si ceux qui s'engagent dans un cours d'action plaçaient en extériorité surplombante, comme cadre normatif (auto-subsistant) auquel se référer, l'ordre même qu'ils sont en train de rendre sensible et manifeste par leurs conduites, comme s'ils le dotaient d'un pouvoir de contraindre leurs pratiques et le valorisant comme tel, comme s'ils lui attribuaient le statut d'un cadre moral de référence, en fonction duquel former des attentes réciproques de comportement et appréhender (en termes moraux) les conduites des uns et des autres » (Kaufmann & Quéré 2000 : 382). Pourtant, ce sont bien, comme nous venons de le voir, les attitudes et les actions pratiques des membres – et donc les membres eux-mêmes – qui génèrent, et ce, de manière manifeste, ce cadre normatif.

²²⁴ C'est le sens de la célèbre phrase tirée des *Recherches en ethnométhodologie* : « les activités par lesquelles les membres organisent et gèrent les situations de leur vie courante sont identiques aux procédures utilisées pour rendre ces situations "descriptibles" (*accountable*) » (Garfinkel 2007 : 51)

Les membres « y étant pris » participent-ils donc eux-mêmes, par les voies détournées que nous venons de dépeindre, à l'efficacité du programme qui pourtant, d'après eux, les dépasse ; par-là contribuent-ils, par leurs comportements, à la production d'un effet transcendant la structure, celui-là même qui semble leur retomber dessus sous la forme d'un « Esprit du *Gamarada* » à même de provoquer, d'après eux, des effets magiques et thérapeutiques²²⁵, et qui concourt à faire du *Gamarada* ce qu'il est, à savoir, un *dispositif thérapeutique* (voir **Fig. I**).

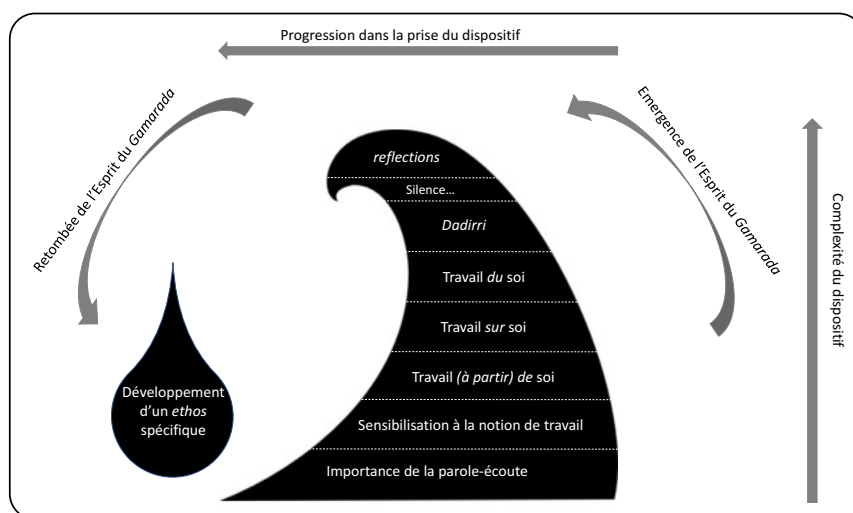


Figure I : « L'Esprit du *Gamarada* »

Au travers de la réalisation des divers exercices du programme, les membres font progressivement émerger « l'Esprit du *Gamarada* ». Celui-ci leur apparaît alors comme transcendant. Source de l'efficacité du programme, la retombée de cet « Esprit » enclenche un cercle vertueux favorisant le développement d'un ethos spécifique (démontrant le succès du programme et facilitant sa réception – sa « prise » – lors des prochaines séances).

Dès lors, être membre du *Gamarada*, c'est tout à la fois s'appuyer sur un certain socle de connaissances implicites (que nous venons de décrire) pour participer activement à rendre ce dernier manifeste – et au moyen de certaines procédures, considérées comme efficaces d'un point de vue thérapeutique –, et tout à la fois subir les effets de ces procédures « comme si » elles venaient d'autre part que du groupe lui-même. Cela étant, pour que le *Gamarada* prenne, il est requis que ses

²²⁵ Ce processus, par lequel la transcendance émerge de l'immanence, c'est déjà celui que cherchait à mettre en exergue Emile Durkheim dans son analyse des *Formes élémentaires de la vie religieuse* (2013) ; c'est encore lui que Frédéric Lordon conceptualise, avec brio, dans son ouvrage *Imperium* (2015), et c'est également lui que cherche à saisir – du point de vue de l'ethnométhodologie – le chapitre de livre de Laurence Kaufmann et Louis Quéré (2000 : 361-390). Pour plus de détails sur ce processus difficile, l'enquêteur renvoie donc à la lecture de ces ouvrages.

membres soient sensibles et sensibilisés à ces *ethno*-éléments de connaissance (l'écoute comme significative, la maîtrise de soi comme éthique et le merveilleux comme banalité) ; que cela soit au cours de leur propre parcours idiosyncrasique, ou au cours d'une socialisation réalisée au sein du cercle, ces éléments se doivent de finir par apparaître comme naturels, banals, communs, routiniers et quotidiens aux yeux de ces derniers. Nous avons vu à quel point, par l'usage et la mobilisation de certains jeux de langages singuliers et leur ancrage dans le milieu de vie qu'est Redfern, certains de ces éléments ne pouvaient *que* se révéler comme pertinents aux yeux des membres (notamment ceux issus des jeux de langage du traumatisme et de l'aboriginalité) ; il nous reste cependant à expliquer pourquoi certains autres (issus principalement du jeu de langage du DP) se rencontrent dans le dispositif du *Gamarada* en allant voir, notamment, du côté du vécu plus personnel des membres (voir Chapitre VI).

5.2. Le *Gamarada* au dehors et en dehors du cercle

Mais, avant cela, il nous reste un dernier point à aborder. Celui-ci, situé à la lisière même du concept du *Gamarada*, nous conduit en dehors de ses frontières réelles et imaginaires ; il nous emmène dans le monde du dehors, dans les rues de Redfern et de Sydney, là où la vie quotidienne des membres prend racine. Ce que l'on voudrait tenter d'analyser maintenant, dans ce vaste espace, ce n'est pas tant que ce qu'y font les membres – la tâche serait d'ailleurs impossible²²⁶ – mais plutôt si le groupe – malgré ses fragilités épistémiques – continue d'exister en dehors des frontières de son lieu d'émergence ; et si tel est le cas, *comment* ce groupe existe-t-il. Dit autrement, ce que l'on voudrait analyser ici, c'est les façons dont les membres interagissent entre eux en dehors du cercle et la manière (hypothétique) dont ces derniers continuent de se penser en tant que groupe (thérapeutique), en tant que collectif. Car, à n'en pas douter, ces manières de faire et d'être nous en apprendront sur le fonctionnement interne et général du *Gamarada*, sur ses logiques et le rôle qu'il s'attribue. En agissant de la sorte, on espère parvenir à faire un premier pas vers une compréhension plus générale de la fonction remplie par ce groupe dans la société australienne et donc, des logiques sociologiques qui sous-tendent ce dernier vis-à-vis de la question du traumatisme et des Aborigènes.

²²⁶ Il serait en effet complètement surréaliste de prétendre pouvoir tracer les faits et gestes de tous les membres, à toutes heures du jour et de la nuit, en tout lieu, simplement avec les outils de l'ethnographie...

Commençons par une première observation : en dehors du cercle, les membres du *Gamarada* ne se côtoient pas beaucoup²²⁷. Au cours de son séjour en Australie, l'enquêteur n'a noté que quelques évènements au cours desquels les membres se sont réunis en dehors des frontières du RCC. Plusieurs sont d'ordre public ; un seul est d'ordre privé. Parmi les premiers, aucun ne concernait spécifiquement le *Gamarada* ; tous s'inscrivaient dans des mouvements plus larges. Commençons par analyser ces derniers, avant de nous tourner vers le seul évènement d'ordre privé.

5.2.1. *Le OzHarvest CEO CookOff 2016*

Lors de la séance du 7 mars 2016, les membres du *Gamarada* ne se sont pas réunis au RCC. C'est au *OzHarvest CEO CookOff 2016*, établi pour l'occasion dans un gigantesque hangar de la banlieue de Barangaroo (situé près de l'Opéra de Sydney, dans le nord du centre-ville) que ces derniers se sont retrouvés, aux alentours de 18h. L'évènement, organisé une fois par an depuis 2012 par l'ONG *OzHarvest*, se présente comme une immense distribution de mets et de plats finement préparés et cuisinés par les membres de diverses entreprises australiennes, guidés et dirigés, pour l'occasion, par des chefs de haut rang du pays. Les plats ainsi concoctés sont destinés à plus d'un millier d'individus, généralement considérés comme étant dans le besoin. Ces derniers, devant être munis d'une invitation, sont rassemblés autour de nombreuses tables au centre du hangar et sont ainsi entourés d'établissements de travail – sorte de cuisines de fortune – autour desquels s'activent les équipes de cuisiniers d'un jour. Durant le repas, des discours sont prononcés et des artistes de la chanson viennent occuper la scène disposée sur le côté du hangar. Un écran géant, visible de tous, retransmet l'entièreté de ces performances. L'évènement est également l'occasion, pour *OzHarvest*, de collecter des fonds²²⁸.

Invité par l'ONG, grâce aux relations entretenues avec cette dernière via le *Gamarada*²²⁹, Karl s'est vu octroyer plusieurs invitations officielles. Il avait d'ailleurs prévenu les membres du groupe présents lors de la séance précédant celle du 7 mars (c'est-à-dire, lors de la séance du 29 février) de son intention d'emmener ces derniers au dîner organisé par *OzHarvest*. Sondant rapidement l'assemblée d'alors, Karl avait obtenu confirmation, par plusieurs membres réguliers du groupe, de leur présence à l'évènement de la semaine suivante. L'enquêteur avait également certifié qu'il s'y rendrait. Tous devaient se retrouver à 18h dans la réserve de Barangaroo. Aucun lieu de rendez-

²²⁷ Ce constat, bien sûr, est posé par l'enquêteur. Pour ce faire, ce dernier se base sur ses observations de terrain et sur ses recherches personnelles ; bref, sur son expérience d'anthropologue. Les propositions qui vont suivre se doivent donc d'être appréhendées en tant que telles.

²²⁸ Pour plus d'informations concernant le *OzHarvest CEO CookOff*, voir <https://www.ceocookoff.com.au/the-event>

²²⁹ Voir point 4.4.2.

vous précis n'avait cependant été formellement formulé. Il fallut attendre le jour-J pour découvrir, sur la page Facebook du *Gamarada*, un message posté par Karl invitant tout un chacun à se retrouver devant les portes du hangar apprêté pour l'occasion. Voici un extrait de ce qu'en nota l'enquêteur.

Extrait du carnet de terrain n°20 (Barangaroo, OzHarvest CEO CookOff, le 7 mars 2016)

J'arrive sur les lieux avec quelques minutes d'avance. L'évènement est énorme : il y a des équipes de journalistes partout, armés de caméras de télévision, et des centaines de personnes attendent de pouvoir entrer. Je prends un peu de hauteur en espérant ainsi pouvoir repérer les autres membres du *Gamarada*. Au loin, je remarque Kevin. Ce dernier est situé tout près du bord du sentier qui mène au hangar. Je remarque également Claire assise sur un banc avec sa cousine, Lisa (qui était déjà venue une fois ou deux au *Gamarada*) mais je décide d'attendre d'apercevoir Karl avant de me lancer dans ce bain de foule.

Ne le voyant pas, je décide de rejoindre Claire. En chemin, je tombe sur Karl et sa femme. Nous nous saluons et échangeons quelques remarques sur la taille de l'évènement. L'ambiance est bonne : le soleil est en train de se coucher, d'où la présence d'une belle luminosité dorée qui participe à créer une atmosphère agréable. Pete finit par nous rejoindre ; Henry aussi, ainsi que Claire, sa cousine et Kevin.

On attend encore d'autres membres. Pour nous faire patienter, Karl nous donne nos bracelets d'entrée. La discussion ne prend que très difficilement ; chacun reste dans son coin. Je discute un peu avec Kevin ; on fait deux, trois photos ensemble, puis je finis par me retrouver un peu à l'écart du groupe avec Pete. Après un long silence, je brise la glace et lui demande comment s'est déroulée sa semaine. On papote comme ça, pendant cinq minutes. Puis, il me demande comment se passe ma recherche. Je lui dis que tout va bien jusqu'à présent. J'en profite pour lui faire comprendre que j'aurais tout de même besoin d'entretiens. Il me dit qu'il n'y a aucun problème, que je peux l'appeler quand je veux. Je suis surpris car Pete est plutôt laconique, voire même méfiant. Ce qui va suivre me surprend donc d'autant plus : il m'annonce qu'il avait l'intention de me parler. Il veut m'expliquer quelque chose, en tant que non-Aborigène et membre du *Gamarada*. Il m'explique qu'au début, il voulait toujours aider ; aider mais ne sachant jamais quoi faire exactement. Et puis un jour, lors d'une séance, il s'est « ouvert » et a partagé ses problèmes avec le groupe. Du coup, il a compris. Il m'invite alors à en faire autant. Il m'invite à m'ouvrir, à partager avec les autres, car, d'après lui, c'est le seul moyen de vraiment comprendre de l'intérieur le fonctionnement et

l'efficacité du *Gamarada*. Il m'incite à privilégier la participation à l'observation : « *sois un participant, pas un observateur* ». Ce sont ses mots. Je crois halluciner : Pete est en train de me donner un conseil de méthodologie d'anthropologie ! Il ne me pousse pas : « *quand tu te sentiras prêt, Eddie. Nous ne poussons personne... Quand tu te sentiras prêt* ». Je réfléchis et lui dis qu'il a sans doute raison. Je lui explique que ce n'est pas facile ; il compatit et comprend bien cela. Mais il insiste : « *c'est la seule manière de comprendre, Eddie. C'est la seule manière de comprendre en quoi le Gamarada est unique et en quoi le Dadirri est un vrai cadeau* ». Il précise encore qu'il se permet de me dire cela car je viens régulièrement aux sessions du groupe. Il m'avoue, sur le ton de la confiance, qu'ils ont souvent reçu des psychologues, des psychiatres ou même des assistants sociaux au sein du cercle, mais que personne avant moi ne s'était vraiment attaché à « *comprendre de l'intérieur le secret* » du programme. Il insiste : « *Ce qui est difficile, c'est de comprendre comment le Dadirri, le silence et les échanges peuvent agir comme ils le font... C'est cela ta tâche, Eddie* ». Je lui confirme avoir compris le message et lui promets de faire tout ce que je peux pour y répondre.

Claire se joint à nous. On discute encore un peu comme cela et puis, finalement, Denis ainsi que Cassy – l'assistante sociale avec laquelle Karl a réaménagé une partie du programme²³⁰ – nous rejoignent. Tous réunis, nous finissons par entrer à l'intérieur de la salle. Celle-ci est immense : il y a des ateliers de cuisine partout, une scène, un écran géant au fond et des tables au milieu avec des centaines de gens en train de manger ce qu'on leur apporte.

Après que Karl nous a présenté comme le *Gamarada* à un hôte d'accueil, nous sommes redirigés à une table précise par ce dernier. Un bref coup d'œil à la petite étiquette sur la table en question me confirme que nous sommes bien au bon endroit puisque le nom « *Gamarada* » y figure. Nous nous installons à la table qui nous est destinée, juste à côté d'autres gens. Je me retrouve assis à côté de Cassy et en face de Denis. Nous n'échangerons que quelques mots, par-ci par-là, en mangeant les plats qui nous seront servis ; l'ambiance sera certes amicale mais je ne retrouverai pas la complicité apparente entre les uns et les autres, comme cela peut parfois sembler être le cas au sein du cercle ; les discussions seront très brèves et, au fond, chacun – à l'exception de Karl et de sa femme – mangera dans son coin, dans un silence relatif. A la fin du repas, les têtes se tourneront vers la salle et son activité trépidante ; les discours et concerts se succédant, nous aurons tous, l'attention tournée soit vers l'écran géant, soit vers la salle. Finalement, les uns après les autres, les membres s'en iront, invoquant chaque fois une bonne raison de partir en avance. Je finirai moi-même par quitter les lieux, en saluant les derniers membres encore présents, c'est-à-dire Karl, sa

²³⁰ Voir *Supra* (point 4.1.).

compagne, Henry et Pete.

A la lecture de cet extrait, on peut tout d'abord être surpris par les propos que confie Pete à l'enquêteur. Celui-ci, sur le ton de la confiance, semble en effet incarner, le temps d'un instant, la posture du « parrain » pour ce dernier ; il tend à pousser l'enquêteur à aller plus loin dans son travail de participant au sein du cercle, tout en lui signifiant qu'en cas de doute ou de difficulté, il est là pour le guider. L'objectif des propos de Pete à l'égard de l'enquêteur est donc double : d'abord offrir son aide à ce dernier pour que celui-ci puisse découvrir le principe fondamental – le « cadeau » et l'unicité – du *Gamarada*, et ensuite, chercher à faire de l'enquêteur non plus un simple observateur extérieur mais bien un participant – un membre – à part entière. Sans trop nous attarder sur le contenu de ces propos ni sur l'impact que ces derniers ont pu avoir sur l'enquêteur, il nous faut néanmoins considérer ces derniers pour ce qu'ils cherchent à être : *un embrayeur*. L'effet pragmatique de ces derniers est en effet relativement explicite : ils cherchent à créer chez l'auditeur (ici, l'enquêteur) le sentiment d'être invité à découvrir une chose unique, un principe thérapeutique actif, dans le fait de participer aux séances du *Gamarada*. En cela, les propos de Pete contribuent à la production d'une telle conception du *Gamarada* : en affirmant que « quelque chose » se doit d'être découvert et que le but de l'enquêteur est d'en comprendre le comment (« *Ce qui est difficile, c'est de comprendre comment le Dadirri, le silence et les échanges peuvent agir comme ils le font... C'est cela ta tâche, Eddie* »), il attire l'attention de son auditeur et redirige celle-ci de telle manière que ce dernier sera porté, dans le futur, à rechercher non pas si un tel principe *existe* bel et bien, mais *comment* celui-ci fonctionne ; contournant l'épreuve de réalité dont l'enquêteur se devrait pourtant de faire l'expérience par et pour lui-même, les propos de Pete ont pour effet de nier la question de l'existence d'un tel principe et de le considérer comme acquis. C'est en ce sens que ces propos peuvent être envisagés comme un embrayeur : par un tel raccourci, ils génèrent l'existence d'un fait et attirent l'attention de l'interlocuteur sur une certaine dimension du dispositif qu'est le *Gamarada* : sa dimension « magique » et sur l'efficacité qui en découle. Une idée similaire d'embrayage est développée par Favret-Saada dans son ouvrage culte *Les mots, la mort, les sorts* lorsque cette dernière aborde « le moment de l'annonciation » en sorcellerie (1994 : 81) : pour qu'un individu « y soit pris », nous dit-elle, il faut d'abord qu'une personne de son entourage incarne, le temps d'un instant, la figure de « l'annonciateur » (*ibid.* : 24). Ce dernier, par une simple déclaration telle que « c'est pas naturel » ou bien « y en aurait pas, par hasard, qui te voudraient du mal » propulse son interlocuteur dans l'univers de la sorcellerie « où des ensorcelés, guéris de leurs maux, viennent annoncer à d'autres malheureux – supposés n'y avoir jamais pensé ou n'en avoir jamais entendu parler – qu'ils

sont pris, à leur tour, dans les sorts » (*ibid.* : 81). Ainsi, de par l'ensemble des caractéristiques de leur contexte d'énonciation (qui, quoi, comment, pourquoi, etc.), les mots de l'annonceur profèrent une réalité nouvelle dans laquelle l'interlocuteur se voit *de facto* engagé. Et, de fait, dans le cas qui nous occupe, l'interlocuteur « y est pris » : le voici maintenant transposé dans un monde où le fonctionnement du *Gamarada* est, relativement à la question d'une certaine souffrance psychique, non seulement évident mais surtout efficace ; il ne lui reste plus qu'à trouver comment cela peut bien advenir en étant attentif à sa propre posture, en participant plus qu'en observant. Dès lors, les propos de Pete peuvent-ils être considérés comme une sorte d'incantation initiatique : ils ont pour objectif de transposer leur cible dans un nouveau monde où, par un effort de soi, l'individu pourra trouver dans le dispositif de quoi le satisfaire sur le plan thérapeutique ; ils ont pour but d'initier l'interlocuteur à une certaine conception du réel, à préparer, en amont du processus, l'individu à accepter comme réel et donc efficace les exercices du dispositif. Ainsi prédisposé, attentif non pas au *quoi* mais au *comment*, l'individu est alors susceptible de devenir un membre, c'est-à-dire un individu pour qui le *Gamarada*, « ça y fait » – pour reprendre, à nouveau, les mots de Favret-Saada ; ainsi prédisposé, l'individu peut rentrer de pied ferme au sein du cercle et, s'il *travaille* bien, il pourra en tirer des bénéfices.

Au vu et au su de ce que nous avons déjà dit sur le fonctionnement du dispositif, on peut formuler l'hypothèse que de tels embrayeurs sont légions dans les interactions qui lient les membres entre eux. Il paraît sensé de postuler une telle relation de parrainage entre un membre plus ancien (ici, Pete) et un membre plus récent (ici, l'enquêteur) s'effectuant en amont de l'expérience du *Gamarada* et ayant pour objectif de préparer le novice, de le disposer à accepter le programme. Ce qu'il est intéressant de noter, c'est que, dans le cas qui nous occupe ici, une telle initiation se fait *après un certain temps* de participation et *en dehors* du cercle habituel²³¹. Il semble en effet logique qu'une telle initiation – nécessaire à une bonne réception du dispositif – se fasse systématiquement dans des conditions similaires : pour pouvoir appréhender, sur le mode réflexif, la question du fonctionnement du dispositif (et sa dimension de fait efficace), il est essentiel d'en être quelque peu extérieur – du moins, pour le temps de la réflexion ; il faut parler du *Gamarada* mais, non plus « à toutes fins pratiques » (Garfinkel 2007 : 59) pour en permettre et en réaliser le déroulement (comme cela se fait au sein du cercle), mais bien pour l'envisager comme objet dans le monde, pour le penser comme tel. Pour cela, il est crucial de se situer *en dehors* du cercle – lors d'une réunion spéciale, comme dans l'extrait précédent, ou bien même *avant* ou *après* une séance plus traditionnelle, par

²³¹ Au moment de cette interaction avec Pete, l'enquêteur a déjà participé à 7 séances et les propos sont échangés à l'occasion d'une réunion particulière pouvant même être considérée comme externe au programme, ou du moins, en marge de celui-ci.

exemple. Ensuite, pour que l’embrayage opère, il est nécessaire d’avoir démontré aux membres plus anciens, par des retours récurrents aux séances et une participation jugée comme suffisante, un intérêt certain pour le dispositif. Quand ces deux conditions sont respectées, alors un embrayage – visant à transformer le novice en membre – devient possible. Une telle transformation joue un rôle important dans l’élaboration de sens que les individus produisent vis-à-vis du dispositif. Ce rôle, c’est celui de correctement préparer l’individu à tout le reste ; c’est celui de le prédisposer à concevoir, ressentir et penser le *Gamarada* et ses exercices – dont notamment le *Dadirri* – comme adaptés à leurs problèmes, et donc efficaces.

En dehors de ces relevés, l’extrait précédent nous apprend encore une chose : de toute évidence, en dehors du cercle, le groupe paraît exister sur un mode plus édulcoré ; sa cohérence interne semble moins forte et les liens qui unissent les uns aux autres, plus lâches. En l’absence de dispositif – qui permettrait d’encadrer les interactions d’une manière spécifique –, les membres paraissent moins assurés et moins à l’aise à l’idée d’être ensemble et de faire groupe. Les indices d’un tel relâchement des liens peuvent être observés dans les comportements que les membres entretiennent entre eux dans ce type de contexte (différent, donc, de celui du RCC) : ici, les discussions peinent à prendre et à être entretenues ; les regards sont fuyants et se tournent plus facilement vers l’extérieur du groupe formé (comme c’est le cas autour de la table à manger) que vers l’intérieur ; on recherche la présence et l’attention de l’autre d’une manière beaucoup moins active que lorsqu’on se situe au sein du cercle ; une fois que le partage d’informations et d’impressions sur le temps et le contexte directs (ici, l’évènement organisé par *OzHarvest*) s’épuisent, très vite, les sujets de discussions manquent, obligeant chacun à se retirer en soi, en silence ; la qualité des silences, justement, est différente puisque ces derniers ne signifient plus autre chose qu’une sorte de malaise diffus ; les prises d’initiatives – pourtant récurrentes au sein du cercle – et les démonstrations de complicité entre les membres sont complètement absentes (on se contente ici de se laisser totalement guider et on ne cherche pas à faire savoir à l’autre qu’il compte pour soi). Bref, ainsi transposé dans un contexte différent, le *Gamarada* ne se ressemble plus vraiment. Si ce n’est la présence des membres, tout (ou presque) paraît manquer : la posture éthique adaptée (cristallisant l’ensemble des attitudes corporelles visant à faire la démonstration d’une incorporation réussie des principes d’entraide et de résilience propres à « l’Esprit du *Gamarada* »), le travail de soi, la complicité démonstrative des membres entre eux, le désir conscient et volontaire de faire groupe, la solennité caractéristique des séances, etc. Seul le respect mutuel et une complicité minimale survivent au changement de cadre d’expérience. Le *Gamarada*, dans ces conditions, est-il seulement encore un groupe ? Malgré tout ce que l’on vient de dire, il semble bien que oui puisque, les individus qui habituellement le composent – tout du moins, certains d’entre eux – sont ainsi réunis

et ensemble. Mais, ce groupe ne paraît plus vraiment exister qu'à travers sa nominalisation, créant ainsi une sorte de tautologie d'instanciation : c'est parce que le *Gamarada* existe *a priori* (dans les conditions que nous avons étudiées) qu'en dehors de ses murs et de son cercle, le *Gamarada* continue d'exister ; c'est parce que Karl présente à l'hôte d'accueil l'agglomérat d'individus qui le suit comme « le » *Gamarada*, que celui-ci continue d'être ; c'est parce qu'au centre de la table trône une petite étiquette avec le nom « *Gamarada* », rappelant à chacun que cette table est censée accueillir ses membres, que cet agglomérat d'individus continue de former un groupe.

De ces réflexions peuvent être tirées quelques conclusions préliminaires : d'abord, en dehors du cercle, les membres peuvent potentiellement entretenir entre eux des relations de parrainage destinées à fluidifier le bon fonctionnement du dispositif (interne, donc) et à préparer les novices à devenir des membres à part entière. Ensuite, sans sa structure, le *Gamarada* reste certes un groupe mais apparaît comme vidé de son « Esprit », risquant ainsi de disparaître tant les liens qui unissent ses membres sont distendus. En dehors du cercle donc, et dans ces conditions particulières, il ne se passe presque rien ; on peut, potentiellement, préparer l'un ou l'autre aux futures réunions – à être disposé à adopter les bonnes perceptions *au sein du cercle* – mais, mis à part cela, en dehors de sa structure, le *Gamarada* ne fait que vivoter, comme attendant la prochaine réunion pour renaître. Mais avant de sceller définitivement ces conclusions, laissons-nous encore l'opportunité de tirer de cette analyse de ces réunions *foris orbe* (hors cercle) autre chose qu'un savoir en négatif.

5.2.2. *L'ANZAC Day et la Coloured Diggers March*

L'ANZAC, pour *Australian and New-Zealand Army Corps*, est – en plus d'un acronyme désignant l'ancien corps armé de l'Australie et de la Nouvelle-Zélande – une fête commémorative australienne lorsqu'on la fait suivre du mot « *Day* » (jour). Ainsi, l'*ANZAC Day* se déroule tous les 25 avril partout en Australie. Il a pour objectif principal de commémorer la bataille de Gallipoli (ayant débuté le 25 avril 1915), opposant, durant la Première Guerre mondiale, les forces armées australiennes et néo-zélandaises à l'armée ottomane de Mustafa Kemal Pacha. Cette bataille, particulièrement dévastatrice pour les forces de l'ANZAC est devenue, au fil du temps, le symbole du sacrifice australien destiné à l'érection d'un monde plus juste, et d'une nation à la fois forte, puissante et indépendante (voir Inglis 1970). Avec le temps, la contribution des Aborigènes au corps de l'armée australienne et donc à de telles batailles, est devenu un sujet historique à part entière, qui attire l'attention des forces militantes indigènes de l'Australie et de la Nouvelle-Zélande, qui s'accaparent le sujet afin de faire reconnaître publiquement leur contribution à l'effort de guerre. A Redfern, une association initialement mise en place par Ray Minniecon – figure emblématique de la résistance aborigène, instigateur du KBHAC et descendant de l'un de ces Aborigènes

membres de l'ANZAC durant la Première Guerre mondiale – destinée à commémorer ces combattants aborigènes – généralement regroupés sous le terme de « *Coloured Diggers* » (« les mineurs de couleur »²³²) – a vu le jour en 2007. Ainsi, la *Coloured Diggers March* (CDM) est, depuis lors, devenue une tradition dans ce quartier du centre-ville. L'objectif de cette dernière est de rappeler à la population la contribution des Aborigènes à la construction du pays, mais également l'injustice subie par ces soldats indigènes en ce qui concerne la reconnaissance de leurs actions, une fois de retour au pays (Minniecon, *communication personnelle*). La CDM regroupe, en plus de nombreux civils, plusieurs membres de l'ANZAC – anciens et récents. Elle démarre du Block et traverse tout le quartier de Redfern jusqu'à atteindre le Redfern Park – célèbre, notamment car c'est là qu'ont été présentées les excuses publiques concernant la colonisation par le Premier Ministre de l'époque, Paul Keating, le 10 décembre 1992. Là, une cérémonie d'enfumage traditionnelle (*smoking ceremony*) est directement suivie de plusieurs discours commémoratifs prononcés par des figures publiques et semi-publiques en l'honneur des *Coloured Diggers* et de tous les Aborigènes en général. Après quoi, une levée du drapeau officielle est réalisée. Le tout prend deux bonnes heures pour se dérouler.

Lors de la séance du *Gamarada* du 18 avril 2016 – une semaine avant l'*ANZAC Day* donc –, aucune information concernant cette tradition locale que représente la CDM ne fut mentionnée au sein du cercle. Ce n'est que par hasard, en consultant la page Facebook du groupe que l'enquêteur en prit connaissance. L'information avait été postée par Karl lui-même. Ce dernier invitait les membres du groupe à l'y rejoindre. Seuls Henry et Claire répondirent positivement à son message. Le 25 avril 2016, l'enquêteur se rendit donc sur les lieux. L'extrait qui suit résume brièvement ses observations.

Extrait du carnet de terrain n°21 (Redfern, *Coloured Diggers March*, le 25 avril 2016)

Le jour J, je me rends au RCC. Il est 13h15 quand j'arrive. Le Block est bondé de monde. Beaucoup d'individus en costumes militaires, beaucoup d'enfants, d'anciens, etc. La journée est belle (il fait grand soleil) et la bonne humeur plane sur tout le Block. Sur l'un des bancs un peu en retrait, je reconnais Vernon. Je m'approche de celui-ci et le salue. Nous discutons un peu. Cependant, la discussion s'essouffle rapidement. Nous n'avons pas grand-chose à nous dire... Il m'apprend néanmoins qu'une expo photo a lieu en ce moment à l'intérieur du RCC. Je m'excuse auprès de lui et me dirige donc vers le RCC afin d'observer par moi-même cette expo. Sur le chemin, je reconnais certains visages : plusieurs membres des KBHAC, plusieurs têtes bien connues du quartier, etc.

²³² En référence au jargon australien désignant un soldat comme un « creuseur », un mineur.

A l'intérieur du RCC, je remarque les photos en noir et blanc posées sur le mur. Ce sont des photos des indigènes locaux membres présents et/ou passés de l'armée australienne. Les soldats sont à l'honneur aujourd'hui. En bas de chaque photo, une petite légende explicative nous informe de la biographie du soldat. Autour de moi, je remarque également beaucoup de gens en costume cravate et en tailleur : des officiels sans doute. Je prends deux, trois photos des clichés présents.

Je finis par redescendre. Au dehors, je remarque Amina, la femme de Karl, habillée dans son traditionnel tailleur noir. Je la salue. Et là, je remarque Karl habillé de son costume de militaire australien. Je suis surpris. Je le salue et lui demande si je puis prendre une photo de lui. Il accepte. On discute brièvement ; il me demande si ma copine – Marie – va venir. Je lui dis qu'elle termine quelque chose et puis qu'elle viendra. Je me souviens alors que Karl m'avait effectivement dit qu'il avait été membre de l'armée. Apparemment, lors du *ANZAC Day*, même les anciens membres enfilent leurs costumes pour l'évènement.

Je m'écarte un peu, ne sachant pas trop quoi faire. Je ne veux pas coller Karl ni Vernon (qui discute avec un gars que je ne connais pas) qui sont tous occupés. Je décide d'appeler Marie afin qu'elle me rejoigne. En attendant, je continue de prendre des photos et d'observer les environs. Je remarque Claire avec, sans doute, sa mère et d'autres membres de sa famille. Je la saluerai plus tard. Je note aussi les *Tribal Warriors* qui, dans un coin, se changent afin de revêtir des vêtements traditionnels et se peignent le corps de couleur ocre. Nous allons avoir droit à une démonstration dite culturelle. Je rejoins Karl et sa femme à nouveau. Il me demande alors si je vais marcher avec eux : « *ce serait bien si tous les membres du Gamarada présents pouvaient marcher ensemble* ». J'accepte. Je le quitte à nouveau. Lui et Amina se dirigent vers le centre du RCC. Ils discutent avec des officiels.

Un officiel, justement, en habit de l'armée commence à crier et réclame l'attention de tous. Il explique alors le protocole de la journée : d'abord le salut au drapeau et la minute de silence. Ensuite, la danse des *Tribal Warriors*. Puis, la marche vers le Redfern Park. Il demande également aux gens présents de se serrer vers le centre du parterre. Il remercie l'assemblée. La foule s'exécute et le bruit de fond reprend. Quelques minutes plus tard, l'homme crie à nouveau. Cette fois, tout le monde se tourne vers le drapeau. Silence total. Un homme sur le toit du RCC lève le drapeau aborigène (pas australien !). Les gens sont immobiles. Ils respectent le moment.

Après quoi, les danseurs des *Tribal Warriors* prennent possession des lieux. Je rejoins Vernon. Henry, qui est là avec sa femme, vient nous saluer. Mais l'interaction n'ira pas plus loin... Nous avons droit à l'enfumage d'eucalyptus traditionnel ainsi qu'à une démonstration de danse ; le public en raffole. Les danseurs posent pour la photo.

Puis l'officiel – toujours le même – invite les gens à entamer la marche. Il précise : ceux en habits officiels devant, les autres derrière. Pour la « marche soudée des membres du *Gamarada* », c'est donc raté (bien que l'ordre du cortège ne soit pas vraiment respecté...). La foule se déplace petit à petit. Je cours vers l'avant afin d'obtenir de bonnes photos. Les *Tribal Warriors* continuent leur show, même en avançant.

Marie me rejoint finalement. Je la présente à Vernon. On discute un peu tous les trois pendant qu'on marche ; juste un peu...

Nous arrivons lentement jusqu'au Redfern Park. A l'entrée, un homme nous enfume avec son eucalyptus. Une scène est montée, avec micros et baffles gigantesques, quelques dizaines de chaises (provenant du RCC) placées au-devant. Je prends Marie par la main et vais dire bonjour à Claire. Elle nous salue chaleureusement et fait même une photo de nous deux (que je découvrirai le lendemain sur Facebook). Mais, très vite, ici encore, la conversation s'essouffle. Tant pis, de toute façon, la cérémonie de commémoration commence.

Un homme en costume au micro invite les uns après les autres les officiels présents à venir déposer une gerbe de fleurs sur le monument aux morts du parc. L'opération prend beaucoup de temps et est quelque peu redondante. J'en profite donc pour regarder autour de moi. Je me retourne et vois Karl en train de discuter avec... Stan Grant (!), le fameux journaliste considéré comme *la* voix aborigène du moment²³³. Je suis d'abord surpris de le voir en vrai, ici. Je le suis encore plus de le voir papoter avec Karl. Se connaissent-ils ? J'observe. Redfern est bien un pôle d'attraction de l'activisme aborigène et, dans ce genre de cérémonies, des contacts se forment, des liens entre le public (Stan Grant) et le privé (Karl) se tissent.

La cérémonie se poursuit avec plus de discours. Finalement, c'est Ray Minniecon lui-même qui nous explique comment va se dérouler le lever du drapeau : pendant celui-ci, un didjeridoo se fera entendre. Tout le monde se tourne vers Karl (et oui, c'est bien lui qui va s'occuper du drapeau). Silence. Lever du drapeau sur fond de didjeridoo.

Fin de la cérémonie. On applaudit. La scène est alors mise à disposition d'un groupe musical aborigène pour 40 minutes, apprend-t-on. Les gens se dispersent. Je vais saluer une dernière fois Vernon. Je lui demande s'il y a *Gamarada* aujourd'hui. Il ne croit pas, de toute façon, il a besoin de se reposer, il n'ira pas. Je cherche Karl. J'aurais bien voulu lui présenter Marie. Je ne l'aperçois pas.

²³³ Stan Grant est un journaliste politique aborigène engagé très célèbre en Australie. Il est également l'auteur de nombreux ouvrages traitant des dommages de la colonisation sur les populations autochtones du pays. Pour plus d'informations le concernant, voir <http://www.abc.net.au/news/stan-grant/8195640>.

Tant pis. On s'en va. J'envoie un sms à Karl pour savoir s'il y a *Gamarada* : pas aujourd'hui me dit-il. C'est la première fois que la continuité du programme n'est pas respectée.

Cet extrait nous permet de noter plusieurs choses nouvelles concernant l'existence du groupe en dehors de l'enceinte de ses murs. Tout d'abord, elle nous rappelle à quel point le *Gamarada* s'inscrit dans un quartier particulier, un quartier où la culture aborigène urbaine et l'activisme politique aborigène sont fort présents (démonstrations de danses traditionnelles, lever du drapeau aborigène, enfumage traditionnel, commémoration des soldats aborigènes, etc.) ; où des croisements importants entre les enjeux privés et les enjeux publics peuvent prendre place (pensons ici à la rencontre entre Karl et de Stan Grant) ; où les jeux de langage du traumatisme et de l'aboriginalité s'entrecroisent sans cesse, prenant forme de manière multiple. Situé au cœur du Block, le RCC – où se recrée chaque semaine le cercle du *Gamarada* –, est un haut lieu de la cause aborigène, un symbole de la résistance indigène au processus colonial qui, d'après certains militants, est toujours en cours. En ce lieu et en ce jour du 25 avril 2016, c'est donc bien en tant que groupe, aborigène de surcroît, que les membres se sont rendus à la CDM de Redfern ; le lieu, la date et le contenu de l'évènement semblent en effet indiquer une telle motivation de la part des membres à venir gonfler les rangs de cette démonstration publique profondément militante. Pourtant, souvenons-nous du contenu de l'altercation entre Jim, Claire et Saul dans la scène introductive concernant justement la position du groupe vis-à-vis de la question politique. La réponse de Claire, nette et précise, synthétisait cette position : « [le *Gamarada*] est un groupe thérapeutique, pas un groupe politique ». Au cours de notre analyse de la structure du *Gamarada* nous avons pu constater à quel point cette position se voyait confirmée : le *Gamarada* ne traite pas directement de politique ; plutôt, il en est un produit collatéral, un résultat émergent qui, *pratiquement*, ne s'intéresse pas à la question. Comment expliquer, dès lors, la présence des membres lors d'une telle démonstration militante, et ce soudain revirement de situation ? Comment expliquer ce glissement de position de la part des membres en tant que groupe ?

Pour pouvoir tenter de rendre compte de ce phénomène, il nous faut d'abord commencer par suspendre nos *a priori* concernant l'aspect militant de la participation de ceux-ci à un tel évènement. D'une manière corollaire, il nous faut reconnaître que c'est peut-être la question qui, mal posée, induit le réel qu'elle est sensée éclairer. En effet, vivant pour la plupart dans ou aux alentours d'un tel quartier (Redfern) et en tant qu'Aborigènes, pour les membres, il est extrêmement compliqué – voire impossible – de participer à des évènements publics *sans faire de la politique* : de par leur origine ethnique et le lieu de vie dans lequel ces derniers évoluent (Redfern et ses environs directs), toute

présence de ces individus – aussi fortuite ou passive qu'elle soit – est nécessairement interprétée, par l'observateur extérieur, comme une démonstration politique. La situation socio-économique désastreuse et globale des Aborigènes (Burbank 2011 ; Cowlishaw 2004 ; Stratton 2011 ; Povinelli 2002), et les tentatives proprement politiques d'y répondre (Glowczewski & Henry 2007) sont telles que la question politique concernant les Aborigènes est, en Australie, omniprésente. Dans ces conditions, l'individu – s'il est aborigène – est généralement réduit, dans l'espace public, à sa seule appartenance ethnique et ce, quel que soit son degré d'implication réel dans la lutte politique.

Cela étant noté, autorisons-nous à remplacer nos questions initiales par d'autres, afin de ne plus tomber dans le piège conceptuel du « défi indigène » (Glowczewski & Henry 2007) qui sature le champ des études sur la question des Aborigènes, et plus particulièrement encore ceux qui vivent en milieu urbain (Cowlishaw 2009 ; Kowal 2015). Ce faisant, demandons-nous si c'est bien – pratiquement – en tant que groupe que certains membres du *Gamarada* se sont retrouvés et aussi, si c'est par militantisme que ces derniers se sont rendus au Redfern Park ce 25 avril 2016.

A y regarder de plus près, ce que nous montre cet extrait, c'est qu'à l'exception de Karl, les autres membres (Claire, Vernon et Henry) ne paraissent pas spécifiquement concernés par la référence à l'ANZAC. Plutôt, la description laisse transparaitre que pour ces individus, l'ANZAC Day et la CDM est l'occasion d'une sortie – en famille (pour Claire et Henry notamment) ou entre amis (pour Vernon) – au sein d'une communauté d'individus avec lesquels ils partagent une partie de leur vie et, sans doute aussi, des affinités (sociales, culturelles, etc.). Il fait beau et c'est jour férié. Dans ces conditions, se rendre au Redfern Park, là où l'animation se cristallise, peut apparaître comme une bonne idée, c'est-à-dire comme une motivation suffisante pour générer un déplacement. En outre – et cela a son importance – l'invitation à participer à cet évènement fut lancée par Karl lui-même, au moyen de la page Facebook du groupe. Dans ces conditions, et sachant ce que l'on sait à la fois sur les pratiques et à la fois sur le point de vue idéologique des membres du groupe en-tant-que-groupe, n'est-il pas plus vraisemblable de poser l'hypothèse que ces quelques individus se soient ainsi retrouvés au Redfern Park non pas en-tant-que-membre-du-groupe, ni même par un militantisme qui découlerait de cette posture, mais bien plutôt simplement en tant qu'habitant du quartier²³⁴ ? Les interactions qui unissent les uns aux autres lors de cet évènement, foncièrement plus lâches qu'à l'accoutumée, pointent dans le sens de cette hypothèse. En effet, à l'instar de ce qui s'est passé lors du *OzHarvest CEO CookOff*, les liens entre les membres

²³⁴ Cette étiquette n'empêche pas que certains individus puissent posséder des inclinaisons politiques les ayant poussés à se rendre à la CDM ; cela ne contredisant pas notre propos qui ne cherche pas à catégoriser les motivations des membres, mais bien plutôt de savoir si le *Gamarada* – en tant que groupe auquel ces individus sont attachés – a quelque chose à voir avec cette réunion.

apparaissent, ici encore *foris orbe*, se distendre : à l'exception de l'échange de salutations de base – sauvegardant l'idée même d'un lien préexistant et permettant aux uns comme aux autres de ne pas « perdre la face » en se voyant obtenir une réponse à cet acte sommaire (Goffman 1998) – rien ne paraît lier ces individus entre eux. La chose devenant particulièrement explicite lorsque Karl suggère à l'enquêteur de faire groupe autour de lui dans le cadre de la marche *en tant que membre du Gamarada* et que, au moment de se réaliser concrètement, cette initiative tombe à l'eau. La mobilisation partielle des membres à cet événement – malgré l'invitation de Karl et en dehors de la présence de ce dernier et de l'enquêteur, ces derniers ne sont finalement que trois – en finit de nous convaincre que ce n'est pas en tant que constituants *de* et constitués *par* le groupe, que ces individus se sont retrouvés au même endroit ce jour-là.

Cela étant, pouvons-nous définitivement conclure qu'en dehors de ses murs, le *Gamarada* n'existe plus ? Qu'il n'est, au fond, qu'un artefact constitué par les conditions circonstancielles de son existence ? Que « l'Esprit du *Gamarada* » n'existe pas, si ce n'est dans la bouche de certains de ses membres et ce, seulement si certaines conditions sont rencontrées ? Oui... et non. Pour éclairer cette réponse, pour le moins ambiguë, suspendons encore un instant notre verdict et penchons-nous sur le seul cas de réunion de membres – noté par l'enquêteur – situé en dehors du cercle et dans le cadre privé.

5.2.3. *L'anniversaire de la belle-fille de Karl*

C'est à la suite d'une communication via Facebook que l'enquêteur fut invité à venir célébrer, avec sa compagne, l'anniversaire de la belle-fille de Karl au domicile de ce dernier. Karl vit dans un petit appartement du quartier de Pymont dans le nord du centre-ville avec sa femme et la jeune fille de celle-ci âgée de 10 ans. Karl avait initialement invité tous les membres réguliers du groupe via un message collectif. L'information, ayant échappé à l'enquêteur, lui parvint donc avec un peu de retard. Celui-ci confirma cependant sa présence et celle de sa compagne. Ci-après, un extrait de ses observations lors de cette réunion particulière.

Extrait du carnet de terrain n°22 (Pymont, *appartement de Karl*, le 18 septembre 2016)

Avec Marie, nous nous rendons chez Karl. Nous passons d'abord par Town Hall, histoire d'acheter des chocolats belges à la jeune-fille en guise de cadeau.

On arrive chez Karl avec 30 minutes de retard (comme il se doit). De son balcon donnant sur la

rue, Karl nous remarque et nous annonce qu'il vient nous ouvrir.

Nous prenons l'ascenseur et parvenons jusqu'à chez lui. L'appartement est plein d'enfants (7 ou 8) âgés de 4 à 12 ans. Plusieurs femmes âgées voilées (Amina [la femme de Karl] est musulmane) et quelques hommes sur le balcon sont en train de démarrer un barbecue. Il y a beaucoup de bruit. Anima s'éreinte à amuser les enfants. Karl nous prévient : il n'y a que des membres de la famille d'Amina et la moitié d'entre eux ne parlent pas très bien anglais. Peu d'amis donc (pas du tout, en fait). Je remarque que Pete est là. Je suis rassuré ; au moins un contact, un point d'accroche. Je lui présente Marie. Nous discutons un peu. Il est venu avec ses deux jeunes enfants. Ils sont mignons. Karl finit par nous présenter au reste des invités. Les enfants, à terre, jouent au « renard qui passe » sous les directives d'Amina. La fête bat son plein, malgré le mauvais temps dehors (normalement, la fête devait se dérouler dehors mais, aujourd'hui il pleut sur Sydney).

Après une dizaine de minutes, Denis apparaît également à la porte. Je le salue. Je ne peux m'empêcher de noter qu'il n'y a aucun ami de Karl, si ce n'est nous, les trois membres du *Gamarada*. Pas d'amis du côté d'Amina non plus, juste sa famille.

Le temps s'améliore un peu. Nous nous rendons dehors pour que les enfants puissent détruire la piñata fabriquée pour l'occasion. L'épisode est amusant : l'un après l'autre, les yeux bandés, les enfants tentent de détruire le petit trésor en carton contenant des bonbons. L'ambiance est bonne ; Denis, Pete et Karl paraissent détendus et discutent ensemble tout en rigolant de temps à autre.

Nous rentrons à nouveau et mangeons : le barbecue est près. Amina est de plus en plus anxieuse en ce qui concerne la propreté des lieux. Karl, quant à lui, est relax. Il est même charmant. Il papote par-ci par-là, discute un peu avec Marie, avec moi, avec Pete, avec Denis et les autres. Denis et Pete discutent également entre eux.

La scène que tente de capter cet extrait est, au fond, fort banale. Elle décrit l'anniversaire d'un enfant de 10 ans, dans sa famille, au cours d'une journée semi-pluvieuse de l'automne australien. Mais ce sont justement ces aspects communs et ordinaires qui, dans cette dernière, nous intéressent puisque ceux-ci révèlent une aisance, une facilité à être ensemble, de la part des membres du *Gamarada* présents ce jour-là ; aisance que l'on n'avait pas encore rencontrée jusqu'ici en dehors du RCC. Bien qu'en nombre restreint, les membres discutent et interagissent les uns avec les autres avec une désinvolture que seule l'intimité peut générer (« *L'ambiance est bonne ; Denis, Pete et Karl*

semblent détendus et discutent ensemble tout en rigolent de temps à autre »). Cette fois, ces derniers forment bel et bien un groupe. La question est de savoir si c'est en tant que membres du *Gamarada* que ces derniers parviennent à un tel résultat.

Répondre à une telle question sur base de cette simple observation est bien sûr difficile ; non seulement, des informations complémentaires nous manquent (comme ce qu'en pensent les membres, comment ces derniers perçoivent leurs relations mutuelles, etc.) mais en plus, la chose dépend du point de vue que l'on choisit d'adopter pour juger de la scène. Par prudence analytique, nous nous contenterons de noter une différence qualitative entre ces interactions-ci et celles décrites précédemment (lors du *ANZAC Day* et du *OzHarvest CEO CookOff*) : dans ce cadre-ci – privé et intime – quelque chose de supplémentaire apparaît, reliant le temps de quelques heures, les membres entre eux en dehors de leurs murs. Cette connexion reste cependant fébrile : comme nous l'avons déjà dit, peu de membres ont répondu présents et ce, malgré l'invitation de Karl ; Pete et Denis ne resteront pas longtemps sur place et se tiendront relativement en retrait pendant tout le temps de l'anniversaire ; les interactions entre ces derniers, Karl et l'enquêteur, resteront timides (bien que nettement plus chaleureuses que dans les deux cas précédemment analysés). Ce « quelque chose », donc, reste un pas grand-chose ; il a cependant pour lui d'apparaître, là où on ne l'attendait plus.

Une observation supplémentaire peut-être extirpée de cette description. Celle-ci concerne le rôle social qu'incarnent les membres présents dans ce cadre précis, une fois que l'on met en rapport la présence de ces derniers avec le reste du groupe. L'absence de quelconques amis – de part et d'autre du couple que Karl et Amina forment – et, en contrepartie, la présence prégnante de membres de la famille d'Amina interroge en effet sur le statut social octroyé aux membres du *Gamarada* présents : sont-ils là en tant qu'amis de Karl ? Ont-ils un autre statut ? Le contexte, ainsi que la familiarité des échanges ayant lieu dans ce dernier, invitent à penser que c'est plutôt en tant qu'amis proches, voire carrément en tant que parents de substitution de Karl que les membres présents se doivent d'être considérés. En l'absence totale, du côté de Karl, d'autres amis ou de parents, les membres du *Gamarada* se voient ainsi dotés d'une cotation d'intimité particulièrement élevée ; cela, d'autant plus qu'un référent externe – que sont les véritables parents d'Amina – les positionnent en rapport à ceux-ci. Dans ce contexte, les membres du *Gamarada* obtiennent un statut social singulièrement élevé et paraissent alors devoir incarner – malgré eux (?) – le rôle de parents de Karl. Aussi, les affirmations soutenues au sein du cercle par les membres – considérant les autres comme des frères ou des sœurs – se trouvent instanciées dans ce contexte spécifique. Bien sûr, une telle instanciation dépend moins de la nature, du type de relation que les membres entretiennent les uns

avec les autres en dehors du cercle que des coordonnées contextuelles précises de cette scène. Dès lors, cette observation ne doit pas nous faire oublier les précédentes ; le statut social des membres *foris orbe* « en-tant-que-parents » se doit donc d'être pondéré. Et c'est sur ce rééquilibrage particulièrement subtil que nous voudrions conclure cette réflexion en nous octroyant cependant le droit à un dernier détour analytique – celui du rôle de joué par le réseau social Facebook.

5.2.4. *Facebook*

Cela pourrait presque être passé inaperçu, mais dans les trois scènes que nous venons d'analyser, la plateforme numérique Facebook a joué un rôle important. C'est effectivement grâce à son utilisation que, non seulement les membres se sont échangés les informations pratiques leur permettant de se retrouver, mais qu'en plus ces derniers se sont mutuellement invités ; c'est au moyen de Facebook et de son usage, donc, que ces derniers ont *prolongé* leurs interactions en dehors du cercle. En effet, sans cet outil – ou tout outil lui étant similaire dans ses fonctions –, l'information n'aurait sans doute pas circulé aussi démocratiquement entre les uns et les autres et aurait probablement emprunté des canaux plus privés (comme le téléphone, l'e-mail privatif ou le face-à-face), ciblant plus précisément les uns et excluant, d'un même geste, les autres. Sans cet outil, donc, il aurait fallu que les membres développent d'autres stratégies de communication pour parvenir à entrer en contact en dehors des séances officielles du *Gamarada*. Dans ce cadre, on peut donc dire que Facebook agit comme un dispositif d'extension de l'interaction autorisant ainsi les membres à prolonger leurs relations ; à continuer à être ensemble sans pour autant, être concrètement les uns avec les autres – cela, du moins, dans une certaine mesure. L'enjeu est justement dans le calcul et l'évaluation de cette mesure. Sans ici entrer dans une analyse des possibilités et des limites de ces nouveaux réseaux sociaux (car, cela sortirait fortement du cadre de ce travail²³⁵), on peut néanmoins s'interroger, grâce à l'usage qu'en font les membres, sur ce que représente pour ces derniers une telle communauté virtuelle : peut-on, par exemple, affirmer que le groupe continue d'exister lorsqu'il se couvre des appareils du virtuel ? Que nous apprend ce « passage par » dont usent les membres ?

Une analyse plus fine des usages de Facebook par les membres tend à apporter une réponse positive à cette première question. D'abord, au vu des relevés (non-systématiques) d'activités notés par l'enquêteur pendant et après ses séjours en Australie, il n'est pas exagéré d'affirmer que la plupart des membres du *Gamarada* sont des usagers réguliers du réseau social : de nombreux *posts*, *likes*, *shares* et *comments* alimentent quotidiennement les pages personnelles des membres. En plus, du fait

²³⁵ Pour une analyse du rôle des réseaux sociaux, notamment, dans les interactions humaines, voir Dubey 2001.

que certaines de ces traces concernent directement les thématiques du *Gamarada* (DP, traumatisme et aboriginalité, principalement)²³⁶, il arrive assez fréquemment que ces dernières circulent spécifiquement entre les membres. Il n'est pas rare qu'à la suite d'un partage sur son « mur », un membre en tag un autre ; que dans un commentaire, à la suite d'un post, un membre s'adresse directement à un autre ; que certains membres – par commentaires interposés – entrent dans une véritable discussion ou même, règlent leurs comptes publiquement (souvenons-nous, à cet égard, de ce qui suivit la friction entre Claire et Henry²³⁷) ; que certains diffusent les photos prises lors des quelques événements ayant mobilisés les membres en dehors des séances – événements précédemment analysés – et les partagent. Et tous ces échanges d'informations ne sont, sans doute, que la partie émergée de l'iceberg : en nous basant sur l'expérience personnelle de l'enquêteur, nous pouvons décemment émettre l'hypothèse selon laquelle les membres s'échangent, en plus de tout cela, bon nombre de messages dits privés, qui ne sont pas publiquement visibles et qui ne concernent, généralement, que certains individus spécifiquement sélectionnés²³⁸. Il est également à noter qu'au cours des séances du *Gamarada*, il est plusieurs fois arrivé qu'un message posté antérieurement sur Facebook fasse l'objet d'une réflexion, d'un partage ou d'une discussion libre, comme les quelques extraits suivants le montrent.

²³⁶ Trouvé sur le mur de Claire, le 30/09/2016 à propos d'un débat télévisuel concernant la question des Aborigènes : « nous ne pouvons plus supporter cette maladie traumatique et honteusement raciste qu'est notre histoire et celle de ce pays [...] Nous devons intégrer le passé de l'Australie à notre futur de façon à ce que le trauma ne se reproduise plus et qu'on puisse guérir et aller de l'avant [...] Cela fait suffisamment de temps maintenant que cette histoire traumatique de malade nous réduit [...] Il y en a assez de ce trauma transgénérationnel [...] » ; Trouvé sur le mur de Karl, le 28/09/2016 où celui-ci partage un message privé qu'un ancien membre lui a envoyé : « J'aime venir au Gamarada, car c'est comme s'assoir autour d'un feu de camp. C'est là où je peux guérir, car je m'y sens en sécurité. Aujourd'hui, je m'en vais vers un autre feu de camp. [...] On ne sait jamais combien on est important pour les autres donc [...] faisons en sorte de donner le meilleur de nous-même, cela pourrait faire une différence. » ; Trouvé sur le mur de Claire le 16/05/2016 : « Bonjour mes amis, je suis à l'antenne de la Koori Radio [radio emblématique de la cause aborigène dont le siège est situé à Redfern] pour parler de notre Gamarada [...] et comment celui-ci a changé ma vie[...] Je fais passer le mot [...] c'est un endroit sécurisé (*safe place*) où l'on peut se soigner [...] et c'est tous les lundis au [RCC] de 18h30 à 20 ». Dans les commentaires de ce post, on pouvait en trouver un de Karl disant ceci : « C'est super, génial sœurlette (*deadly sis*) ! Ton courage est une source d'inspiration. Merci pour tout le support maternel (*motherly support*) que tu nous apportes [...] ».

²³⁷ Voir extrait n°16.

²³⁸ Que l'on pense ici aux divers messages privés échangés entre l'enquêteur et Karl ou encore, entre l'enquêteur et Pete. Parmi ces derniers, l'un d'entre eux vaut peut-être la peine d'être ici retranscrit. Ce dernier fut envoyé par Pete à l'enquêteur à la suite de la séance du 18 avril 2016 où, ce dernier s'était ouvert au reste du groupe lors de son partage. Pete lui avait alors envoyé ce message : « Mon frère. Merci pour ton partage lundi soir. Cela fut un honneur de sentir ta foi en nous en tant que groupe. J'espère que tu t'es senti aimé et soutenu. On se voit lundi prochain ». Cet échange précis semble ainsi fournir une preuve supplémentaire à ce que nous disions plus haut (point 5.2.1.), lorsque l'on évoquait la posture de parrain que Pete tentait d'incarner vis-à-vis de l'enquêteur.

Extrait du carnet de terrain n°23 (Redfern, Gamarada, Séance du 01 août 2016)

Tout en chipotant à son téléphone, Karl nous explique que Claire ne viendra pas ce soir, pour des raisons de santé. Pete s'interroge alors sur la non-présence ce soir de Denis. Karl nous informe alors que ce dernier aurait perdu sa mère.

- Karl : *Il est assez dévasté mais, il a posté sur Facebook qu'il était ok, donc...*
- Vernon : *Ouais...*

[Silence]

- Travis : *Est-ce que tu utilises Facebook ?*
- Karl : *Hum ? [pardon ?]*
- Travis : *[est-ce que tu utilises Facebook] pour le Gamarada ?*
- Karl : *Bah, parfois, pour certains trucs²³⁹... Tu es sur Facebook ?*
- Travis : *Ouais.*
- Karl : *Tu veux m'ajouter [comme ami] ?*
- Travis : *Ouais !*

Karl se tourne alors vers les autres membres du groupe et pointe ensuite à Travis que les différents membres présents ce soir sont effectivement eux-aussi sur Facebook et qu'il leur arrive de s'envoyer des messages.

[...]

Plus tard, lorsque Henry arrivera (en retard), il expliquera au groupe les raisons de son retard par le fait qu'il aurait vu sur Facebook quelque part que le meeting d'aujourd'hui commençait à 6h40 et non 6h30, comme d'habitude. Karl vérifiera l'information sur son téléphone (qui s'avèrera fausse) et la discussion s'épuisera d'elle-même.

Extrait du carnet de terrain n°24 (Redfern, Gamarada, Séance du 29 août 2016)

Vernon enchaîne sur ses craintes concernant Facebook et internet en général. Henry explique qu'il a entendu dire que beaucoup d'employeurs utilisaient Facebook pour vérifier leurs potentiels futurs employés. C'est pourquoi, explique-t-il, il reste prudent dans son usage de cet outil. La discussion continue sur la qualité de la sécurité et des différents paramètres de la plateforme. Jim demande

²³⁹ Lors du séjour en Australie de l'enquêteur, Facebook était déjà un outil de communication important entre les différents membres du *Gamarada*. Souvenons-nous cependant que l'enquête prend place à un moment particulier de l'histoire du programme – moment que nous avons qualifié de transitionnel. Aujourd'hui, en 2018, le *Gamarada* semble s'être à nouveau transformé et avec lui, l'usage par ses membres de Facebook. Ainsi, l'activité sur le réseau social est aujourd'hui, encore plus intense, et observable qu'elle ne l'était à l'époque où les données ont été récoltées. Ce qui, *a posteriori*, semble apporter un indice supplémentaire de la véracité et de la justesse des observations ici détaillées.

alors si les agents immobiliers peuvent également utiliser Facebook pour vérifier les candidats. Il explique qu'il postule chaque semaine pour 3 ou 4 locations mais qu'il se fait à chaque fois remballer.

Extrait du carnet de terrain n°25 (Redfern, *Gamarada*, Séance du 05 septembre 2016)

Lors de son partage, Pete se dit fier de la diversification des nationalités de ses amis Facebook. Il explique alors au groupe que, pour la plupart des gens, les amis Facebook ne comptent pas vraiment mais que, pour lui, cela compte ; que cela dit quelque chose sur lui.

Facebook est donc important pour les membres. Bien plus qu'un simple média permettant de s'échanger des informations pratiques, la plateforme prend des allures d'espace (virtuel) d'échange et de vie à la fois pour les membres pris de manière individuelle et à la fois – et c'est ce qui nous intéresse tout particulièrement – considéré comme membre du groupe. C'est donc bien en tant que « dispositif de prothèse » (Belin 2002) que le réseau social fonctionne pour les membres : celui-ci permet à ces derniers de continuer à exister *en tant que membres du groupe* d'une manière, certes particulière (virtuelle), mais bien réelle. L'existence du *Gamarada* se prolonge, une fois la séance terminée, incontestablement sur le réseau social grâce à l'usage qu'en font les membres. Et ce, de manière bien plus significative que lors des réunions plus extraordinaires comme celle de l'*ANZAC Day*, celle du *OzHarvest CEO CookOff* ou même celle de l'anniversaire de la belle-fille de Karl.

5.2.5. *Conclusions*

Nous avons relevé combien, en dehors de ses murs, les membres du *Gamarada* s'apparentaient bien plus à des individus isolés qu'à des membres d'une collectivité en tant que tels ; dans de telles circonstances, les liens qui unissent les uns aux autres apparaissaient bien plus lâches, se réduisant le plus souvent à de la simple politesse. Nous aurions pu conclure, à la suite de ces observations, que le *Gamarada* n'existe pas en dehors du RCC ; qu'il n'est qu'une sorte d'artefact maintenu à la fois par sa structure interne et par la volonté de son *leader*, Karl. Cela, bien sûr, eut été en partie exact puisque c'est très précisément ce contraste entre un mode d'existence (interne) et un autre (externe) que révélait l'analyse. Mais en partie seulement, car, comme une analyse plus étendue l'a également révélé, le groupe existe pourtant – bien que sous des formes particulières (virtuelle, via Facebook) et fragiles (en famille, dans le cadre privé) – en dehors de ses murs. Dans ces cas, et même si celles-ci se retrouvent sous une forme plus édulcorées, certaines caractéristiques du

principe du *Gamarada* sont présentes : les thématiques de ses jeux de langages (traumatisme, DP et aboriginalité) se retrouvent dans les messages, les *posts* et les commentaires générés sur le réseau social Facebook ; l'attitude des membres visant à démontrer la bonne incorporation des principes du groupe est (du moins, en partie) conservée ; le principe de solidarité – central au programme – est instancié dans la prise en considération des membres comme des succédanés de parents dans le cadre privé. Bref, le groupe se trouve bien des moyens d'exister hors de son cercle.

Ce que le contraste d'alors entre un mode d'existence interne et un mode potentiel d'existence externe nous apprend sur le groupe, est bien plus intéressant qu'auparavant. L'affirmation par les membres qui consiste à considérer le *Gamarada* comme une deuxième famille, s'éclaire et nous éclaire : cette famille, il ne faut pas l'envisager comme une communauté de soutien matériel (financier, etc.) ou affectif (présence inconditionnelle de l'autre en cas de besoin urgent, etc.) ; plutôt, il faut la voir comme une sorte de *réseau* au sein duquel un soutien *moral* pourra être trouvé, si recherché correctement (c'est-à-dire, si un « travail » est fourni). Cette famille, c'est donc une famille très spéciale : ensemble, on ne partage ni du temps (si ce n'est celui qui est imparti à un tel partage), ni de l'entraide pratique ; ensemble, on échange très peu en face-à-face et on ne se rend pas de services mutuels (aide lors d'un déménagement, etc.) ; plutôt, on partage ses pensées, ses réflexions plus profondes sur la question du traumatisme et de son soin, et on se notifie l'un l'autre ; on passe ainsi beaucoup de temps à simplement entretenir l'existence du réseau.

L'objectif principal de cette famille, une fois située à l'extérieur de son enceinte, se résume au simple fait de maintenir en vie le canal qui la forme. Cependant, ce but a des effets pragmatiques importants sur le groupe et ses membres. Celui-ci permet notamment de *valoriser* d'autant plus les rencontres lorsque ces dernières se déroulent conformément à la structure qui les a vu naître en première instance. Par effet de contraste, ce régime interactionnel – maigre en interactions réelles – tend à donner artificiellement – aux yeux des membres comme aux yeux de l'observateur extérieur – de l'importance au cadre spécifique où ces interactions ont effectivement lieu (au RCC, donc), tout en insistant sur l'objectif recherché par la production d'un tel cadre, à savoir, un processus thérapeutique ; la quasi-inexistence du groupe en dehors des séances du *Gamarada*, ne fait que renforcer le groupe quand ce dernier se reforme (chaque semaine) à nouveau : par effet de contraste donc, le groupe en-tant-que-groupe-cherchant-à-accomplir-quelque-chose-de-spécifique existe d'autant plus quand il se réunit, qu'il n'existe pratiquement pas en dehors de ces conditions. L'effet performatif de sa structure spécifique – dont nous avons analysé les détails de fonctionnement – en est d'autant plus assuré que cette dialectique interne/externe est, au quotidien et en pratique, vérifiée. C'est effectivement grâce à cette dialectique que certaines caractéristiques

de cette structure peuvent être mises en exergue et que, surtout, elles peuvent apparaître aux yeux de ses usagers comme spéciales, participant ainsi à faire de ce lieu, un endroit magique et puissant – un *safe space* – où quelque chose peut advenir menant à la guérison.

Cela étant dit et démontré, nous pouvons clôturer notre analyse du fonctionnement de ce dispositif pour nous tourner maintenant, et ce de manière plus spécifique que ce que nous ne l'avons fait jusque-là, vers ses membres ; nous pouvons dorénavant rediriger notre attention vers le deuxième terme de l'équation qui est au cœur de cette partie et qui vise à comprendre ce qu'est le *Gamarada*. Car, comprendre ce qu'est ce dernier, c'est certes chercher à saisir sa mécanique interne (Chapitre IV), c'est certes saisir les caractéristiques de son collectif (Chapitre V), mais c'est également tenter de saisir pourquoi son dispositif apparaît aux yeux de certains comme inintéressant et aux yeux d'autres comme crucial, efficace (au point de pousser ces derniers à de se rendre tous les lundis soirs au RCC). N'y aurait-il pas, comme la sociologie dispositionnaliste n'a eu de cesse de le démontrer (Bourdieu 1980, 2000 ; Lahire 2001), quelque chose dans la trajectoire de vie des acteurs – certaines dispositions – qui font que la rencontre avec un tel dispositif participe à générer du sens ? Autrement dit, ne pourrait-on pas espérer trouver, dans la biographie des membres – notamment, des plus réguliers – des éléments qui puissent nous permettre d'éclairer davantage ce qu'est le *Gamarada* en nous informant sur les raisons qui poussent ces derniers à s'y rendre ?

6. Les membres : description des dispositions

On aura sans doute remarqué, au cours de l'analyse que l'on vient d'effectuer, que le *Gamarada* est composé de membres hétéroclites. Parmi les séances sélectionnées à la base de l'ethnographie proposée, certains membres se rencontrent à de nombreuses reprises (Karl, Claire, Vernon, Pete, Denis, Henry) d'autres moins souvent (Jim, Kevin, Lisa, Seth), et certains, une seule fois (Saul, Charlie, Larry, Mike, Nate). Parmi le groupe d'individus que nous avons qualifié de membres, certains fréquentent le groupe de manière plus régulière ; certains maîtrisent bien mieux les codes internes au programme que d'autres ; ils usent des jeux de langage du traumatisme, du DP et de l'aboriginalité avec plus d'habileté et de facilité. Bref, parmi les membres qui composent le groupe, tous ne sont pas sur le même pied d'égalité quant à la maîtrise du programme : une distinction de contrôle des savoir-être et des savoir-faire attendus, développés et engendrés au sein du cercle est observable parmi les divers membres qui composent le groupe. Cette observation, située comme en filigrane dans le flux des analyses précédemment menées, nous pousse à un premier constat : tous les individus qui se rendent au *Gamarada* – au moins une fois – ne sont pas réceptifs à la « magie » de son dispositif de la même manière. Pour certains, en effet, « ça y fait » plus que pour d'autres. Pourquoi sinon, y reviendraient-ils régulièrement, hebdomadairement ? Face à ce constat, nous pouvons d'ores et déjà établir une première catégorisation, une sorte de proto-typologie, nous permettant d'identifier différents types de membres.

6.1. *Trois types de membres : les curieux, les usagers et les adhérents*

6.1.1. *Les curieux*

Il y a tout d'abord ceux que nous appellerons les « curieux ». Pour ces derniers, le *Gamarada* n'est qu'un épiphénomène, c'est-à-dire que l'on y vient une fois ou deux tout au plus. Sans doute intrigués par son concept, par son programme, ces membres-là sont légions au *Gamarada*. Ils en gonflent les rangs et sont souvent l'occasion, pour les autres membres, de se rafraîchir la mémoire quant au protocole du programme ainsi que quant à l'objectif de ce dernier en explicitant à ces curieux ce qu'on fait au sein du cercle et comment on le fait (voir extrait n°18). Le profil sociologique de ce type de membre est extrêmement varié. Au cours de son séjour en Australie, l'enquêteur a ainsi pu voir aller et venir bon nombre d'Aborigènes, de non-Aborigènes, de personnes à la recherche d'un soutien psychologique (voir extrait n°14, n°18, n°19), de personnes voulant simplement voir ce à quoi un groupe de parole indigène peut bien ressembler, de personnes accompagnant un proche (extrait n°19), d'académiques (voir extrait n°20 ; les déclarations de Pete à ce sujet) etc. Ces quelques profils très succincts ainsi que les diverses motivations réelles de

ces curieux restent bien évidemment flous et sont, pour la plupart, grossies à partir des observations de l'enquêteur et des quelques commentaires – provenant de ces individus eux-mêmes lors de la séance à laquelle ils ont participé ou des réflexions produites par les autres membres – glanés par-ci par-là. La raison de cette imprécision est méthodologique. Il aurait en effet été impossible de tracer chaque individu se rendant au *Gamarada* et ce, pour deux raisons : d'abord car leur nombre était trop conséquent (autour d'une cinquantaine d'individus), et ensuite car l'enquêteur, malgré sa bonne volonté, n'aurait pas pu obtenir d'entretien avec ces derniers sans forcer le rapport avec ceux-ci, sans développer une attitude d'enquête agressive²⁴⁰. Aussi, de ces curieux, on ne peut pas dire grand-chose si ce n'est que, pour une raison ou pour une autre, ceux-ci n'accrochent pas au dispositif puisqu'ils ne reviennent pas.

6.1.2. *Les usagers*

Il y a ensuite ceux que nous nommerons les « usagers ». Contrairement au curieux, ces derniers se rendent au *Gamarada* parce qu'ils y trouvent quelque chose. Ils sont en effet sensibles à son protocole et son « Esprit ». Certes, ils ne se rendent pas chaque semaine au sein du cercle, mais ils connaissent néanmoins suffisamment bien les règles de celui-ci pour savoir comment il fonctionne et quels sont ses points sensibles (le *Dadirri*, notamment). La plupart d'entre eux sont d'anciens membres plus convaincus (des « adhérents », comme nous le verrons dans quelques instants) qui, pour des raisons diverses et variées – manque de temps, manque de motivation, problèmes de santé (c'est le cas d'Henry), incarcération (c'est le cas de Kevin), déplacement successif des centres d'intérêts (c'est le cas de Larry), etc. – ne se rendent plus toutes les semaines au sein du cercle. Il leur arrive de revenir au *Gamarada* après des années d'absence (c'est le cas de Larry mais également de Saul) ou bien, plus généralement, de n'y venir que quand ils peuvent (c'est le cas de Jim et de Seth). Ceux-ci sont tous des hommes, aborigènes, d'une quarantaine d'années et utilisent le programme pour ce qu'il est : un dispositif thérapeutique. Leur présence est l'occasion, pour les autres membres, de se souvenir et de reconnecter avec ce qu'était le *Gamarada* par le passé (voir extraits n°1 et n°3), de prendre des nouvelles des uns et des autres et de concevoir le *Gamarada* comme une grande famille où chacun est le bienvenu. Par leurs retours incessants, ces usagers démontrent l'ouverture du programme ; ils en incarnent la flexibilité. Ils en démontrent aussi l'aspect nécessaire : beaucoup de ces usagers ne reviennent au *Gamarada* que lorsque les choses vont mal (c'est le cas de Jim et de Seth, notamment), lorsqu'ils ressentent un besoin urgent de soutien,

²⁴⁰ Une telle attitude aurait non seulement été à l'encontre des principes de la méthodologie de « l'observation participante » (voir Géraud, Leservoisière & Pottier 2007) mais en plus, elle aurait sans doute été extrêmement mal perçue par les autres membres du *Gamarada* – et plus encore, par Karl – et aurait ainsi compromis l'entièreté de l'enquête.

ignorant le cercle lorsque le quotidien reste supportable. Enfin, par leur présence sporadique, les usagers démontrent encore le succès du programme : certains (comme Larry ou Saul) ne viennent plus au *Gamarada* parce qu'ils n'en ressentent plus le besoin ; parce qu'ils se sont suffisamment reconstruits pour ne plus devoir s'y rendre chaque semaine. Dans la suite de notre analyse, nous érigerons Jim en ambassadeur de cette catégorie (les usagers). Avec lui, et au travers de son histoire, nous chercherons à voir ce qui, au fond, motive les usagers à revenir au *Gamarada* régulièrement.

6.1.3. *Les adhérents*

Enfin, il y a ceux que nous nommerons les « adhérents ». Ceux-ci forment le noyau dur du *Gamarada*. Pour ces derniers, à l'instar des usagers, le *Gamarada*, « ça y fait ». Ça y fait tellement qu'ils s'y rendent systématiquement (à quelques exceptions près) toutes les semaines. Ils ont une maîtrise quasi-parfaite du protocole ; font la démonstration d'un savoir-être (éthos spécifique) et de savoir-faire (engagement dans les exercices) exemplaire ; ils connaissent les limites du programme (voir extrait n°1) et savent exploiter au mieux ce dernier. Si, comme nous le verrons plus loin, ceux-ci ne sont sociologiquement pas différents des usagers, ils se distinguent néanmoins de cette catégorie par leur attachement effectif et affectif au programme et leur tendance à être proactif vis-à-vis de ce dernier (voir extrait n°5, n°19 et n°20). Tous²⁴¹ se considèrent comme étant dans le besoin d'un soutien psychologique important ; tous s'identifient fortement à Karl (à son histoire personnelle) ; tous considèrent le *Gamarada* comme leur seconde famille ; tous déclarent y trouver de quoi améliorer leur situation. Ce sont eux qui, au fond, font du *Gamarada* ce qu'il est ; ils en incarnent l'essence et participent chaque semaine à en générer « l'Esprit ». Par conséquent, ce sont chez eux principalement que nous chercherons à saisir quel genre de dispositions fait écho au dispositif thérapeutique qu'est le *Gamarada*. Pour ce faire, nous nous attarderons plus longuement sur le vécu de Claire, Vernon, Pete et Denis. A travers l'exploration de leurs histoires et parcours respectifs, nous chercherons à saisir quelles sont les conditions sociales, culturelles et idiosyncrasiques qui participent à faciliter la réception de ce dispositif de résilience particulier²⁴².

6.1.4. *D'un type de membre à un autre*

Précisons toutefois, avant d'aller plus loin dans l'analyse des trajectoires de vie de ces cinq membres, qu'un sens, qu'une gradation, qu'une *progression* existe entre les différents types de membres dégagés plus haut. Bien que les frontières entre ces types soient poreuses (particulièrement entre les usagers et les adhérents), il n'en reste pas moins que des différences conséquentes existent néanmoins

²⁴¹ A l'exception de Vernon, peut-être.

²⁴² Souvenons-nous de ce que nous avons dit de la résilience : elle est cette opération effective – de sens – pour l'individu, face à la contingence, entre certaines de ses dispositions et un certain dispositif spécifique. Voir point 4.2.

(notamment, nous l'avons évoqué, en termes d'investissement émotionnel, de régularité de participation, de savoir-faire et de savoir-être) et que celles-ci, pour être dépassées, se doivent d'être surmontées. Dans le point 5.2.1., nous avons montré, avec un exemple tiré de l'expérience de l'enquêteur, comment ce dernier fut invité à passer du statut d'usager à celui – plus prestigieux au sein du cercle – d'adhérent et ce, en suivant les conseils de Pete. Nous avons alors émis l'hypothèse que de semblables effets d'embrayage se devaient d'exister parmi les membres – entre ces derniers – afin d'autoriser ceux-ci à « y être pris » de manière plus marquée. Nous comprenons maintenant que ce genre d'effets permet aux membres de passer d'une catégorie de membre à une autre. Au fond, ces passages, ces *transitions* – tacites – scandent la trajectoire de la « carrière » de membre (Becker 2008) ; ils autorisent l'individu à progresser, tant d'un point de vue objectif (sa place, son rôle et son importance au sein du cercle) que subjectif (ses conceptions, ses motivations, ses investissements affectifs, ses désirs et ses attentes vis-à-vis du *Gamarada*) dans sa trajectoire d'adepte du dispositif²⁴³. Aussi, pour devenir un usager du *Gamarada*, il est nécessaire d'avoir d'abord été un curieux ; de même que, pour pouvoir faire partie du groupe des adhérents, on se doit d'avoir été un usager ; et pour passer de l'un à l'autre, il faut remplir certaines conditions, « embrayer » correctement. Certains actes concrets attestent d'un passage réussi. Un exemple de l'un d'entre eux – remarqué par l'enquêteur au cours de son séjour – est la signature du drapeau. En effet, le statut d'adhérent (qui pour rappel, n'est qu'une construction de l'enquêteur destinée à faciliter notre compréhension du profil des individus qui composent le *Gamarada*) est acquis pratiquement lorsqu'un ou plusieurs des adhérents invite(nt) le candidat à signer le drapeau situé au centre du cercle (voir point 4.4.2.). L'enjeu de ces moments de transition est donc de fournir un corpus d'épreuves pratiques aux individus permettant à ces derniers d'évoluer dans leurs carrières respectives de membre, et destiné à créer une sélection parmi ceux-ci, de sorte que, ne deviennent adhérents, que les membres les plus motivés (dans le langage des membres) ou, les plus réceptifs au dispositif (dans le langage de l'enquêteur). On peut donc faire l'hypothèse que certains usagers (comme c'est notamment le cas de Jim, Larry ou Saul) partagent avec les adhérents des dispositions similaires, étant donné que ces usagers sont, au fond, d'anciens adhérents ; ayant passé les épreuves de transition avec succès par le passé (leur nom se retrouvant, d'ailleurs, sur le drapeau). C'est pourquoi, dans la suite des analyses proposées, nous ne traiterons pas le cas de Jim à part ; celui-ci ayant été, il y a de cela quelques années, un adhérent des plus convaincus.

²⁴³ Pour Becker, la notion de carrière « désigne les facteurs dont dépend la mobilité d'une position à une autre, c'est-à-dire aussi bien les faits objectifs relevant de la structure sociale que les changements dans les perspectives, les motivations et les désirs de l'individu » (2008 : 47). Une telle notion permet de « distinguer ceux qui “réussissent” de ceux qui ne réussissent pas (quelle que soit la définition de la réussite [...] que l'on adopte) » (*Ibid.*).

Ainsi, le passage d'une catégorie à l'autre ne se fait jamais que dans un sens : curieux-usagers-adhérents. Il est cependant possible, pour un adhérent possédant une longue carrière de membre, de terminer dans la catégorie d'utilisateur (sans pour autant perdre son aura d'adhérent) ; d'où la porosité de ces deux catégories en matière de dispositions.

6.2. Des trajectoires de vie similaire : de la violence à l'apaisement

Le parcours des adhérents et des utilisateurs, ainsi que leur entrée au *Gamarada*, sont variés et diversifiés. Les histoires de ces individus sont toutes uniques. Cependant, une structure commune peut être dégagée. C'est, bien évidemment, cette structure qui, *in fine*, nous intéresse. Mais pour la découvrir, pour la raffiner, il nous faut quelque peu entrer dans le détail de la vie de ces individus ; il nous faut explorer l'itinéraire de quelques-uns d'entre eux afin de nous doter de suffisamment de matériel ethnographique pour pouvoir affirmer quoique ce soit sur de potentielles dispositions communes – issues d'un parcours structurellement similaire – des membres. Pour accomplir cela, nous nous baserons sur les informations récoltées par l'enquêteur au cours d'entretiens réalisés avec les cinq membres suivants : Claire, Vernon, Pete, Denis et Jim²⁴⁴. Pour chacun d'entre eux, un ou deux entretiens libres d'approximativement 1h30 ont été réalisés. Au cours de ces derniers, l'enquêteur leur a demandé de s'exprimer sur leurs parcours de vie, sur leur jeunesse, sur leur présent, sur les raisons les ayant poussés à se rendre au *Gamarada* et sur les raisons qui font qu'ils continuent de le fréquenter. Les informations qui suivent s'appuient sur ces entretiens.

6.2.1. Une enfance compliquée

Au cours des entretiens réalisés, les membres interrogés se sont tous, d'une manière ou d'une autre, exprimés sur leur jeunesse, et plus particulièrement sur leur enfance. La question volontairement générique de l'enquêteur (« Peux-tu m'en dire un peu plus sur toi, me raconter qui tu es ? ») se voulait pourtant explicitement non-orientée vers cette période de la vie afin de ne pas influencer la structure des réponses. C'est donc d'eux-mêmes que certains enquêtés ont choisi d'évoquer la vie de leurs parents et leur enfance. Pour la majorité d'entre eux, celle-ci fut particulièrement

²⁴⁴ Ces derniers ayant été sélectionnés conformément à leur place respective dans la typologie précédemment effectuée. A eux cinq, ces membres représentent un excellent échantillon des utilisateurs et adhérents composant le *Gamarada* au temps de l'enquête. D'autres entretiens avec d'autres membres (principalement des utilisateurs) ont également été réalisés. Pour des raisons didactiques, et afin de ne pas alourdir l'analyse à venir, l'enquêteur s'est autorisé à ne pas inclure les informations ainsi récoltées. Néanmoins, ces entretiens – se recoupant sur bien des points avec ceux ici étudiés – ont joué un rôle important dans l'excavation progressive d'une trajectoire de vie commune aux membres du *Gamarada* (voir point 6.2.7.). Simplement, par souci d'éviter les répétitions, ceux-ci n'ont pas été retenus dans l'échantillonnage. Plusieurs entretiens ont également été effectués auprès de Karl, leader et créateur du *Gamarada*. Cependant, par la place particulière que ce dernier occupe dans le dispositif, l'enquêteur a préféré traiter de son cas dans un point à part (voir point 6.4.). Ainsi, si Karl partage bien le même genre de parcours que les autres membres (adhérents et utilisateurs), c'est moins son histoire qui nous intéressera que la conception de cette dernière par les autres membres. Nous y reviendrons.

compliquée. Pour Claire, la vie ne fut pas toujours simple à la maison, lorsqu'elle était enfant et vivait avec sa mère – membre de la Génération Volée, toxicomane et alcoolique.

- Claire : *On était toujours en vadrouille... Ma mère était une missionnaire catholique et donc, on bougeait beaucoup dans tout le pays. [...] Originellement, je viens de Perth. [...] J'ai vécu avec ma mère jusqu'à mes 10 ans. Puis, je suis venue vivre parmi les membres de la famille de mon père, ici à Redfern. [...]. Comme [ma mère] le dit, au fond, on a tous été enlevés à nos familles et été éduqués par des catholiques : à « la dur ». J'ai été éduqué à la dur. Ma mère me frappait souvent. C'est parce qu'elle n'avait connu que ça, c'est ça que lui faisaient les prêtres et les nonnes quand elle a été arrachée à sa famille, sa culture. [...] Elle buvait et prenait de la drogue. Ça arrivait souvent qu'on en vienne aux mains quand on se disputait à la maison.*

Pour Jim aussi, les choses ont plutôt mal commencé : enlevé à sa mère à l'âge de trois ans, celui-ci fut baladé de famille d'accueil en famille d'accueil – au sein desquelles la brutalité était monnaie courante – jusqu'à ses 16 ans.

- Jim : *J'ai été arraché à ma famille quand j'étais gosse [...]. Dans mes familles d'accueil, là où j'ai vécu, il y avait beaucoup de violence et de violss... Certains de mes oncles étaient des membres de la Génération Volée. [...] Avec mon frère, on s'est enfui de notre [dernière] famille d'accueil. Trop d'abus mentaux et physique là-bas... Je me rappelle, mon père d'accueil me tirait par les cheveux en me traînant au sol si je ne ramenaient pas les meilleures notes [de l'école]. J'ai eu mon esprit brisé (I had my spirit broken).*

Enfin, pour Denis, les coups faisaient également partie du quotidien ; de même que les scènes de violence entre ses parents.

- Denis : *Mon père est un immigré polynésien [...] il s'est amouraché de ma mère qui était fille de pharmacien. Ils se sont mariés bien trop jeunes. [...] Mon père avait des problèmes avec l'alcool. Avec mes trois sœurs et mon frère, ça nous est souvent arrivé d'être les témoins de violence entre eux à la maison. Mon père frappait ma mère ; ma mère emmerdait royalement mon père en le faisant chier avec des petits trucs. Ma mère... elle n'était pas vraiment... douée à nous encourager, à nous cultiver (nurturing). Il y avait beaucoup de frustration à la maison et ma mère exprimait cette frustration en nous tapant dessus. C'était une relation ambiguë... Aujourd'hui, ces émotions ne cessent de me hanter et les comportements que j'ai parfois, je les ai directement pompés de mes parents. Ma mère était une religieuse fanatique donc on devait tout le temps aller à l'église et ce genre de trucs. Mes origines sont faites de ça : pas de culture (nurturing), pas d'écoute, beaucoup de violence. Mon grand-père aussi, ça lui arrivait de nous taper dessus pour des trucs vraiment minimes. La première fois que c'est arrivé, je me souviens, j'avais trois ans. Mon grand-père était un grand gars d'origine écossaise. Il me faisait très peur. J'étais, de manière générale, un enfant terrifié.*

De manière générale, la jeunesse des membres fut empreinte de violences physiques et psychologiques importantes. Au sein du foyer, la vie était difficilement supportable et cette évidence a laissé des traces chez ces derniers (« ces émotions ne cessent de me hanter et les comportements que j'ai parfois, je les ai directement pompés de mes parents » ; « j'ai eu mon esprit brisé »). La plupart des membres

tendent ainsi, dans leurs récits, à tenir pour responsables leurs parents, de ce climat délétère (« *Il y avait beaucoup de frustration à la maison et ma mère exprimait cette frustration en nous tapant dessus* » ; « *Elle buvait et prenait de la drogue. Ça arrivait souvent qu'on en vienne aux mains quand on se disputait à la maison* »). Responsables, mais pas nécessairement coupables : leurs parents ne reportant finalement sur eux que la violence dont eux-mêmes furent les victimes (« *Certains de mes oncles étaient des membres de la Génération volée* » ; « *Mon grand-père aussi, ça lui arrivait de nous taper dessus pour des trucs vraiment minimes* » ; « *C'est parce qu'elle n'avait connu que ça, c'est ça que lui faisaient les prêtres et les nonnes quand elle a été arrachée à sa famille, sa culture* »). Enfin, on remarquera que les répondants inscrivent leurs origines dans cette petite enfance particulièrement difficile (« *Mes origines sont faites de ça : pas de culture (nurturing), pas d'écoute, beaucoup de violence* »).

6.2.2. « *Ni noir, ni blanc* » ; *sans racines*

Au cours de leur existence, la situation initiale de ces membres ne s'est pas améliorée. Dans la suite de leurs réponses, au fil de leurs récits, les membres ont ainsi fait part à l'enquêteur de toute une série de problèmes et de difficultés liées, le plus souvent, à leurs débuts difficiles dans la vie, mais également à leur condition commune de métissés ; aucun d'entre eux ne se considère comme « noir » ou « blanc ». Voici ce qu'en dit Claire.

- Claire : *Ma maman est une noire (full-blood). Mon père était un peu écossais, un peu français et un peu aborigène... Mais il n'était pas totalement [aborigène]. Donc moi, je n'apparais pas comme noire... Je suis à peine une moitié... Parce que je peux, si je veux, passer pour une blanche. Les miens du désert ne m'acceptent pas et l'homme blanc non plus ne m'accepte pas. Beaucoup de métisses (half-blood) comme moi ont les mêmes difficultés. Les blancs comme les noirs nous qualifient de « fauteurs de trouble » (troublemakers). [...] C'est très dur pour moi, encore aujourd'hui de survivre dans ce monde... J'ai eu des problèmes étant plus jeune, des expériences traumatisantes. Et tout ça à cause de ma couleur de peau... Je n'ai jamais convenu (to fit) nulle part... Faut toujours se battre pour arriver à faire quoique ce soit. Quand je suis arrivée à Redfern, je n'ai pas été acceptée dans la communauté. Il y avait souvent de la violence à mon égard... Mon fils a vécu les mêmes difficultés que moi : tu es rejeté de toutes parts, alors tu commences à traîner avec les mauvaises personnes, puis tu touches à la drogue, à l'alcool, puis tu te fais violer, abuser... Nous [les métisses] devons toujours nous battre contre notre propre communauté et ça, ça me brise le cœur.*

Denis exprime le même genre de soucis lié à sa couleur de peau.

- Denis : *Je suis un homme de couleur. Les gens me regardent et se demandent d'où je viens. En fait, je suis un métisse (mixed race) et les gens comme moi, on est confronté à toute une série de difficultés, principalement autour des questions d'identité et d'acceptation. C'est parfois difficile avec les femmes car quand tu leur dis que t'es à moitié polynésien, elles roulent les yeux et se disent qu'avec des types comme moi, c'est nécessairement se foutre dans toute une série de pétrins. Je ne suis ni noir, ni blanc, je suis humain.*

Et j'ai besoin de me sentir au milieu de gens comme moi [métissés]. Au Gamarada, les gens qui y sont, ce sont des indigènes, comme moi ; ils ont vécu [en tant que peuple] des trucs similaires à l'histoire de mon père [immigré polynésien]. Je me sens connecté à ces gens-là ; ce sont mes cousins, mes frères.

Pete, qui n'est pas aborigène, exprime pourtant des propos similaires quant à ses origines ethniques, son manque de références culturelles et sa couleur de peau.

- Pete : *A l'école, j'étais un des seuls enfants qui n'était pas blanc. Mes parents sont d'origine chypriotes et, comme tu le vois [il pointe son visage à l'enquêteur], j'ai la peau plutôt foncée. A cause de ça, je ne me suis jamais vraiment senti à ma place nulle part, ni avec les enfants blancs, ni avec les autres. [...] A la maison, on parlait peu... on ne pouvait pas aller en profondeur dans les choses... Il m'a toujours manqué quelque chose, un nid... un endroit où je pouvais me sentir à ma place. Aujourd'hui, je réalise que c'est une des raisons pour lesquelles je vais au Gamarada. Parce qu'on ne m'a jamais demandé d'où je venais et parce qu'on est toujours accueilli, qui qu'on soit, quelles que soient nos origines ou notre parcours.*

Jim, lui aussi s'exprime sur les difficultés liées à son aspect physique et au manque de connaissance de ce qu'il qualifie comme sa culture.

- Jim : *J'ai grandi au Block. Je ne suis ni noir, ni blanc ; je suis un rebelle. On ne m'a fourni aucune histoire, aucune référence culturelle, rien de tout ça... Le Gamarada, pour moi, c'est un peu retrouver tout ça : partager du temps et un espace avec d'autres gens dans la même situation que moi. J'y apprends des trucs culturels, comme le Dadirri par exemple. Tu sais, je ne sais même pas comment parler ma propre langue... [...] J'ai toujours cherché à savoir qui j'étais vraiment, à retrouver quelque chose que j'avais perdu... Mais je ne sais pas ce que c'est... J'ai eu mon esprit brisé (I had my spirit broken) ; je veux le récupérer (I want my spirit back). [...] Il y a aussi des gens qui m'en veulent parce que je suis métisse. Genre, les chauffeurs de taxi, par exemple. Les gens viennent ici et nous traitent comme de la merde. Si on proteste trop, on se fait arrêter... Ca fait trop longtemps que tout cela dure ; depuis des générations !*

Enfin, Vernon, quant à lui, s'estime chanceux car, s'il a, lui aussi, rencontré des difficultés de par la couleur de sa peau, celui-ci est parvenu à éviter un maximum de problèmes.

- Vernon : *Je suis métisse. Ma mère est aborigène et mon père est espagnol. Ma mère était une femme forte, très fière de sa culture. Et elle voulait qu'on en soit fiers aussi, avec mes sœurs. Chez moi, on n'a pas vraiment connu de traumatisme ; on n'a rien à voir avec ces histoires de Génération Volée mais, parce qu'on était clairs de peau, fallait quand même lutter contre un certain racisme. Parce que t'es blanc, les noirs te tombent dessus et parce que t'es noir, les blancs – les flics surtout – te tombent dessus... alors même que tu n'as rien fait. [...] J'aime venir au Gamarada parce que j'apprends de la vie de ces gars, tu sais, ces gens brisés (broken people), ces métisses (half-boold) comme moi.*

De manière générale, les membres disent tous avoir rencontré des problèmes à cause de leurs origines métissées. Ces difficultés sont de deux ordres : celles qui ont avoir avec le monde extérieur et la communauté des « blancs » et des « noirs » (« Il y a aussi des gens qui m'en veulent parce que je suis

métisse. Genre, les chauffeurs de taxi, par exemple » ; « *Les blancs comme les noirs nous qualifient de « fauteurs de trouble » (« troublemakers »)* » ; « *Quand je suis arrivé à Redfern, je n'ai pas été acceptée dans la communauté* » ; « *Parce que t'es blanc, les noirs te tombent dessus et parce que t'es noir, les blancs – les flics surtout – te tombent dessus* » ; et celles qui concernent leur intériorité, leur individualité, leur identité (« *on est confronté à toutes une série de difficultés, principalement autour des questions d'identité et d'acceptation* » ; « *J'ai toujours cherché à savoir qui j'étais vraiment, à retrouver quelque chose que j'avais perdu... Mais je ne sais pas ce que c'est... J'ai eu mon esprit brisé (I had my spirit broken) ; je veux le récupérer (I want my spirit back)* » ; « *A cause de ça, je ne me suis jamais vraiment senti à ma place nulle part, ni avec les enfants blancs, ni avec les autres* »). Ces rapports à la fois externes et internes, aux dires des membres, génèrent une souffrance ; souffrance notamment issue du rejet rencontré mais également liée à une incertitude quant à son identité culturelle et au manque de repères culturels engendré par leurs parcours de vie (« *On ne m'a fourni aucune histoire, aucune référence culturelle, rien de tout ça...* »). Dans ce contexte, le *Gamarada* apparaît alors comme un endroit de réunion, de rencontre – un « nid » –, composé d'individus qui partagent un même type de souffrance (« *Il m'a toujours manqué quelque chose, un nid... un endroit où je pouvais me sentir à ma place. Aujourd'hui, je réalise que c'est une des raisons pour lesquelles je vais au Gamarada* » ; « *Le Gamarada, pour moi, c'est un peu retrouver tout ça : partager du temps et un espace avec d'autres gens dans la même situation que moi* ») où l'on peut à la fois comprendre sa souffrance en comprenant celle des autres, et à la fois palier son ignorance culturelle (« *J'aime venir au Gamarada parce que j'apprends de la vie de ces gars, tu sais, ces gens brisés (broken people), ces métisses (« half- boold ») comme moi* » ; « *J'y apprend des trucs culturels, comme le Dadirri par exemple* »). A nouveau donc, certains liens de causalité sont établis par les membres eux-mêmes, au travers de leurs narrations, entre situation personnelle, contexte socio-historique et solution appropriée à la souffrance générée de par ces relations.

6.2.3. Une vie faite d'embûches

Pour certains membres, de nombreuses embûches sont venues s'ajouter à celles, déjà relevées, de l'enfance et de la couleur de peau. Leurs trajectoires de vies se veulent ainsi jalonnées d'épreuves supplémentaires, menant souvent à un comportement déviant. Pour Jim, par exemple, il y a le fait qu'il ne possède pas de domicile fixe ; il y a le lien coupé avec ses enfants ; il y eut la prison, la drogue et l'alcool.

- Jim : *Tu sais, avant, j'étais un alcoolique forcené. Je prenais pas mal de drogue aussi... à cause de tout ce qui m'était arrivé, tu vois. J'étais toujours en souffrance (constant pain) ; je cherchais à m'en débarrasser. J'étais un enfant vachement intelligent mais avec ce qui se passait à la maison, j'ai commencé à fumer. Je suppose que j'essayais de dépasser tous ces abus... L'alcool et la drogue, ça m'offrait une sorte de sérénité [...] A 15 ans, j'ai dû me mettre à chercher du boulot. C'était dur. Je cherchais du réconfort, j'essayais de me détendre [par l'usage de la drogue et de l'alcool]. Il y avait toutes ces émotions en moi... Il m'arrive*

d'être très en colère... Notamment à cause des tortures [subies étant enfant]. Mais aussi parce qu'autour, je vois tous ces gens qui ont tout et nous, les Aborigènes, on n'a rien. On nous impose un mode de vie... depuis le début, depuis la colonisation... [...] J'ai été en prison pendant 4 ans [de ses 41 à ses 45 ans]. Mais, tu sais, c'est pas bon comme endroit pour un vieil homme, la prison... [...] Aujourd'hui, je ne vois plus ni mes enfants, ni mes petits-enfants... [...] Je suis SDF.

Pour Claire, il y eut les coups, les abus et la drogue ; il y eut aussi des problèmes avec certains de ses partenaires et ses enfants.

- Claire : *J'étais déprimée, j'avais de mauvaises fréquentations ; j'ai rencontré pas mal de toxicomanes... J'ai été moi-même une toxicomane pendant plusieurs années [de ses 27 à ses 34 ans]... Je suis sortie avec ce type aborigène qui a commencé à me forcer à prendre de la drogue. Mes enfants n'ont plus voulu me voir pendant des années à cause de ça. J'ai fini par quitter ce gars parce que mon fils a fait une tentative de suicide pour la troisième fois. [...] Je voulais préserver mes enfants. Je ne voulais pas qu'ils vivent ce que j'avais vécu avec ma mère... [...] Pendant plusieurs années, j'ai été frappée par mon mari... Il était jaloux de mon premier fils [que Claire avait eu avec un autre homme]. Il abusait de lui et de moi. A 7 ans, je me souviens, mon fils m'a dit, « je vais le tuer, maman. S'il continue à te frapper, je vais le tuer ». Un soir, je lisais un livre à mon fils, un livre d'histoires aborigènes car je voulais lui transmettre toute ma culture, et je me couche dans le lit de mon fils et je mets ma main sous l'oreiller et je tombe sur un gigantesque couteau. Je lui demande [à son fils] ce que ça fait là. Et il me dit « j'en ai marre d'être abusé par lui ». Cela a été un choc, une véritable prise de conscience (wake up call) et j'ai mis fin à ma relation avec mon mari. Ca n'a pas été simple...*

Pour Pete, la vie fut plus généreuse. Jusqu'au jour où il réalisa qu'il était prisonnier d'une relation amoureuse particulièrement toxique.

- Pete : *Mon ex-femme est atteinte de troubles bipolaires. C'était souvent l'enfer à la maison. [...] Il lui arrivait parfois de me téléphoner en pleine journée et de me dire au téléphone « je vais jeter les gosses par la fenêtre » ... C'était une période très difficile. [...] Elle était très jalouse, très possessive. A cette époque-là, je ne pouvais plus aller au Gamarada parce que quand je rentrais, elle me faisait des crises. [...] Je réalise aujourd'hui que vivre avec mon ex-femme, c'était du trauma (it was trauma).*

Denis et Vernon, quant à eux, semblent avoir été plus épargnés que leurs camarades. Pourtant, tous deux avouent à demi-mots souffrir d'une certaine solitude.

- Denis : *J'avais une addiction [à la drogue] depuis plusieurs années... [...] Je ne vois plus ma fille... Et depuis ma séparation d'avec ma femme, je n'ai plus personne dans ma vie... [...] Aujourd'hui, je ne suis toujours pas super bien mais je sais au moins que je peux continuer mon voyage [thérapeutique] (healing journey) ; et la direction de ce voyage, c'est de ne plus faire de mal autour de moi, ni à moi-même, de vivre une vie pleine de joie et d'entrain et, avec un peu de chance, avec une femme.*

- Vernon : *Ca fait du bien d'aller là-bas [au Gamarada] parce que, tu vois, on est souvent isolé dans notre coin. Partager avec d'autres gens, écouter leurs histoires, tout ça, c'est intéressant... C'est comme une famille, tu vois.*

Malgré les différences d'expériences vécues (l'échantillon, au vu de ces quelques tranches de vie, est en effet assez éclectique), malgré des difficultés plus marquées chez certains (Jim, Claire, Denis) que chez d'autres (Pete, Vernon), tous les membres rapportent avoir eu – avoir encore – des vies parsemées d'embûches : violences domestiques (Claire, Pete), toxicomanie (Jim, Claire, Denis), abus d'alcool (Jim), solitude (Denis, Vernon), incarcération (Jim), absence de domicile fixe (Jim), tous ont été confrontés à des événements qu'ils qualifient eux-mêmes de traumatiques (« *Je réalise aujourd'hui que vivre avec mon ex-femme, c'était du trauma (it was trauma)* »). Ainsi, l'ensemble des membres expriment une vie faite de souffrances ; souffrances souvent liées au passé (« *Je cherchais du réconfort, j'essayais de me détendre [par l'usage de la drogue et de l'alcool]. Il y avait toutes ces émotions en moi... Il m'arrive d'être très en colère... Notamment à cause des tortures [subies étant enfant]* ») ; « *Je voulais préserver mes enfants. Je ne voulais pas qu'ils vivent ce que j'avais vécu avec ma mère* ») ; souffrance qui pourtant, malgré tout, s'est atténuée (« *Aujourd'hui, je ne suis toujours pas super bien mais je sais au moins que je peux continuer mon voyage [thérapeutique] (healing journey)* ») ; « *Ca fait du bien d'aller là-bas [au Gamarada] parce que, tu vois, on est souvent isolé dans notre coin* ». Ce changement d'état dans leur condition, les membres l'imputent – à l'unanimité – au *Gamarada*. Pourtant, comme nous allons le voir dans un instant, l'entrée au sein du cercle, elle, est toujours réalisée moins pour remédier à une situation globalement problématique – comme les tranches de vies ci-dessus pourraient le laisser supposer – que pour *une* raison bien spécifique se devant d'être pragmatiquement résolue.

6.2.4. L'entrée au Gamarada

C'est pour répondre à un problème bien précis, un manque spécifique, que les membres se sont rendus pour la première fois au *Gamarada*. Ainsi en est-il du cas de Pete qui, malgré plusieurs années au sein du cercle, n'y est véritablement *entré* qu'à la suite de son divorce.

- Pete : *La première fois, j'étais une de ces personnes qui... J'ai commencé à y aller car je travaillais comme volontaire dans une ONG [qui consistait à faire de la sensibilisation dans les écoles sur les différences culturelles]. J'avais un vrai intérêt pour la culture aborigène... depuis que mon père m'avait raconté son histoire²⁴⁵. Mais je n'avais jamais rencontré d'Aborigène... Peux-tu t'imaginer comme c'est embarrassant pour un Australien de dire ça ? J'avais 33 ans à l'époque. Je me sentais coupable. Je voulais faire quelque chose pour réparer cette erreur. [...] La première fois, j'y suis venu avec mes a priori d'occidental (western mentality). Par exemple, les silences, je cherchais à les remplir. Et plus le temps passait, et plus j'ai compris que c'est dans les silences que réside la magie du truc... [...] Pendant trois ans,*

²⁴⁵ Voir l'extrait n°13 pour le détail de cette anecdote.

j'ai été aux séances, mais sans vraiment m'ouvrir. A l'époque, j'avais déjà des problèmes mais je n'en avais même pas conscience. En fait, je croyais que moi je pouvais faire quelque chose pour eux. Et puis il y a eu le divorce [d'avec son ex-femme ; Pete la définit comme atteinte de troubles bipolaires]. J'ai dû quitter mes deux gosses [agés de 2 et 4 ans]. J'étais très nerveux à cette époque. Et puis, une semaine après mon divorce, je pensais justement que peut-être que cela me ferait du bien de retourner au Gamarada quand j'ai reçu un coup de fil de Karl – je n'avais plus de nouvelles depuis deux ans – et il me dit « Pete, quoi de neuf ? ». Incroyable ! Du coup, j'y suis retourné. J'avais vraiment besoin d'un espace sécurisé, où recabler mon cerveau, tu vois. J'étais calé dans le trauma [de sa relation avec son ex-femme], j'avais besoin de le dépasser. [...] J'étais désillusionné par rapport au système de santé mentale traditionnel [occidental] depuis qu'un psy qu'allait voir ma femme m'avait dit, alors que je lui expliquais ce qui se passait à la maison, « vous savez, on est des femmes très passionnées, nous les latino-américaines [la psychologue et la femme de Pete étant toutes les deux originaires de cette région du monde]. [...] Je pense que je peux dire que cette fois-là [la fois où Pete est retourné au Gamarada après deux ans d'absence, à la suite de son divorce] que j'y suis vraiment allé pour la première fois.

Pour Denis aussi, les choses se sont mises en place d'une manière similaire. A l'instar de Pete, c'est à la suite d'une rupture amoureuse l'ayant marqué que ce dernier est entré pour la première fois au Gamarada.

- Denis : *C'est la fin de mon mariage, la perte de ma famille qui m'ont poussé à me rendre au Gamarada. La reconnaissance de mon addiction aussi. J'étais déprimé parce que ma femme m'avait quitté et un ami m'a conseillé de lire un livre de Pia Melody [auteure d'ouvrage de développement personnel²⁴⁶]. J'ai lu un de ses livres, puis un deuxième, puis un troisième. Très vite. Et là, je m'y suis reconnu (I identified) ; j'y ai reconnu mes addictions [à la drogue et l'alcool notamment]. Le but de ces livres, c'est de démarrer un processus. Aujourd'hui, j'ai conscience qu'il me reste une toute petite fenêtre d'opportunité pour être un jour heureux. [...] Je faisais partie d'un autre programme : « Twelve Steps [alcoolique Anonyme] ». Un jour, Karl y est venu. Il m'a entendu partager mon histoire. Et puis il m'a demandé de l'aider à faire fonctionner le Gamarada.*

Pour Claire, les choses ont pris une tournure à la fois plus tragique et moins directe. C'est à la suite de la troisième tentative de suicide de son premier fils que celle-ci s'est rendue, en urgence, à l'AMS de Redfern, où Karl travaillait alors comme conseiller²⁴⁷. C'est à partir de cette accroche qu'elle a fréquenté Karl – qui est devenu son conseiller – pour des problèmes d'addiction. Ce n'est que plus tard qu'elle lui a proposé d'élargir le programme – alors réservé aux hommes uniquement – aux femmes et aux enfants.

- Claire : *Mon fils avait 16 ans lorsqu'il a tenté de se suicider... c'était la troisième fois. Je l'ai presque perdu parce qu'il ne pouvait plus supporter la vie à la maison [du fait du mari de Claire]. Ça m'a beaucoup affectée [elle verse quelques larmes]. J'ai cru que j'allais perdre mon fils... Donc je lui ai donné les soins de premier secours (CPR), puis je l'ai emmené à l'AMS pour qu'il puisse voir un docteur.*

²⁴⁶ Pour plus d'informations sur Pia Melody, voir <http://www.piamellody.com>

²⁴⁷ Pour l'historique du Gamarada, voir le point 4.1.

Après ça, il a vu un type qui lui a conseillé de se faire suivre par quelqu'un. Et c'est là que j'ai rencontré Karl, parce qu'il a commencé à suivre mon fils. C'était il y a longtemps. Je connais Karl depuis 14 ans maintenant. [...] Au début, mon fils suivait le programme tout seul. C'était destiné exclusivement aux hommes. Il me racontait ce qu'il y faisait et je trouvais que c'était vraiment génial car il y avait beaucoup de violence dans la communauté... beaucoup de drogue aussi. Moi, de mon côté, je voyais Karl en tant que conseiller (counselor) parce que j'avais des problèmes d'addiction à l'alcool et à la drogue. [...] Un jour [au cours d'une séance de supervision avec Karl], je lui ai suggéré d'ouvrir le groupe aux femmes et aux enfants. Il m'a regardée, il m'a souri et il m'a dit « tu sais quoi ? C'est pas une mauvaise idée ». Et c'est comme ça que je me suis rendue au Gamarada pour la première fois. [...] Bien qu'on ait des « Medecine Men » dans notre culture, on a tendance à aller voir le docteur blanc, qui, avec des trucs chimiques, finit par nous rendre malade au lieu de nous soigner naturellement. C'est pour ça que je préfère me soigner avec ma culture ; avec Dadirri. [...] J'avais du trauma (I did have trauma) et mes enfants aussi... du trauma intergénérationnel. J'ai pris conscience de cela lors de mes supervisions avec Karl. Il m'arrivait souvent d'y pleurer beaucoup. [...] Sans lui, je serais sans doute morte aujourd'hui. Sans Karl, mon fils serait mort. Je lui suis éternellement reconnaissante.

Pour Jim, c'est également pour lutter contre certaines addictions qu'il s'est rendu au Gamarada.

- Jim : *J'étais alcoolique et je fumais de la beuh. Je voulais une thérapie spirituelle (a spiritual healing), une solution moderne pour lutter contre ces trucs, tu vois, pas un truc vieux de 220 ans. Je suis quelqu'un d'assez religieux, et le Gamarada ça m'a semblé le bon endroit. Je cherchais un endroit où je pouvais me sentir chez moi... Je cherchais à recouvrer un peu ma dignité. Et quand tu vois Karl... Tu sais, il est allé en Afghanistan, il a un truc dans le regard... Il a deux esprits. Dès que c'est l'ANZAC, il met toujours son costume [de l'armée] et tout... Karl est un leader et j'avais besoin d'une guidance, d'un gars qui avait un truc en plus.*

Enfin, pour Vernon, c'est dans le but de découvrir un endroit d'expression et d'apprentissage de ce qu'il qualifie lui-même des « vrais » problèmes de la communauté aborigène, qu'il s'est rendu au Gamarada.

- Vernon : *Il y avait beaucoup de problèmes dans la communauté. Karl est mon cousin donc, je savais ce qu'il cherchait à faire en lançant le Gamarada. Il s'intéressait à la question de la Génération Volée et tout. A cette époque, j'étais très intéressé par l'aspect « soin » des choses, tu vois ? J'avais lu un bouquin [Trauma Trails de Judy Atkinson²⁴⁸] et j'étais curieux de comprendre comment cela pouvait se passer pour les gens vivant en ville. J'étais curieux de me retrouver dans un endroit où je pourrais entendre les difficultés des gens, apprendre de l'expérience réelle de chacun. Puis, il n'y a pas beaucoup d'endroits où les hommes aborigènes peuvent parler, tu vois ? Un endroit où on peut juste être un homme et discuter des vrais problèmes... Et ça, ça me plaisait comme concept. Je me sentais trop peu outillé pour comprendre le monde autour de moi... si violent, si rapide... J'avais besoin d'un endroit où je pourrais apprendre. Parce qu'être aborigène, ce n'est pas simple. J'ai beau avoir eu de la chance, j'ai beau avoir la peau dure (a thick skin), je me sentais dans le besoin d'être entouré des miens, de trouver un peu d'esprit communautaire*

²⁴⁸ Pour plus d'information sur ce livre, voir le point 3.3.1.1.

(community spirit). [...] *Je crois que c'était nécessaire que je m'y rende aussi parce que Karl subit beaucoup de pression et qu'il faut quelqu'un pour veiller un peu sur lui.*

C'est donc avant tout pour répondre à une demande précise, urgente parfois, que les membres sont entrés au sein du cercle, que celle-ci concerne un problème relationnel important (Pete, Denis), des problèmes d'addiction à traiter (Claire, Jim) ou bien même une volonté d'apprendre (Vernon). Ce n'est en effet qu'*après coup* – une fois initiés au *Gamarada* – que les membres relisent cette entrée initiale comme découlant d'une évidence, elle-même issue de leur condition d'Aborigène ou « d'esprit cassé » (« *J'avais du trauma (I did have trauma) et mes enfants aussi... du trauma intergénérationnel. J'ai pris conscience de cela lors de mes supervisions avec Karl* » ; « *A l'époque, j'avais déjà des problèmes mais je n'en avais même pas conscience* » ; « *Aujourd'hui, j'ai conscience qu'il me reste une toute petite fenêtre d'opportunité pour être un jour heureux* »). En filigrane de ces récits, se découvrent également d'autres tendances permettant d'expliquer leur choix de privilégier le *Gamarada* comme solution à leurs problèmes. D'abord, cette tendance, chez les membres, à hautement considérer l'aspect thérapeutique des choses (« *A cette époque, j'étais très intéressé par l'aspect « soin » des choses, tu vois ?* » ; « *Je voulais une thérapie spirituelle* »). Ensuite, leur aversion – souvent liée à une expérience de déception marquante – pour le système biomédical occidental (« *Bien qu'on ait des « Medecine Men » dans notre culture, on a tendance à aller voir le docteur blanc, qui avec des trucs chimiques, finit par nous rendre malade au lieu de nous soigner naturellement* » ; « *J'étais désillusionné par rapport système de santé mentale traditionnel* »). Enfin, le ressenti d'une véritable connexion privilégiée avec Karl, leader du programme (« *j'ai reçu un coup de fil de Karl – j'avais plus de nouvelles depuis deux ans – et il me dit « Pete, quoi de neuf ? ». Incroyable !* » ; « *Un jour, Karl y est venu. Il m'a entendu partager mon histoire. Et puis il m'a demandé de l'aider à faire fonctionner le Gamarada* » ; « *Sans lui, je serais sans doute morte aujourd'hui. Sans Karl, mon fils serait mort. Je lui suis éternellement reconnaissante* » ; « *Karl est un leader et j'avais besoin de guidance, d'un gars qui avait un truc en plus* » ; « *Je crois que c'était nécessaire que je m'y rende aussi parce que Karl subit beaucoup de pression et qu'il faut quelqu'un pour veiller un peu sur lui* »). C'est donc la combinaison de ces divers éléments qui permet d'expliquer le premier pas des membres au sein du cercle.

6.2.5. L'apport du *Gamarada*

Une fois entrés au *Gamarada*, les membres (adhérents et usagers) y restent et y progressent ; ils y reviennent. En son sein, ces mêmes membres – en plus de trouver des solutions à leur problème originel – y trouvent de nombreuses autres choses. Jim, par exemple y trouve un véritable « point d'ancrage », un lieu où il peut apprendre des choses sur lui-même et sur sa culture.

- Jim : *Toute ma vie j'ai entendu des gens me dire d'où je venais... mais avec le Gamarada, tu vois, je me suis vraiment trouvé un point d'ancrage (mooring place). Ça me permet de combler une espèce de vide, un manque de connaissance que j'ai pas eu quand j'étais gosse concernant ma culture.*

Pour Pete, Le Gamarada représente un endroit d'enrichissement, un endroit où l'on peut apprendre à se découvrir soi-même.

- Pete : *Le point important [du Gamarada] c'est que c'est un endroit thérapeutique. Tu vois, rien que d'appeler les autres « frères »... C'est une famille. C'est pour cela que le Gamarada est devenu mon endroit d'enrichissement (my nurturing place). [...] Aujourd'hui, si je vais au Gamarada, c'est parce que je peux, dans une pièce remplie d'autres individus, projeter ma voix (project my voice). C'est très puissant... juste dire son nom comme ça, par exemple. [...] Cela m'aide à découvrir qui je suis.*

Pour Vernon aussi, le Gamarada est un lieu qui permet d'en apprendre sur soi-même, notamment au moyen de l'apprentissage de techniques culturelles traditionnelles permettant la gestion des émotions.

- Vernon : *Il y a beaucoup de choses à y prendre, beaucoup de choses à y apprendre aussi. Il y a le Dadirri, les histoires des gens, des gens réels. Mais il y a aussi tous les trucs autour de l'énergie du feu, qui m'aident à me connecter à une certaine identité et à ma propre culture. Cette énergie du feu, elle soigne. Et quand j'ai des trucs qui me trottent dans la tête, quand ça va pas fort, je fais Dadirri et tout ça et ça me recentre un peu. Ça m'arrive d'utiliser ces techniques pour me détendre. [...] Ça m'aide à me connecter à ma propre identité et à ma propre perception de moi-même. [...] Pour moi, le Gamarada est situé au carrefour de trois choses importantes : l'acceptation culturelle, l'apprentissage et la spiritualité. Ces trois choses sont essentielles pour moi. [Y aller,] ça m'apprend beaucoup sur moi-même et sur mon propre esprit.*

Pour Claire, le Gamarada est une véritable famille qui lui a appris à retrouver plusieurs choses : le chemin de la foi, elle-même (son esprit), etc. C'est encore un vrai cadeau qui lui permet d'en apprendre sur elle-même et sur le monde tous les jours.

- Claire : *J'étais inspirée par lui [Karl] pour devenir moi aussi une guérisseuse (healer). Je voulais devenir une guérisseuse car je me suis rendue compte que cela me rapprochait de Dieu et cela m'a rendu ma force et mon esprit (my spirit). [...] Je savais que quelque chose n'allait pas [dans ma vie] et je voulais m'en sortir. Et c'est ainsi, notamment, que j'ai retrouvé Dieu ; grâce au Gamarada. [...] J'ai trouvé qui j'étais vraiment. Et cela est important. Le Gamarada m'a rendu mon véritable esprit (my true spirit), mon vrai moi (my true self) et m'a aidée à me souvenir que j'avais déjà été sur terre, que j'avais eu d'autres vies, et qu'il fallait retourner dans ces vies antérieures pour soigner les traumas. [...] Le Gamarada, c'est comme une famille. C'est rentrer chez soi. C'est comme t'asseoir avec ta famille. [...] Le Dadirri, c'est magique, c'est un cadeau. Quand tu le pratiques [au sein du cercle], tu te sens tellement en sécurité et protégé. Tu peux aller partout après, tu te sens protégé par des forces supérieures. J'ai tellement reçu du Gamarada... Tous ces cadeaux m'ont permis de me soigner. Tu sais, parce qu'on a vécu des enfances traumatisantes, nous avons parfois du mal avec nos émotions, si tu les laisses te prendre (get over yourself)... mais nous devons apprendre à contrôler nos émotions, et c'est aussi ce qu'on apprend au Gamarada. [...] Le Dadirri,*

la méditation et tout ce qu'il représente, le texte, cette phrase « nous sommes comme des arbres du bush » et tout, ça l'emmène au centre de notre mère la terre et ça te fait renaître... Peu importe mon âge et mon expérience, je continue d'apprendre des choses grâce au Dadirri, sur moi-même, sur le monde, je continue d'apprendre de nouvelles façons d'agir avec les autres, de soigner. Parfois on peut être fâché, tu vois. Le monde nous jette des trucs au visage. Mais j'aime penser que cela est juste un test ; un test que Dieu nous envoie pour nous tester. Et une fois qu'on le passe, on monte d'un niveau (we go up a level). Jusqu'à ce qu'on devienne des maîtres, des sages.

Enfin, pour Denis, le *Gamarada* est un lieu où l'on peut se retrouver entre individus cassés et apprendre à grandir, à combler les manques.

- Denis : *Comptes tenus de mes origines, de mon adolescence et de mon parcours, mon histoire fait écho à beaucoup d'autres histoires des gars qui viennent au Gamarada. Ils sont comme moi : des gens cassés (broken people). Etre autour d'eux, ça me fait du bien. Je les comprends ; ils me comprennent. Dans le cercle, on entame un vrai processus thérapeutique. Tu sais, quand tu viens d'un milieu comme le mien, tu ne grandis pas [spirituellement]. [Sa rupture et le Gamarada,] c'est l'occasion pour moi d'utiliser l'impulsion de la récupération pour me faire grandir (to use the pulse of the recovery to grow myself up). Et en grandissant comme ça, j'ai appris à reconnaître que j'avais en moi plus de choses que je ne le croyais. J'ai 47 ans et j'apprends toujours de nouvelles choses (new tricks).*

Une fois ancrés au sein du cercle, les membres y trouvent de nombreuses choses les incitant à revenir chaque semaine, à s'investir plus encore dans la pratique du *Dadirri* et dans l'expérience entière que représente le *Gamarada*. Par ces retours hebdomadaires, des manques sont ainsi comblés (« *Ça me permet de combler une espèce de vide, un manque de connaissance que j'ai pas eu quand j'étais gosse concernant ma culture* » ; « *c'est l'occasion pour moi d'utiliser l'impulsion de la récupération pour me faire grandir* »), des processus enclenchés (« *on entame un vrai processus thérapeutique* »), des identités sont retrouvées (« *Le Gamarada m'a rendu mon véritable esprit (my true spirit), mon vrai moi (my true self)* » ; « *Cela m'aide à découvrir qui je suis* »), la foi peut s'y manifester (« *Et c'est ainsi, notamment, que j'ai retrouvé Dieu* »), des techniques (respiratoires) y sont apprises (« *Ça m'arrive d'utiliser ces techniques pour me détendre* »), des vocations y sont découvertes (« *J'étais inspirée par lui [Karl] pour devenir moi aussi une guérisseuse (healer)* »), des individualités sont nourries et grandissent (« *Et en grandissant comme ça, j'ai appris à reconnaître que j'avais en moi plus de choses que je ne le croyais* » ; « *Et une fois qu'on le passe, on monte d'un niveau (we go up a level). Jusqu'à ce qu'on devienne des maîtres, des sages* » ; « *le Gamarada est devenu mon endroit d'enrichissement (my nurturing place)* »). Bref, comme le dit Vernon : « *il y a beaucoup de choses à y prendre, beaucoup de choses à y apprendre aussi* ». De manière générale donc, le *Gamarada* offre à ses membres des choses bénéfiques, qui permettent de faire basculer une situation vécue négativement, sur le plan subjectif, à une sensation de mieux. Ce basculement s'opère à travers une véritable découverte de soi qui s'expriment la plupart du temps dans des termes gravitant autour du champ lexical de la spiritualité

(Dieu, sage, enrichissement, renaissance, esprit, forces supérieures, énergies, etc.) et du soin (thérapie, guérisseuse, soigne, etc.), et donc du DP (voir Chapitre II).

6.2.6. *Le monde qui parle*

Pour certains membres, leur présence au sein du cercle n'est pas le fruit du hasard. Plutôt, comme toutes les autres choses, celle-ci découle d'une évidence, d'un destin, d'un *fatum*. C'est notamment le cas de Claire pour qui, sa rencontre avec Karl, était écrite. Mais, alors qu'elle expliquait cela à l'enquêteur, cette dernière a dû s'interrompre car une branche d'arbre est tombée à côté d'eux et Claire y a perçu un signe, une sorte d'avertissement la prévenant qu'elle en disait trop sur la question.

- Claire : *Je devais le [Karl] rencontrer. C'était écrit. Il y a cette vieille prophétie, à propos de deux anges, un homme et une femme qui travaillent ensemble, qui étaient tous deux Sagittaires [Claire est du signe astrologique du Sagittaire, tout comme Karl], qui étaient des shamans guérisseurs... Et Karl connaissait cette prophétie. Il m'attendait. Et...*

[La branche tombe]

- Moi: *Wow !*
- Claire : *Oui, bon, ça suffit. Je ne dois plus parler de ça. Je suppose que tu m'as fait parler un peu trop de ces choses-là [rires].*

Si les autres membres ne se sont pas exprimés sur le fait que leur venue au sein du cercle aurait été écrite, il n'en reste pas moins que ces derniers possèdent une tendance similaire à voir des signes dans le monde, à lire et déchiffrer ce dernier, dans le but d'y découvrir une sorte de plan cosmique se cachant généralement derrière les termes de « hasard » et de « coïncidence ». C'est notamment le cas de Pete pour qui, les cheveux de l'enquêteur (blonds et frisés) sont devenus, durant le temps de l'entretien, le signe, l'indice d'un destin en train de se réaliser.

- Moi : *J'espère que ça ne te dérange pas [de répondre aux questions]...*
- Pete : *Non, pas du tout. Tu sais, je pense qu'il y a une raison pour laquelle tu es là.*
- Moi : *Ah oui ? Laquelle ?*
- Pete : *Tu as de beaux cheveux [il sourit et plante son regard dans celui de l'enquêteur]...*
- Moi : *Merci... mais... Je ne vois pas [ce que tu veux dire].*
- Pete : *C'est plutôt unique comme type de cheveux...*
- Moi : *Tu... Tu crois que j'ai des ancêtres aborigènes ?*
- Pete : *Je crois que tu as des ancêtres qui t'aident sur ton chemin. Je ne crois pas aux coïncidences. Ces cheveux, c'est la première chose que j'ai remarquée chez toi [quand tu es venu au Gamarada pour la première fois]. [...]*
- Moi : *Donc tu crois que je suis ici parce que je recherche mes racines ?*

- Pete : *Pas seulement. Je crois que tu cherches à te soigner et à soigner tes ancêtres. Je crois que tout est lié : nous sommes tous unis ; le temps n'est qu'une illusion. Je crois que ce n'est pas un hasard si tu fais une recherche sur le traumatisme des Aborigènes...*

Cette spécificité capillaire propre à l'enquêteur (relativement rare), et évoquant le phénotype de certains Aborigènes, a également suscité des remarques allant dans le même sens chez Denis.

- Denis : *Il faut écouter le monde, la voix intérieure pour sortir des ténèbres et aller vers la lumière. Tu sais, c'est certainement pas un hasard si tu t'intéresses comme ça à ces questions, avec les cheveux que tu as et ton histoire personnelle* [l'enquêteur ayant, au cours de l'entretien, partagé un peu de son histoire avec Denis ; notamment sur les difficultés relationnelles que celui-ci entretient avec sa mère]...
- Moi : *Ab bon, tu crois ?*
- Denis : *Il est possible que tu sois aborigène et que tu cherches tes racines... On a tous besoin de savoir d'où on vient.*
- Moi : *Peut-être...*

D'une manière générale, les membres perçoivent le monde comme partiellement enchanté, comme dénué de hasards et de coïncidences. Ce monde parle, raconte des choses et aiguille les individus dans une direction ou une autre.

6.2.7. *Une trajectoire typique : de la déviance à la délivrance*

De cette fresque, composée des divers témoignages des membres les plus actifs, les plus réceptifs au dispositif qu'est le *Gamarada*, un récit typique concernant le profil d'un membre (adhérent) peut être dégagé.

Ce membre est un individu aux origines ethniques multiples (dont l'une d'entre elles serait aborigène) et dont l'apparence physique – phénotypique – rend visible ce métissage. Il est de sexe masculin et a autour d'une quarantaine d'années. Eduqué dans une ambiance religieuse imposante, principalement d'orientation catholique, cet individu est croyant ou, tout du moins, réceptif à une certaine sensibilité spirituelle. Il a eu une enfance compliquée, faite de coups, d'abus (physiques et psychologiques) et a été le témoin de violences conjugales. Ce début dans la vie l'a beaucoup marqué, voir programmé à une vie de souffrance. Cet individu souffre donc d'un traumatisme intergénérationnel. Au cours de son existence, il a également beaucoup souffert de sa condition de métisse. Non seulement il manque de repères culturels – perdu qu'il est entre le monde des « noirs » et celui des « blancs » –, mais en plus, il est victime d'un racisme permanent. Par conséquent, ce dernier souffre de problèmes d'identité. Ces quelques conditions initiales l'emmènent vers une trajectoire de vie déviante, composée principalement d'abus d'alcool et de drogues (voire, de brefs

passages par la case prison), le poussant petit à petit à s'isoler. Il a des enfants mais n'a que des contacts sporadiques avec ces derniers. Sa vie sentimentale est malheureuse, composée de mauvaises rencontres – l'incitant à poursuivre plus en avant dans la voie déviante – et de ruptures particulièrement douloureuses, voire traumatisantes. Toutes ces péripéties font de lui un « esprit cassé ». Au cours de son existence parsemée d'embûches et à la suite d'un épisode particulièrement troublant pour lui (rupture amoureuse, tentative de suicide d'un de ses enfants, etc.), cet individu a fait la rencontre de Karl. Ce dernier lui a parlé du *Gamarada*, l'a incité à s'y rendre en le persuadant que sa présence était cruciale pour le bon fonctionnement du dispositif. Et si c'est d'abord en tant que curieux que notre individu a mis un pied au sein du cercle, attentif aux signes comme il l'est, c'est en tant qu'usager qu'il en est sorti. Persuadé qu'il n'y a pas de hasard, que si ses pas l'ont conduit au *Gamarada*, c'est pour une bonne raison, celui-ci y est retourné. Avec le temps et les semaines passant, il est de plus en plus convaincu par l'efficacité du dispositif ; il progresse dans sa carrière de membre : ses multiples apports (en matière d'identité, de culture, de soin, d'appartenance et de spiritualité notamment) lui apparaissent comme de plus en plus évidents car, en lui, plusieurs carences sont ainsi peu à peu comblées. Enfin, maintenant devenu adhérent, cet individu qualifie son entrée au *Gamarada* comme l'amorce d'un processus thérapeutique, d'un voyage thérapeutique, l'entraînant vers un meilleur lui-même, vers un soulagement existentiel conséquent. Ainsi, ce profil type prend la forme d'une trajectoire de vie partant de la déviance et aboutissant à la délivrance.

Cette convergence de caractéristiques sociographiques représente un intérêt certain pour notre enquête puisqu'elle forme le schéma d'un *habitus* propre aux membres du *Gamarada*, c'est-à-dire un « système de dispositions durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations [...] » (Bourdieu 1980 : 88). Mais à elles seules, ces caractéristiques de l'*habitus* ne sont pas suffisantes pour éclaircir l'ensemble du système de dispositions propres aux adhérents ; elles ne font qu'en révéler certains aspects que l'on pourrait qualifier de passifs (« structures structurées »). Cependant, forts de cette connaissance, nous pouvons maintenant tirer certaines conclusions quant à la structure de parcours de ces adhérents, ainsi que de plusieurs de leurs habiletés actives (« structures structurantes »). Mais pour réaliser cela, il nous faut affiner les données jusqu'ici récoltées.

6.3. Une structure de parcours semblable : de la brèche au rebond (et encore une fois)

6.3.1. Des tisseurs de sens

Au-delà de l'évidente souffrance générée par des débuts compliqués et des vies faites d'embûches, évidence rapportée par les membres, on remarquera une certaine faculté, chez ces derniers, à *lier* entre eux plusieurs éléments de leur histoire personnelle ; de mêler divers éléments de leurs récits dans un enchaînement d'arguments *logiques*. Une sorte de schéma narratif typique peut effectivement être extirpé des extraits précédents, formant un récit spécifique. Ce récit fait débiter la souffrance de l'individu dans la petite enfance. Celle-ci, laissant alors des traces chez ce dernier, aura tendance à le projeter presque malgré lui sur une trajectoire de vie faite d'encore plus de souffrance. « Presque malgré lui » disons-nous car, si les membres croient bel et bien au libre-arbitre, au choix personnel, ils croient aussi à la pesanteur de l'histoire, à la lourdeur du passé et à ses répliques, ses ressacs dans le présent. La source de leurs souffrances initiales est d'ailleurs généralement trouvée dans l'histoire de leurs propres parents.

Ce type de récit, on le voit, s'inscrit en plein dans le jeu de langage du traumatisme que nous avons longuement analysé. Plus précisément encore, il s'inscrit dans une version intergénérationnelle de ce dernier : une chaîne d'événements logiques, découlant initialement de la colonisation, qui entraîne *in fine*, la production de cette trajectoire de vie si spécifique, faite de malheurs et d'embûches.

Mais, l'histoire ne s'arrête pas là car, dans le récit ainsi généré par les membres, toute cette souffrance traumatique, aura tendance à venir se cristalliser autour de questions identitaires problématiques et des manques produits par ces dernières. Ces manques (de racines, de connaissance culturelle), c'est ce qui poussera les membres à chercher à les combler, le plus souvent par l'usage de substances toxicologiques telles que l'alcool ou la drogue. Par-là, les membres inscrivent leurs vécus au croisement de tout un pan du jeu de langage de l'aboriginalité et de celui du traumatisme.

Enfin, puisqu'il faut bien partir de la déviance et parvenir à la délivrance, le schéma narratif ainsi produit par les membres tend alors à faire aboutir leur processus thérapeutique, leur voyage de soin, par la découverte d'eux-mêmes, de leur eux-mêmes véritables. C'est par cette prise de conscience de leur individualité, par l'apprentissage et la gestion de leur intériorité, que se résorba la douleur – cette souffrance pourtant issue d'une problématique (la colonisation) qui dépasse leur existence. En cela, les membres s'inscrivent en plein dans le jeu de langage du DP et dans cette

valorisation d'un travail de soi, de l'intériorité, pour surmonter les difficultés de la vie que Marquis (2014) notamment, a mis en lumière.

En pratiquant de la sorte, les membres font preuve d'une véritable habileté à se réapproprier l'histoire générale dans la narration de leurs histoires individuelles, et à en tisser le sens d'une manière suffisamment adéquate pour que le récit ainsi généré trouve un écho pertinent dans le dispositif. Pour le dire autrement, en générant de tels énoncés, les membres font la démonstration d'une capacité particulière : celle d'une réflexivité se trouvant en adéquation avec les présupposés qui fondent le programme du *Gamarada*. Cela car, pour que celui-ci « prenne » correctement, il est nécessaire de savoir y faire ; il faut être capable de raconter, dire et lier du *soi* au *monde* : lier les éléments de sa biographie avec d'autres éléments plus extérieurs ; inscrire ces éléments biographiques dans les divers jeux de langage qui traversent le dispositif ; maîtriser, *a minima*, le contenu sémantique de ces jeux de langage. Bref, pour être un bon membre – un adhérent des plus convaincus et des plus convaincants – il est requis de savoir tisser du sens. Pour être plus précis encore, il est important de savoir tisser *un certain sens*, celui qui se teinte des jeux de langage de l'aboriginalité, du traumatisme et du développement personnel²⁴⁹.

6.3.2. L'apérité

Pour pouvoir être un bon tisseur de sens, au sens où nous venons de l'expliquer, il est requis d'être suffisamment réceptif aux divers éléments extérieurs – c'est-à-dire suffisamment sensibles à ces derniers – pour être capable de les incorporer au récit de son vécu, à l'énoncé de soi. Une partie de ces éléments externes, nous l'avons dit, ce sont les contenus sémantiques des différents jeux de langage qui traversent le dispositif. Mais d'autres éléments viennent s'ajouter à ceux-là. Ces éléments, ce sont notamment les images contenues dans le texte du *Dadirri* (« *Le Dadirri, la méditation et tout ce qu'il représente, le texte, cette phrase « nous sommes comme des arbres du bush » et tout, ça t'emmène au centre de notre mère la terre et ça te fait renaître* »), ce sont les témoignages, les histoires, des autres auxquels on s'identifie (« *mon histoire fait écho à beaucoup d'autres histoires des gars qui viennent au Gamarada* »), ce sont les signes de ce monde qui parle (« *Je crois que tu as des ancêtres qui t'aident sur ton chemin. Je ne crois*

²⁴⁹ Cet habileté à la réflexivité s'inscrit au croisement des divers jeux de langage relevés. Elle est sans doute tout autant une *conséquence* du fait de côtoyer le groupe qu'une *cause* poussant ces individus à s'y rendre. Il est en effet difficile – voire impossible – de connaître l'origine première de cette habileté : est-ce une pure disposition ? Est-ce une simple sensibilité qui, une fois en contact avec le dispositif, se trouve exacerbée (voir le rapport qu'établi Bernard Lahire (2011) entre le contexte et les dispositions) ? L'hypothèse de travail sur laquelle repose le raisonnement développé dans ce sous-point est que la réponse à ces questions importe peu si l'on ne s'intéresse qu'à la *performance* des membres. Au fond, c'est bien celle-ci que l'on cherche à saisir. Et dans un tel cas, il nous suffit de noter qu'une aptitude à une telle réflexivité fait partie des présupposés (connus ou encore à connaître) pour qu'un individu « accroche » au *Gamarada*, que cela se fasse en amont de l'entrée au sein du cercle où au cœur de celui-ci. Souvenons-nous encore qu'une telle aptitude s'inscrit dans une matrice d'autres phénomènes et que ce sont bien les caractéristiques de cette matrice – comprise comme un ensemble de traits, d'habiletés, d'aptitudes – dont on cherche, *in fine*, à rendre compte.

pas aux coïncidences. Ces cheveux, c'est la première chose que j'ai remarquée chez toi ») ; ce sont toutes ces choses – pour paraphraser Vernon – à prendre et à apprendre au sein du cercle. Dès lors, pour être un bon membre, il faut être ouvert et attentif, savoir décoder les signes, être alerte à tout ce qui pourrait venir gonfler le sens du récit de soi.

Cette capacité se rapproche à bien des égards de ce que Marquis a qualifié, dans son étude des lecteurs de livres de développement personnel, « d'apérité ». Pour le sociologue, l'apérité (qui vient du latin *aper*, ouvert), c'est « cet état, cette disposition qui permet au lecteur de créer des éléments pertinents voire personnalisés dans les messages du DP » (Marquis 2014 : 130). C'est, au fond, cette disposition d'ouverture qui permet « d'être alerte par rapport à tout ce qui pourrait faire sens » (*Ibid.* : 130). Pour que le *Gamarada* « ça y fasse » donc, il faut parvenir à sélectionner, tant dans le flux des phénomènes quotidiens (une branche qui tombe, des cheveux frisés sur la tête d'un enquêteur) que dans les événements se déroulant au cœur du dispositif, tout ce qui pourra aider à polir, préciser, augmenter ce récit de soi spécifique et laisser dans l'ombre les autres éléments qui, pour la tâche à accomplir, se révèlent non pertinents. On peut donc reprendre à notre compte ce que dit Marquis de cette posture d'apérité, à savoir qu'elle « invite [les membres] à se mettre eux-mêmes dans une disposition inconditionnellement bienveillante par rapport au [dispositif], dont ils supposent que chaque [tâche, exercice ou énoncé] peut potentiellement vouloir dire quelque chose, se révéler signifiant » (*Ibid.* : 132).

C'est encore ce schème d'ouverture qu'est l'apérité qui autorise les membres à concevoir le monde comme suffisamment enchanté pour être réceptifs à l'idée d'une efficacité thérapeutique basée sur la narration d'un texte, la circulation d'énergies ou la recherche de signes, dans une branche qui tombe, par exemple. Comme nous l'avons déjà dit, une des connaissances implicites permettant au dispositif de fonctionner et que les membres se doivent de partager, c'est celle du merveilleux comme banalité²⁵⁰. L'apérité – parce qu'elle « ouvre » l'attention, parce qu'elle engage à la bienveillance – permet à un certain invisible de se mettre à exister ; elle est cette porte d'entrée par laquelle s'engouffre le sens, autorisant alors la contingence du monde à devenir signifiante.

6.3.3. *Une brèche toujours-déjà-là*

Mais comment expliquer la présence d'une telle disposition chez les membres (adhérents et usagers) ? Pour Marquis, toujours chez les lecteurs de livres de développement personnel, c'est une « brèche » dans la vie quotidienne qui en est à l'origine : « tout allait bien, et puis, tout à coup ou

²⁵⁰ Voir point 5.1.

progressivement, «ça ne va plus» » (*Ibid.* : 87). Pour le sociologue, cette brèche va engendrer, chez ces lecteurs, une ouverture sur le monde menant à une attente spécifique : celle d'espérer trouver de quoi aller mieux dans les livres de DP. Cet espoir engendrera, quant à lui, une attitude « efférente », c'est-à-dire une attitude à visée pratique : celle qui consiste à trouver une solution au problème à l'origine de la brèche.

Chez les membres du *Gamarada* aussi une brèche dans le flux de la vie peut à chaque fois être identifiée (le divorce de Pete, la rupture de Denis, la tentative de suicide de son fils et l'abus d'alcool et de drogues de Claire, l'alcoolisme de Jim et la solitude de Vernon). Et cette brèche de mener au même genre d'attentes que celles des lecteurs de Marquis. Toutefois, une nuance quant à la *nature* de cette brèche peut être distinguée, nous obligeant à différencier les lecteurs de DP des membres du *Gamarada* et, par-là, la *nature* des attentes générées chez les uns et chez les autres. En effet, pour les membres, tout n'allait pas bien déjà depuis longtemps. Comme nous l'avons relevé, c'est depuis le début, depuis les origines (et même avant) que la vie était compliquée. Au fond, cette brèche – cette brisure ponctuelle – n'est que le reflet, l'incarnation, d'une brèche toujours-déjà-là, celle du traumatisme intergénérationnel. Et, bien que, comme nous l'avons montré, ce *rapport* entre les phénomènes objectifs de la vie qui arrivent aux membres et ce concept spécifique (le traumatisme intergénérationnel) est le fruit d'une véritable habileté des membres à tisser des liens et manier habilement les éléments sémantiques de divers jeux de langage, cela ne change rien sur le plan pratique : ces derniers conçoivent les choses comme étant ainsi – comme étant la conséquence du poids de l'histoire –, c'est une attente à la hauteur de cette conception qui sera produite chez eux. Paradoxalement donc, cela signifie que cette brèche toujours-déjà-là, engendrera une attitude efférente plus générale mais moins exigeante que celle des lecteurs de DP. Il ne s'agit pas ici, comme cela pourrait être le cas chez les lecteurs d'ouvrages de DP, de résoudre un problème ponctuel, défini dans les limites d'une période temporelle donnée. Plutôt, il s'agit de solutionner la gigantesque problématique du traumatisme intergénérationnel en s'attaquant à tout ce que cette dernière a créé chez l'individu. Voilà pourquoi, une fois entré au sein du cercle, si « ça y fait » bien, rien ne sert d'en sortir car, chaque problème ponctuel n'est au fond que la pointe de l'iceberg de cette brèche toujours-déjà-là qu'il s'agit de combler, réparer, soigner ; chaque nouveau problème, chaque nouvelle difficulté, est l'occasion de s'attaquer à cette œuvre théoriquement infinie. A la différence des lecteurs d'ouvrages de DP donc, les membres du *Gamarada* n'ont jamais véritablement l'occasion de « refermer le livre » en se disant qu'ils sont arrivés à solutionner leur problème pratique qui les avait fait se mettre en quête d'une solution à la base. Voilà pourquoi certains membres (comme Larry ou Saul) finissent par revenir après plusieurs années ; voilà pourquoi lorsqu'on est un usager, quelque part, on est toujours un adhérent ; voilà pourquoi il est

important d'inscrire son nom sur le drapeau : car le travail de soi entamé n'est jamais vraiment terminé ; la brèche reste et restera toujours-déjà-là.

Face à une telle brèche, l'attitude des membres du *Gamarada* consiste moins à trouver des solutions concrètes à leurs problèmes, qu'à chercher un support permanent, un « nid », une famille, un *safe space* où, chaque semaine, de difficulté en difficulté, d'embûche en embûche, on peut se sentir progresser (indéfiniment), où l'on peut se sentir moins seul sur ce sentier interminable. A la différence des lecteurs d'ouvrage de DP donc, la brèche n'a pas de fin ; elle ne peut être colmatée. Par conséquent, l'attitude des membres du *Gamarada*, si elle se rapproche de celle de ces lecteurs, s'en distingue également. Au centre du cercle, ce seront des techniques et des outils polyvalents – c'est-à-dire utilisables dans plusieurs situations – qui seront privilégiés puisque ces derniers pourront être utilisés quelle que soit la situation problématique nécessitant leur usage (« *quand j'ai des trucs qui me trottent dans la tête, quand ça va pas fort, je fais Dadirri et tout ça et ça me recentre un peu. Ça m'arrive d'utiliser ces techniques pour me détendre* ») ; ce sera une présence des autres d'une nature spécifique qui sera attendue et réclamée (toujours là *dans* le cercle, quand le besoin s'en fait sentir, mais pas nécessairement là *en dehors* du cercle²⁵¹) ; ce sera une approche thérapeutique axée sur les cultures aborigènes et ce, afin de combler ces nombreux manques suscités par le traumatisme intergénérationnel (« *Ça me permet de combler une espèce de vide, un manque de connaissance que j'ai pas eu quand j'étais gosse concernant ma culture* »).

Pour être un membre convenable, c'est-à-dire un membre pour qui la « magie » du *Gamarada* s'avère efficace, il est crucial de posséder une brèche toujours-déjà-là, une souffrance qui s'ancre dans un passé (quasi) inaccessible (« *Au Gamarada, les gens qui y sont, ce sont des indigènes, comme moi ; ils ont vécu [en tant que peuple] des trucs similaires à l'histoire de mon père [immigré polynésien]* »). Il est donc important de se confectionner une telle brèche à partir d'une brèche plus ponctuelle (« *J'avais du trauma (I did have trauma) et mes enfants aussi... du trauma intergénérationnel. J'ai pris conscience de cela lors de mes supervisions avec Karl* » ; « *A l'époque, j'avais déjà des problèmes mais je n'en avais même pas conscience* ») ; il faut pouvoir tirer sur les fils de l'histoire générale afin de tirer le fil de sa propre histoire.

6.3.4. Un rebond infiniment répété

Mais il n'est pas suffisant de noter la présence d'une brèche toujours-déjà-là pour expliquer l'efficacité du programme chez ces membres. S'il n'y avait jamais d'amélioration, si la souffrance ne s'en trouvait jamais atténuée, alors le *Gamarada* n'aurait pas lieu d'être. Et puis, comme nous

²⁵¹ Voir, sur ce point, l'analyse développée un point 5.2.

l'avons déjà relevé, chaque membre trouve au sein du dispositif un « quelque chose » – souvent orienté vers une découverte de soi qui leur permet d'aller vers un mieux, de *rebondir*. Une nouvelle fois, cette attitude, cette trajectoire dans le parcours des membres, on la retrouve chez les lecteurs d'ouvrages de DP (Marquis 2018b). Mais, une nouvelle fois, compte tenu de la différence de contexte dans lequel s'expriment de telles trajectoires, la *nature* même du rebond est fort différente chez les membres du *Gamarada* et chez les lecteurs d'ouvrage de DP. Certes, au *Gamarada* aussi il s'agit « de profiter de cette expérience de rebond et du statut qu'elle prodigue pour ouvrir de nouveaux horizons » (*Ibid.*) et donc « de vivre *grâce* au malheur » (*Ibid.*) ; certes, ici aussi il s'agit d'un dispositif de résilience dont le but est de « *transformer la passion en action* » (*Ibid.*). Mais il s'agit de le faire *d'une certaine manière*. Et cette manière, conformément à la « passion » qu'elle cherche à traiter – pour reprendre ici les mots de Marquis – s'exprime sur le mode de la *répétition*. En effet, le parcours des membres est fait d'une chute incessante, d'une brèche toujours-déjà-là qui ne cessera de trouver de nouvelles manières de s'incarner, encore et encore. A cette chute sans cesse répétée, vient répondre un rebond lui aussi toujours réitéré ; chaque malheur, chaque souffrance nouvelle, parce qu'ils découlent d'une souffrance intergénérationnelle, se doivent d'être à nouveau surmontés (« *j'aime penser que cela est juste un test ; un test que Dieu nous envoie pour nous tester. Et une fois qu'on le passe, on monte d'un niveau (we go up a level). Jusqu'à ce qu'on devienne des maîtres, des sages* »).

Il y a donc, au *Gamarada*, une temporalité du malheur proprement cyclique : celui-ci part et revient, s'atténue et puis s'accroît à nouveau ; prenant de nouvelles formes, démontrant chaque fois une autre facette de ce monstre de souffrance initial qui fut engendré par la colonisation. Et face à cette temporalité, la brèche, la chute et le rebond sont donc appréhendés eux aussi de manière cyclique. D'où l'importance de la caractéristique de la répétition que l'on trouve à la fois dans l'ADN du programme lui-même (le groupe se réunit chaque semaine) et à la fois à l'intérieur du dispositif (les tâches et exercices sont pratiquement les mêmes d'une séance à l'autre ; le fonctionnement de ces derniers est réexpliqué pratiquement à chaque séance).

Pour être un membre de qualité, il est donc préférable d'être sensible à cette répétition, à ce schème temporel du cycle²⁵² ; on se doit d'y trouver du sens, y voir un intérêt ; il faut accepter de revenir

²⁵² Cette caractéristique cyclique de la brèche et du rebond n'est pas sans évoquer certaines caractéristiques d'une temporalité proprement aborigène. En effet, comme l'ont montré Ronald & Catherine Berndt, ce type de conception du temps – cyclique – (basé notamment sur l'observation des saisons) est présent dans différentes cultures aborigènes de l'Australie (Berndt & Berndt 1965 : 188). En fonctionnant tel qu'il le fait, le dispositif du *Gamarada* se raccroche donc à cette caractéristique des cultures aborigènes précoloniales. Du moins, se rend-t-il particulièrement désirable chez des individus possédant *a priori* ce schème perceptif spécifique ou chez des individus voulant se rapprocher de leur culture. Pour le dire autrement, grâce à cette conceptualisation pratique basée sur la répétition, le dispositif est particulièrement attrayant pour des Aborigènes ou toute personne étant sensibilisée à « la » culture de ces derniers (comme c'est le cas, par exemple, de Pete). Cela dit, notons encore qu'il serait bien sûr erroné de réduire la conception

au sein du cercle, encore et encore, d'apprendre toujours plus de ce dernier (« *J'ai 47 ans et j'apprends toujours de nouvelles choses (new tricks)* »), de se développer infiniment. Car, si comme nous l'avions noté, il est bien nécessaire de tendre vers le positif (« + ») d'une manière telle qu'il faille – conformément au jeu de langage du DP – former une courbe ascensionnelle²⁵³, au *Gamarada*, cela doit être accompli tout en recommençant éperdument le même cycle. Finalement, c'est un mouvement en spirale qu'il faut parvenir à exécuter (voir **Fig. II**).

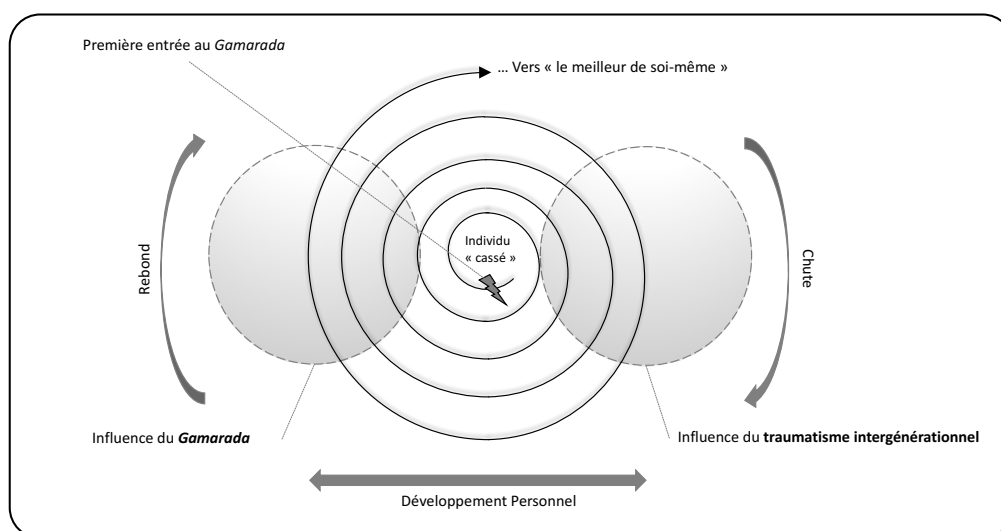


Figure II : Le « voyage thérapeutique » d'un membre.

L'individu cassé entre au *Gamarada* pour une raison spécifique – une chute. Réceptif au dispositif et une fois familier avec ce dernier, il rebondit tout en se développant ; il apprend de nouvelles choses à propos de lui-même. Mais le traumatisme intergénérationnel le pousse à chuter à nouveau. Le processus se reproduit alors, encore et encore, jusqu'à ce que le membre atteigne « le meilleur de [lui]-même ».

6.3.5. *Le travail de soi de tous les instants*

On comprend mieux maintenant ce qui fait que chez certains membres (les usagers et les adhérents), le dispositif fonctionne alors que chez certains autres (les curieux) moins, voire pas du tout. C'est qu'il est nécessaire, pour pouvoir trouver au sein de ce dispositif des éléments thérapeutiques efficaces, de posséder plusieurs dispositions et habiletés spécifiques. Il est tout d'abord nécessaire de posséder une trajectoire de vie – composée de caractéristiques

du temps des cultures aborigènes précoloniales à la seule dimension cyclique de celui-ci étant donné que leur compréhension du temps entretenait des liens complexes avec le Temps du Rêve, où « le passé est encore là, dans le présent, et est une part du futur également » (Berndt & Berndt 1965 : 188 n. t.). Cependant – ces cultures étant sensibles aux changements des saisons et aux cycles lunaires célestes – elles se trouvaient néanmoins entretenir un certain rapport cyclique avec le temps. Pour une analyse moins superficielle de ces questions difficiles et complexes, voir notamment Poirier 2005 : 57-60.

²⁵³ Voir point 2.3.2.

sociographiques spécifiques – relativement proches de la trajectoire de vie idéal-typique que nous avons dégagée plus haut (enfance complexe, origine métissée, vie semée d’embûches, tendance à la déviance, etc.). Il faut ensuite faire preuve d’une capacité à lier de manière sensée – *tisser* avons-nous dit – sa souffrance personnelle, son malheur, à divers éléments (l’histoire, certains jeux de langage, certains énoncés, etc.). Il est important d’être suffisamment ouvert pour, non seulement sélectionner des éléments pertinents dans le monde afin d’en nourrir le récit de soi que l’on se construit et créer du sens à partir de ces derniers, mais également pour se mettre dans une disposition inconditionnellement bienveillante vis-à-vis du dispositif. Il est requis de se savoir posséder une brèche toujours-déjà-là, c’est-à-dire fondamentalement incombable, et attendre donc du dispositif que ce dernier remplisse certaines fonctions que l’on pourrait qualifier d’homéopathiques (une *certaine* présence des autres, une *certaine* famille, un *certain* nid, un *safe space* etc.). Il faut enfin, conformément à la nature de cette brèche, être réceptif, sensible, à la manière dont le dispositif propose de vivre *grâce* au malheur, de transformer la passion en action, c’est-à-dire de façon répétitive, cyclique.

En réalité, ce que toutes ces dispositions produisent et permettent de façonner une fois mises en contact avec le dispositif qu’est le *Gamarada*, c’est une certaine attitude. Cette attitude, c’est celle qui consiste à considérer que pour résorber un malheur (extérieur) vieux de 220 ans, un travail (intérieur) sur soi est nécessaire ; c’est celle qui consiste à exiger un travail de soi pour engendrer la résilience, pour faire face au malheur. Et ce travail de soi de passer par tous les éléments que nous avons mis en évidence dans l’analyse du dispositif : une sensibilité au couple parole-écoute, la démonstration d’un éthos spécifique, la recherche d’une dimension culturelle, une préparation à l’efficacité du *Daddirri*, une participation à la genèse de « l’Esprit du *Gamarada* », etc.

Au fond, pour être un bon membre, il faut être prêt à revenir au sein du cercle chaque semaine pour, à maintes reprises, chercher à endiguer la souffrance par un travail de soi conséquent, un travail de tous les instants.

6.4. Karl, leader charismatique ?

Avant de clôturer cette analyse, il nous reste un point à traiter. C’est celui du rôle joué par Karl dans l’efficacité du dispositif.

6.4.1. Un habile chef d’orchestre

Nous avons vu, en filigrane de l’analyse du chapitre IV (la description du dispositif), le rôle crucial

joué par Karl dans le bon fonctionnement des séances. Celui-ci avait tendance, avec une évidente facilité, à fluidifier les échanges, à équilibrer les temps de parole, à synthétiser les idées émises par les différents membres composant le groupe du jour, à maîtriser à la perfection les éléments des jeux de langage qui traversent le *Gamarada* et à regrouper les propos des uns et des autres afin d'effectuer une transition vers le *Dadirri*. Cruciale pour le bon déroulement de la séance, la présence de Karl l'est donc par son rôle de médiateur actif, de facilitateur habile, de *chef d'orchestre*. Certes, le *Gamarada* peut se dérouler sans lui, mais jamais aussi bien que quand ce dernier est là.

6.4.2. *Un ingénieux embrayeur*

Comme le révèle l'analyse des récits effectués par les membres ci-dessus, une autre fonction peut également lui être imputée : celle d'*embrayeur initial*²⁵⁴. De fait, ce dernier est à l'initiative de nombreuses entrées dans le cercle (« *Un jour, Karl y est venu. Il m'a entendu partager mon histoire. Et puis il m'a demandé de l'aider à faire fonctionner le Gamarada* » ; « *Moi, de mon côté, je voyais Karl en tant que conseiller (counselor) parce que j'avais des problèmes d'addiction à l'alcool et à la drogue* »). Si, comme nous l'avons mis en exergue plus haut, c'est bien pour une raison précise, un problème déterminé que les membres finissent par devenir suffisamment curieux qu'ils se rendent au *Gamarada*, nous avons également évoqué le fait qu'un autre élément entrait en jeu : la présence de Karl. Ce dernier semble en effet jouer les coups de pouces qui permettent à ces individus de passer à l'action. Mais ce rôle, Karl l'effectue d'une certaine manière. Pour en saisir la nature, la compréhension de l'anecdote suivante, arrivée à l'enquêteur au tout début de son entrée au sein du cercle, s'avère utile.

Cela faisait trois semaines seulement que l'enquêteur participait aux séances du *Gamarada* lorsqu'il reçut, sur sa boîte mail, un message de Karl prenant la forme d'une requête. En voici un extrait.

Email reçu le 19 février 2016, à 8h04.

Ta mission Eddie, si tu choisis de l'accepter, est de rechercher et collecter des informations sur les êtres du Temps du Rêve. Tu devras en choisir deux pour chaque Etat de l'Australie. Tu devras ensuite produire un paragraphe de 100 mots sur l'identité de l'être spirituel, sur la signification symbolique de celui-ci pour les gens de sa localité, ainsi que sur les rituels associés à ce dernier. Il te faudra fournir une image si possible.

Tu pourras alors présenter tes résultats au groupe le lundi soir [...].

Bonne chance et amuse-toi bien à apprendre toutes ces choses [...].

²⁵⁴ Souvenons-nous, à cet égard ce que nous avons dit de certains propos tenus par Pete à l'enquêteur : ceux-ci avaient pour fonction d'inviter ce dernier à faire le pas de devenir un adhérent ; de passer d'une catégorie de membre à une autre (voir point. 5.3.1.).

A la fin de la séance précédant l'envoi de cet email (celle du 15/02/2016), Karl était venu trouver l'enquêteur en lui laissant entendre qu'il aurait une petite mission à lui déléguer. Il n'avait alors pas précisé la nature de ladite mission. Aussi, lorsque l'enquêteur reçut cet email, il ne fut pas surpris par son ton direct et sa forme pragmatique. A la suite de quoi, l'enquêteur s'empressa de réaliser la tâche qui lui incombait sans rechigner – alors trop heureux de se sentir inclus au sein de son terrain pour penser à quoique ce soit d'autre – et réalisa un document avec les informations réclamées par Karl. Il lui en fournit une copie (via email) et Karl le félicita pour son « super » travail (*great job*). Au cours d'une séance, Karl suggéra alors à l'enquêteur, après avoir expliqué aux autres membres la mission qu'il lui avait demandé de réaliser pour le groupe, de partager avec celui-ci une des histoires ainsi récoltées. Celle-ci plut beaucoup et suscita de nombreux commentaires prenant la forme d'une discussion libre. Pourtant, au cours des séances suivantes, il ne fut plus du tout question de réitérer l'opération. Sur les 16 descriptifs composés par l'enquêteur au cours de ses recherches, un seul fut utilisé comme annoncé.

Ce qu'éclaire cette brève anecdote, c'est bien la *manière* dont Karl s'y prend pour inciter les membres – ces futurs adhérents – à (re)venir chaque lundi au sein du cercle. C'est d'abord en demandant à l'individu de l'aider, en lui *délégrant* une mission que Karl agit. En opérant de la sorte, il retient l'attention de son interlocuteur et suscite l'envie chez ce dernier de s'impliquer. Il génère également chez ce dernier une impression de puissance (c'est bien à *lui* à qui *Karl* demande un service) en *valorisant* sa personne. Il établit par-là l'amorce d'une connexion spéciale, affective entre eux. C'est ensuite en *personnalisant* cette mission, en l'adaptant aux capacités de l'individu. En procédant de la sorte, Karl renforce cette envie d'implication chez le membre. Dans le cas de l'enquêteur, la mission déléguée par Karl correspond effectivement tout à fait à ses capacités et ses centres d'intérêts : non seulement l'enquêteur est un chercheur académique (en formation), mais en plus il n'est pas aborigène et montre des signes d'intérêt pour l'étude de ces cultures. Avec la mise en place d'un tel dispositif d'hameçonnage, Karl « accroche » son interlocuteur. C'est encore en le félicitant, en *encourageant* ce dernier que Karl parvient à maintenir un lien avec celui-ci. A nouveau, l'individu se sent valorisé. Enfin, en passant par un canal discret (Karl est venu trouver l'enquêteur après la réunion et donc, au seul instant de la séance ou des apartés sont réalisables ; il discute ensuite avec lui par e-mails privés interposés) et en jouant sur ces différents mécanismes socio-affectifs précédemment cités, Karl *ajoute une note émotionnelle* à la relation ainsi établie : le membre a maintenant l'impression de posséder un secret qui l'unit à Karl ; l'opération dans son entièreté les a rapprochés.

C'est donc en opérant un double mouvement que Karl parvient à susciter l'envie, chez les membres,

de venir ou de revenir au *Gamarada* : c'est à la fois en *responsabilisant* ces derniers vis-à-vis du programme du *Gamarada* et à la fois en *rapprochant* – d'un point de vue affectif – ceux-ci de lui-même que Karl se transforme en un embrayeur initial pour ceux-ci. Dans les fragments de récits récoltés, on sent assurément poindre ce genre d'opérations de séduction chez d'autres membres – opération dont la forme est toujours adaptée à la personnalité du membre en question (« *Un jour, Karl y est venu. Il m'a entendu partager mon histoire. Et puis il m'a demandé de l'aider à faire fonctionner le Gamarada* » ; « *Un jour [au cours d'une séance de supervision avec Karl], je lui ai suggéré d'ouvrir le groupe aux femmes et aux enfants. Il m'a regardé, il m'a souri et il m'a dit « tu sais quoi ? C'est pas une mauvaise idée ». Et c'est comme ça que je me suis rendue au Gamarada pour la première fois* »).

Karl est donc – en lui-même – un élément essentiel du fonctionnement du *Gamarada* puisque certaines des opérations qu'il effectue ingénieusement, participent du phénomène qui pousse les membres à (re)venir et, par-là, à apprendre à être réceptifs au « cadeau » qu'est le *Dadirri* et à « l'Esprit » du *Gamarada*.

6.4.3. *Au-delà et en deçà du charisme*

Mais ce n'est pas tout. Comme le suggèrent les récits récoltés parmi les membres qui composent notre échantillon, Karl apparaît également aux yeux de ces derniers comme : un véritable *modèle à suivre* (« *J'étais inspirée par lui [Karl] pour devenir moi aussi une guérisseuse (healer)* ») ; une sorte d'*ange-gardien* à l'intuition extraordinaire (« *j'ai reçu un coup de fil de Karl – j'avais plus de nouvelles depuis deux ans – et il me dit "Pete, quoi de neuf ?". Incroyable !* » ; « *Sans lui, je serais sans doute morte aujourd'hui. Sans Karl, mon fils serait mort. Je lui suis éternellement reconnaissante* ») ; un être doué de *caractéristiques particulières et précieuses* (« *Karl est un leader et j'avais besoin de guidance, d'un gars qui avait un truc en plus* » ; « *Il y a cette vieille prophétie, à propos de deux anges, un homme et une femme qui travaillent ensemble, qui étaient tous deux Sagittaires, qui étaient des shamans guérisseurs...* » ; « *Et quand tu vois Karl... Tu sais, il est allé en Afghanistan, il a un truc dans le regard... Il a deux esprits* ») qu'il faut protéger contre les agressions externes et sa propre dépense d'énergie en interne (« *Je crois que c'était nécessaire que je m'y rende aussi parce que Karl subit beaucoup de pression et qu'il faut quelqu'un pour veiller un peu sur lui* »). Bref, de par son histoire personnelle, au-dedans et en dehors du *Gamarada* et ses caractéristiques propres, Karl apparaît aux yeux des membres comme un leader, important, précieux, voire un peu magicien.

C'est ainsi que l'on est en droit de se demander s'il peut être qualifié de « leader charismatique » et, si tel était le cas, ce que cela nous apprendrait sur le groupe.

Pour Weber, le charisme est « une qualité *extraordinaire* attachée à un homme (peu importe que cette

qualité soit réelle, supposée ou prétendue) [qui exerce] une domination [...] sur des hommes, à laquelle les dominés se plient en vertu de la croyance en cette qualité attachée à cette *personne* en particulier » (1996 : 370). De son charisme donc, un tel personnage tire une certaine légitimité sur d'autres individus. Et comme le précise plus loin le sociologue allemand, « cette légitimité repose [...] sur la croyance en la magie, en une révélation ou en un héros, croyance qui a sa source dans la “confirmation” de la qualité charismatique par des miracles, des victoires et d'autres succès, autrement dit par des bienfaits apportés aux dominés [...] » (*Ibid.*).

La définition de Weber correspond, dans une certaine mesure, à ce que Karl représente pour les autres membres. Mais dans une certaine mesure seulement. Car, s'il y a bien pour les adhérents des éléments de l'ordre de l'extraordinaire chez Karl, et si ceux-ci semblent se confirmer dans des succès (thérapeutiques) et des bienfaits ressentis chez les membres (« *Sans lui, je serais sans doute morte aujourd'hui* »), s'il exerce bien une sorte d'emprise sur ces derniers, il n'est pas sûr qu'une telle emprise puisse, à elle seule, expliquer de tels résultats. En effet, comme nous n'avons cessé de le mettre en avant tout au long de cette partie, c'est bien *l'ensemble* des membres qui, participant pleinement au dispositif du *Gamarada*, génère pragmatiquement la « magie » de ce dernier. Par conséquent, Karl ne peut être résumé à une telle définition, à un tel statut ; Karl n'est pas juste un leader soumettant à son autorité des dominés (que cela soit par l'usage d'un charisme ou par d'autres moyens) ; il n'est pas, à lui tout seul, le dispositif thérapeutique du *Gamarada*. Il est, paradoxalement, moins et plus que cela. *Moins* d'abord car, malgré sa position centrale dans le dispositif, il en reste cependant un simple élément : sans lui, le bateau tangué, avons-nous dit, mais ne coule pas. En pratique donc, et de manière ponctuelle, le *Gamarada* fonctionne sans cet élément « Karl ». *Plus*, ensuite, car il n'est pas sûr que sans lui, sans Karl, il y ait encore un *Gamarada*. D'abord parce qu'il en est à l'origine. C'est lui qui en a fondé le principe et le programme ; c'est lui qui y a introduit les outils qui en font la spécificité (*Dadiri*, parole-écoute, etc.). C'est encore lui qui le maintient en vie (puisque'il en est le « *manager directeur*²⁵⁵ »). Ensuite parce qu'il en est le symbole vivant.

Pour nous aider à comprendre cette dimension spécifique de la figure de Karl, peut-être n'est-il pas inutile de nous tourner vers les analyses pénétrantes proposées par Pierre Bourdieu sur cette question qui, au fond, est celle du « pouvoir symbolique » (2001). Pour le sociologue français, un tel pouvoir est « un pouvoir invisible qui ne peut s'exercer qu'avec la complicité de ceux qui ne veulent pas savoir qu'ils le subissent ou même qu'ils l'exercent » (*Ibid.* : 202). Dès lors, tout

²⁵⁵ C'est en effet sous l'intitulé de « *managing director* » du *Gamarada* que Karl signe ses emails officiels.

pouvoir – quel qu’il soit – ne peut être exercé *qu’avec* la complicité de ceux sur qui ce pouvoir s’exerce. L’approche bourdieusienne, parce qu’elle permet de faire basculer la focale analytique sur l’autre membre(s) de l’équation du pouvoir (les dominés), autorise à injecter une nuance dans la définition du leader charismatique proposée par Weber. Et cette nuance est de taille puisqu’elle permet d’expliquer sociologiquement la source d’un tel pouvoir, d’une telle emprise, charismatique : cette source, ce sont les dominés qui en forment le socle, la matière. Mieux encore, c’est dans l’adéquation d’intérêt des dominés et des dominants qu’un tel « cercle originel de la représentation » trouve son efficacité : « c’est parce que le représentant existe, parce qu’il *représente* (action symbolique), que le groupe représenté, symbolisé, existe et [que *donc*] il fait exister en retour son représentant comme représentant du groupe » (*Ibid.* : 260). Karl, jouissant du statut (officiel et, surtout, officieux) de représentant du *Gamarada*, en devient le *symbole*, l’âme pourrait-on dire ; c’est par un effet de circularité tel que décrit par Bourdieu que Karl en vient à apparaître, aux yeux des membres, comme un véritable modèle, un être si extraordinaire : « cette relation circulaire est la racine de l’illusion charismatique » et c’est au creux de ce cercle – proprement illusoire – que tourne le pouvoir symbolique (*Ibid.* : 320). Par conséquent, lorsqu’ils caractérisent Karl comme tel – comme un leader doué d’un certain charisme –, les membres ne font rien d’autre que de sanctifier le groupe lui-même et, partant, eux-mêmes (puisque ce sont bien eux qui sont à l’origine de son efficacité, de son « Esprit »)²⁵⁶.

6.4.4. *Derrière Karl, un nécessaire illusio*

Mais poussons l’analyse un peu plus en avant car l’intérêt de tout ceci réside encore ailleurs. Ce que confirme – en le révélant à nouveau – cette opération effectuée par les membres (celle qui consiste à mettre la personne de Karl sur un piédestal), c’est un *investissement* de la part de ces derniers dans le concept même du *Gamarada*. Nous n’avons eu cesse de le montrer et de le démontrer : pour ces membres-là, le *Gamarada*, « ça y fait » et, par conséquent, c’est crucial puisque cela permet de résorber – encore et encore – cette souffrance éminemment infinie qu’est le traumatisme intergénérationnel. Autrement dit, lorsque « ça y fait » comme ça, dans le *Gamarada*, on y met beaucoup : famille, amis, *safe space*, *healing place*, etc ; on y *investit* beaucoup.

Mais qu’investissent exactement les membres en procédant de la sorte ? Au fond, c’est une illusion, la croyance en un certain *illusio*. Pour Bourdieu, l’*illusio* représente cette adhésion au jeu et aux enjeux, explicites et implicites, du champ social dans lequel on se trouve ; c’est cette capacité

²⁵⁶ Une nouvelle fois, l’établissement de la transcendance – cette fois, incarnée dans l’homme, la figure de Karl – trouve sa source dans un principe d’immanence propre au groupe et à son fonctionnement, tel qu’Emile Durkheim l’a montré (2013). Voir **Fig. I** au point 5.1.

incorporée – découlant de notre *habitus* – à croire en l'illusion du jeu et aux enjeux de ce champ (2003) : « l'intérêt pour le jeu que produit le jeu, *libido* proprement sociale, c'est-à-dire socialement instituée et façonnée, est donc ce qui porte à participer au jeu en inclinant à faire la différence, donc à s'arracher à l'indifférence pour tout ce qui est égal [...] » (Bourdieu 2001 : 221-222). Or, cet intérêt, cette adhésion propre à tous les adhérents du monde – et, dans notre cas précis, propre aux adhérents du *Gamarada* –, repose avant tout sur une connaissance *tacite* des lois *non-écrites* qui définissent l'enjeu du jeu auquel ces derniers ont décidé de jouer : « *l'illusio* comme adhésion immédiate à la nécessité d'un champ a d'autant moins de chance d'apparaître à la conscience qu'elle est mise en quelque sorte à l'abri de la discussion » (Bourdieu 2003 : 147). Autrement dit, les règles du jeu auquel les acteurs sont poussés à jouer de par leurs positions dans un champ – leurs *habitus* – se doivent de rester secrètes, mystérieuses à ces mêmes acteurs pour pouvoir fonctionner. C'est le fameux « mystère du ministère » (Bourdieu 2001 : 273) proférant à l'individu son charisme, la « condition indiscutée de la discussion » (Bourdieu 2001 : 147).

Apparaît alors ici une contradiction, un paradoxe extrêmement important et relativement propre au dispositif du *Gamarada* : comment se prendre à son jeu si, pour le faire correctement, pour être un bon membre, pour que « ça y fasse », il faut *à la fois* connaître les règles du jeu (le fonctionnement du programme, ses jeux de langages, ces subtilités, etc.) *et à la fois* ne pas en connaître les règles ? Le paradoxe ne se résout que si l'on accepte de considérer que les règles de fonctionnement du *Gamarada* ne sont pas celles que l'on trouve explicitées au sein même du cercle ; une différence existe entre « les » règles du *Gamarada* – faisant d'ailleurs l'objet d'un exercice spécifique, obéissant lui-même à des règles particulières – et « la » règle du *Gamarada*, son *nomos* propre. C'est bien l'analyse et la mise en évidence de ce dernier – le *nomos* – que nous avons cherché à réaliser tout au long de ce travail ; c'est bien à la tâche de mettre à jour les conditions de félicité du processus que nous nous sommes évertués.

Ce que révèle le charisme de Karl, ce qui se cache derrière ce pouvoir que lui investissent les membres, ce sont bien les tours de passe-passe réalisés au-dedans et au dehors du cercle qui permettent à celui-ci de fonctionner, d'être efficace pour ces membres. De fait, au *Gamarada*, on ne fait pas juste que se présenter, on ne fait pas juste qu'explicitier les règles, etc. ; *on se prépare correctement à devenir réceptif à l'idée que la parole possède des vertus cathartiques et que la méditation indigène qu'est le Dadirri possède une vertu thérapeutique (quasi-magique)*. Mais, pour que « ça y fasse », pour se prendre correctement au jeu et aux enjeux de celui-ci, il est nécessaire que ce principe directeur

reste opaque, mystérieux, inconnu des membres²⁵⁷ ; il est important que le *Gamarada* continue d'être ce qu'il est et que surtout, il ne cesse pas de ne pas être ce qu'il dit qu'il est. La complexité et la subtilité du dispositif – et ce qui en fait un lieu particulièrement intéressant –, c'est justement qu'au sein du cercle on passe beaucoup de temps à *parler* du fonctionnement du dispositif. Par-là, on donne l'impression aux membres qui viennent et qui reviennent qu'ils possèdent les clés de son efficacité. Or, ces discussions sont justement ce qui crée l'illusion, ce qui permet au dispositif de ne pas révéler son *nomos*, de ne pas se révéler, de ne pas se *dire*. Et ce silence, ce secret, est justement ce qui autorise ses membres à y trouver tout ce qu'ils y trouvent, comme y voir un *safe space* efficace pour lutter contre le traumatisme.

²⁵⁷ Dans un tout autre style que celui de la sociologie dispositionnaliste, Pascal Boyer (1990) a montré combien la reproduction d'une tradition, d'un rituel, dépendait de l'opacité des concepts employés par ses adhérents. Pour l'anthropologue cognitiviste, c'est plus dans la distribution inégale de l'information au sein du système que forment les individus en interaction que dans la connaissance théorique et effective par les membres du fonctionnement de la tradition, que se trouve la clé du succès d'une telle reproduction. Pour plus de détails sur cette question complexe, voir l'ouvrage court mais dense de Boyer (1990).

- CONCLUSION -

« Il faut encore avoir du chaos en soi pour enfanter une étoile dansante. »

Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*.

Intention

Afin de conclure cette (longue) étude de cas, il est sans doute nécessaire (a) d'en proposer un résumé global pour synthétiser les idées développées tout au long de l'analyse et (b) de donner – enfin – une direction à cette analyse en insérant celle-ci dans les débats auxquels elle prétend participer et en inférant les résultats obtenus jusqu'alors. Aussi, cette conclusion sera-t-elle divisée en deux parties.

La première cherchera à récapituler le raisonnement central de l'analyse en revenant sur les divers éléments qui la composent. Ici encore, donc, nous resterons collés aux données de terrain et à leur interprétation, afin d'en extraire ce qui peut en être extrait ; nous mettrons en avant les liens (sans doute parfois trop implicites) entre la partie I et II de ce travail ; nous *concentrerons* le tout afin d'obtenir une base suffisamment solide pour développer la deuxième partie de cette conclusion. Celle-ci s'attèlera à une tâche plus risquée : celle de la montée en généralité.

Dans cette deuxième partie, nous chercherons à situer les données récoltées dans la cité, de voir ce que ces dernières nous disent et comment elles éclairent certaines questions connexes qui ont, tout au long de ce travail, animé l'analyse. Mais, aussi paradoxal que cela puisse paraître, pour réussir à continuer à *dire* à propos de ces données, il nous faudra nous en éloigner ; il nous faudra admettre l'impossible réalisation d'*une* étude qui parviendrait, d'un même geste, à tenir le micro dans une main et tenir le macro dans l'autre avec la même intensité (voir Cicourel 2008). Ainsi, nous renoncerons, le temps de quelques pages, au tangible de l'empirie – composante réconfortante et rassurante pour l'enquêteur – et nous nous risquerons à *diffracter* les données ; nous les projetterons dans le prisme d'un point de vue volontairement plus général afin de voir ce qu'elles peuvent nous apprendre sur l'Australie, les Aborigènes de Sydney, le concept de traumatisme et sur celui de résilience.

Concentration

Qu'est-ce que le *Gamarada* ? Voici la question qui, tout au long de ce travail, nous a servi de fil conducteur. Il est maintenant temps d'y apporter une réponse synthétique.

Le *Gamarada* est un dispositif thérapeutique dont le principe est celui de chercher à engendrer, chez les membres qui en ont l'usage, une résilience. Il prend la forme d'un groupe de parole qui se réunit chaque semaine au RCC de Redfern. Initialement conçu pour lutter contre les dommages

collatéraux de la colonisation engendrés au sein des populations aborigènes de l’Australie, ce dispositif fonctionne comme une plateforme où les membres – ces êtres brisés par le traumatisme (la plupart du temps, intergénérationnel) – viennent chercher un *safe space*, une famille (particulière), des outils de gestion émotionnelle ; où ces derniers procèdent à ce qu’ils nomment leur « voyage thérapeutique » (*healing journey*) notamment en pratiquant le *Dadirri*. Le programme qui compose ce dispositif s’appuie sur une série d’exercices (ou tâches) s’employant à développer chez les membres une réception et une adhésion progressive à la valeur thérapeutique de ces mêmes exercices. Une croissante complexité – à la fois dans la *pratique* et à la fois dans l’*adhérence* à ces exercices – peut être observée : ce n’est que petit à petit que les membres apprennent les savoir-faire et les savoir-être nécessaires permettant au dispositif de fonctionner ; ces savoirs participent de manière cruciale aux conditions de félicité du dispositif. L’acmé de ce dernier étant l’exercice du *Dadirri* – cette médiation guidée indigène –, censée engendrer un mieux psychophysique signalant l’avènement de la résilience chez les membres. Mais, avant ce dernier, une série d’autres exercices – structurés comme suit – sont pratiqués.

Tout d’abord, les membres se doivent d’arriver au *Gamarada*. La tâche est l’occasion de démontrer la maîtrise d’un certain éthos volontaire – indice de la réussite du programme – et donc de faire vivre cette réussite hors du dispositif. Il s’agit ensuite de mettre en place les objets (fiche-outils, drapeaux aborigènes, bougie, etc.) et le lieu que constitue le cercle – structure matérielle du dispositif et futur *safe space* – via la mise en place des chaises sur lesquelles s’assièront les membres pendant la séance. Cette tâche est l’occasion d’une nouvelle démonstration de la maîtrise de cet éthos volontariste, solennel et empathique, ainsi que l’occasion d’une inscription du programme dans la mémoire collective du groupe qui le compose et dans l’histoire de l’Australie. S’ensuit l’exercice du *housekeeping* qui permet de faire basculer le groupe, maintenant réuni, dans un espace transitionnel spécifique, une aire intermédiaire où phénomènes objectifs et subjectifs s’entremêlent. Cela étant, les membres sont préparés à considérer la valeur proprement thérapeutique de la parole et de l’écoute : le langage devient pour eux un outil thérapeutique. Cet exercice amorce d’ailleurs la mise en pratique d’une telle considération par une première prise de parole (et d’une écoute attentive). L’exercice suivant, le *Welcome to Country*, ancre plus encore le dispositif dans l’histoire australienne et situe celui-ci au croisement de deux jeux de langage spécifiques : celui du traumatisme et celui de l’aboriginalité. De manière concomitante, l’exercice précise la façon dont doit être perçue la parole pour que cette dernière se dote d’une valeur thérapeutique : c’est au moyen d’un travail, et plus précisément d’un travail de soi qui passe par l’usage du langage (et de l’écoute) que s’opérera le soin. Vient ensuite l’exercice des règles qui vise à l’établissement d’un cadre interactionnel spécifique et à la réalisation d’un travail (*à partir*) de soi en chargeant de sens

une liste de règles qui peuvent être considérées comme des « symboles zéros » (voir point 4.4.5.). La performance se complexifie encore avec l'exercice suivant – les présentations de soi – puisque les membres sont invités à y pratiquer un vrai travail d'eux-mêmes (dire *sur* eux) en l'absence de support. En outre, ils sont conviés à réaliser cela d'une *certaine manière*, c'est-à-dire en suivant une structure narrative spécifique et en transformant la narration d'un problème personnel en « une note positive ». Par-là, les membres se familiarisent avec le jeu de langage du développement personnel (et sa composante « résilience »). Ils leur est ensuite demandé, avec l'exercice des partages, de produire un travail *du* soi – tâche hautement complexe et codifiée. En agissant de la sorte, les membres s'inscrivent à nouveau dans le jeu de langage du traumatisme : ils sont invités à avouer leurs faiblesses afin de susciter la catharsis. Après ces performances et ce cheminement dans la logique interne du dispositif, voici maintenant les membres parés à recevoir ce « cadeau » qu'est le *Dadirri*. La méditation – qui prend la forme d'une lecture d'un texte chargé de sens – génère alors chez ces derniers des sensations psychophysiques auxquelles ces derniers vont, dans l'exercice suivant (*doing reflections*), donner un sens proprement *thérapeutique* via un jeu interactionnel particulier, attirant mutuellement l'attention des uns et des autres sur certaines composantes symboliques de la méditation. Vient alors un dernier exercice – dit d'énergie – qui renforcera la logique propre au dispositif en proposant une vision du monde faite d'énergie circulante. Le départ, à l'instar de l'arrivée sera l'occasion de faire la démonstration d'une maîtrise d'un éthos spécifique et également d'un *empowerment* tous deux liées à la participation à la séance. Les applaudissements, les rires et les silences viendront ponctuer cette séance de sens (en jouant sur les *feedbacks* positifs, les répétitions, l'émergence d'atmosphères émotionnelles adéquates, etc.).

Un tel dispositif est bien sûr fragile puisqu'il dépend – pour son bon fonctionnement – notamment de certains savoirs routiniers des membres (l'écoute comme significative, la maîtrise de soi comme éthique et le merveilleux comme banalité) et d'une combinaison de facteurs systémiques (distribués entre des sujets et des objets). En outre, le groupe créé en son sein ne se poursuit que sur un mode édulcoré une fois hors des murs du RCC (mode qui, par effet de contraste, renforce cependant le côté spécial du dispositif une fois que le groupe se réunit à nouveau pour une séance). Mais lorsqu'il fonctionne, lorsque « ça y fait », le dispositif génère, grâce à la performance accomplie par l'ensemble des membres, un supplément qualifié par ces derniers « d'Esprit » ou de « magie » du *Gamarada*. Ce supplément – perçu comme transcendant alors même qu'il découle de l'activité des membres – contribue à générer chez eux une impression d'efficacité du dispositif ainsi qu'un renforcement positif de l'éthos développé au sein du cercle ; ceci participant, en retour, à rendre le dispositif encore plus fluide et désirable pour les membres. Ainsi, lorsqu'il fonctionne, le programme du *Gamarada* engendre une boucle vertueuse qui pousse les membres à y adhérer

toujours plus et à le considérer comme de plus en plus important pour eux et de plus en plus efficace pour lutter contre leurs diverses souffrances.

Bien évidemment, ce dispositif ne fonctionne pas chez tout le monde ; tous ne sont pas réceptifs à son « Esprit », à sa « magie ». Pour pouvoir l'être, pour ne pas simplement être un curieux mais bien un adhérent (ou un usager), il faut posséder un parcours sociologique et idiosyncrasique spécifique, proche d'un certain idéal-typique déviant (être métisse aborigène, avoir autour de 40 ans, avoir subi des abus psychologiques et physiques durant son enfance, avoir eu une éducation religieuse, avoir une vie faite d'embûches, avoir consommé de l'alcool et de la drogue, se considérer comme « ni noir, ni blanc », souffrir de cet écartèlement culturel, avoir une raison spécifique pour entrer au sein du cercle et avoir fait la connaissance de Karl, *leader* du *Gamarada*) ; il est nécessaire de posséder un certain *habitus*, un certain système de dispositions engendrant certains schèmes de perception, d'appréciation, de pensée et d'action qui sont eux-mêmes le fruit de l'incorporation des événements passés d'une biographie spécifique. Et cet *habitus* de prédisposer à : l'activité réflexive, la création d'un sens donné à des événements contingents par une relecture de ces derniers au travers des jeux de langage du traumatisme, de l'aboriginalité et du DP ; une ouverture particulière sur le monde (menant à la fois à la conception du merveilleux comme banalité et à la fois à considérer de manière bienveillante le dispositif) ; concevoir sa propre souffrance comme toujours-déjà-là et donc rechercher un soulagement de cette dernière au moyen de moyens spécifiques (comme la recherche d'une famille, d'un soutien hebdomadaire, un *safe space* où se ressourcer, etc.) ; se sentir grandir, se développer, par le biais d'un « rebond infini » tendu vers une meilleure version de soi-même. Mais il est encore requis, en plus de posséder toutes ces dispositions, de se sentir proche de Karl – cet habile chef d'orchestre et cet ingénieux embrayeur initial – afin de voir en lui un modèle, un être extraordinaire, au charisme certain. Cela, afin de faire de lui le symbole du groupe (qui permet d'ailleurs au groupe d'exister en tant que tel), celui derrière qui se cache la règle du jeu et de l'enjeu du *Gamarada* (*l'illusio*), le *nomos* du dispositif, à savoir : le fait qu'au *Gamarada*, on a beau parler, ce que l'on fait en réalité, c'est qu'on se prépare correctement à devenir réceptif à l'idée que la parole possède des vertus cathartiques et que la méditation indigène qu'est le *Dadirri* possède une vertu thérapeutique. Ainsi, entre le fonctionnement du dispositif et les dispositions des membres, un autre cercle vertueux s'installe : plus on est prédisposé à être réceptif au dispositif, plus on y accrochera ; et plus on y accrochera et plus on deviendra réceptif à sa « magie ».

Mais pour bien comprendre et la *forme* et le *contenu* des échanges langagiers et des pratiques qui se développent au sein du cercle d'une part, et la raison d'être du *Gamarada* d'autre part, il faut s'intéresser aux jeux de langage qui les soutiennent. Les trois principaux sont ceux du traumatisme,

du développement personnel et de l'aboriginalité. L'exploration (archéologique) de leurs constitutions et de leurs formations contemporaines laisse assurément entrevoir combien le dispositif du *Gamarada* leur emprunte pour *être* et *fonctionner*.

Le jeu de langage du traumatisme (du moins, tel que nous l'envisageons dans ce travail) trouve sa source dans la pratique de l'hypnose, dans cette première exploration tâtonnante de l'intériorité humaine. Là, s'y forme une idée de la psyché, composée de la mémoire (problématique, refoulée, divisée, blessée) et de ses secrets pathogènes. S'entortillant autour du syndrome de l'hystérie, le traumatisme devient plus tard (à la fin du XIX^e siècle) l'objet d'étude d'un homme d'abord – Freud – et d'une discipline ensuite – la psychanalyse. Traversant deux guerres mondiales, le courant se développe et accroît sa domination sur le monde des troubles mentaux et de la santé mentale, répandant alors sa langue dans ces divers champs. De ce fait, le traumatisme devient hégémonique, polymorphique, un fait de plus en plus répandu et incontestable. De même, l'idée d'une cure par la parole (et l'écoute de cette parole) de ce traumatisme se développe et finit par devenir une évidence : *parler peut soigner*. En se trouvant une place au sein du *DSM* dès 1980, la notion se réifie définitivement : elle devient alors un incontournable, une sorte de mot de passe, lorsqu'il s'agit de nommer le malheur. De ce jeu de langage, le *Gamarada* tire son principe même de fonctionnement : celui qui veut que la parole puisse soigner ; celui qui veut aussi qu'un traumatisme est à la base d'un malheur (individuel *et* collectif). Il tire également la forme de ses échanges langagiers : la parole cathartique et l'écoute empathique, propre à la langue psychanalytique ; ainsi que de sa pratique principale : s'asseoir et parler de ses problèmes dans un cadre spécifiquement conçu pour soulager la souffrance. Il en tire encore une partie du contenu de ces échanges langagiers : la référence à soi-même, la continuité du malheur d'une génération à l'autre, la valeur thérapeutique de l'action entreprise, notamment.

Le jeu de langage du DP (tel que conçu dans ce travail) poursuit, quelque part, celui du traumatisme. Il s'appuie, lui aussi (en partie) sur les préceptes du courant psychanalytique et fait de la notion de traumatisme sa (principale) raison d'être. En effet, d'après plusieurs auteurs qui appartiennent à des courants de pensée parfois divergents, le DP découle d'une démocratisation de la pensée psychanalytique qui mène à un changement culturel important : celui de la culture de la thérapie et du psychocentrisme. Ce changement engendre de nouvelles pratiques censées enrayer la souffrance. Ces dernières sont centrées sur l'intériorité de l'individu, sur ses capacités individuelles, sur son esprit, sur sa psyché ; elles passent notamment par l'usage de la parole et par le travail d'imagination et d'autosuggestion ; elles empruntent encore aux théories de Jung (notamment en s'inspirant de son « processus d'individuation » et de ses idées sur la quête spirituelle), au *New-Age*

et aux sciences du comportement (répétition, conditionnement, « idéal du potentiel caché », etc.). Partant, ces nouvelles pratiques font écho au *Zeitgeist* (néolibéral) où l'individu se doit d'être maître de lui-même, autonome, responsable et aux commandes de sa destinée ; elles invitent à percevoir en chacun la capacité à être résilient, à rebondir et à combattre l'ennemi intérieur. Aussi, ce jeu de langage favorise-t-il une conception de l'individu comme un projet pour lui-même, projet qu'il s'agit de voir grandir au moyen d'une chute – par le rebond qu'elle appelle – qui peut être la conséquence d'un traumatisme. De ce jeu de langage, sont issus plusieurs aspects du *Gamarada*. D'abord, le corpus idéologique de son ensemble d'exercices : ceux-ci tournent autour de l'autonomisation de l'individu, de son *empowerment*, des capacités (présentes mais inconnues, ou alors connues et perfectibles) de celui-ci. Le *Gamarada* se raccroche encore aux composantes spirituelles de ce jeu de langage en juxtaposant la thérapie à la quête de soi, la méditation au soin. Il y emprunte bien évidemment de nombreux éléments langagiers ainsi que le principe général de résilience et de l'ascension (psychologique). Enfin, le *Gamarada* prend lui-même la forme d'une pratique de DP – il en est l'une de ses matérialisations, l'une de ses expressions – puisqu'il en possède la grande majorité des caractéristiques (voir Chapitre II).

Le jeu de langage de l'aboriginalité, quant à lui, se recentre autour de l'Australie et de son histoire ; il s'enracine dans les moments les plus sombres de celle-ci : la colonisation et l'épisode de la Génération Volée notamment (qui fonctionne comme un véritable symbole). Il émerge d'une guerre de l'histoire proprement australienne et cherche à redéfinir le contenu de la vérité historique en tissant des liens entre la colonisation et la situation socio-économique actuelle des Aborigènes. Partant, il se cristallise autour d'une idée centrale : celle du traumatisme intergénérationnel des Aborigènes contemporains. Au passage, il simplifie le réel (culturel, notamment) et engendre une version mythologisée de « la » culture aborigène, recentrée autour de son drapeau et de sa spiritualité, et de certaines de ses composantes philosophiques supposées que sont l'égalité, l'équité, l'entraide, la solidarité, la perception mystérieuse du monde enchanté, l'ouverture culturelle et le respect (entre autres). Aussi, ce jeu de langage offre-t-il une vision du monde où non seulement le malheur est conçu en des termes psychologiques (le traumatisme intergénérationnel), mais encore où une solution à celui-ci ne devient sensée que si elle s'exprime par le même langage psychologique (la thérapie) et par le prisme culturel (la thérapie indigène). De ce jeu de langage, le *Gamarada* tire sa raison d'être : c'est parce qu'un traumatisme touche la population aborigène de Sydney (comme du reste de l'Australie, d'ailleurs), qu'il faut y remédier par une thérapie aux colorations indigènes. Il en tire ainsi son inscription géo-historique et sa spécificité proprement contextuelle (socio-politique). Ce jeu de langage donne en effet un sens aux pratiques qui composent le dispositif (et notamment, au *Dadirri* en tant qu'agent thérapeutique),

ainsi qu'aux plaintes de ses membres. Par conséquent, il alimente le contenu des échanges langagiers entre les membres, ainsi que le socle de connaissances (historiques notamment) implicites sur lequel reposent ces échanges et les actions des membres (leur démarche d'entreprendre un voyage thérapeutique via le *Gamarada*).

Finalement, le *Gamarada* peut être qualifié de dispositif thérapeutique, inscrit dans la mouvance du DP (notamment en jouant autour du concept de résilience), qui cherche à produire, chez ceux qui le fréquentent, un sentiment de mieux être, le soulagement d'une souffrance structurelle née du traumatisme (intergénérationnel) de la colonisation. C'est un laboratoire, un carrefour situé au croisement de divers jeux de langage, où se pratique un bricolage social, culturel et anthropologique singulier inscrit dans un contexte socio-politique unique. Voilà ce qu'est le *Gamarada*.

Diffraction

En tant que tel, le *Gamarada* dit des choses sur le monde. Et ce qu'il dit le mieux, ce qu'il raconte de la manière la plus urgente sans doute, c'est une façon de lutter contre la souffrance et de se positionner face au malheur. En cela, le comportement des membres qui, chaque semaine se rendent au *Gamarada* afin de continuer leur voyage thérapeutique, relève-il bien de ce qu'Ehrenberg (2012a, 2018) et puis Marquis (2014, 2018a, 2018b) – dans la lignée du philosophe Peter Winch (1964) – ont appelé « une attitude face à la contingence ». Une telle attitude trouve son domaine d'élection dans « la façon dont une société traite l'infortune et les passions que celle-ci fait ressortir. Le mal, le malheur et la maladie en sont les matériaux » (Ehrenberg 2012 : 419). Loin d'être unique, une telle attitude peut être détectée dans divers contextes socio-politiques ; seul son aspect, sa forme concrète, pratique, change (voir Marquis 2018a). Une telle forme, bien évidemment, dépend des codes sociaux et des valeurs sociales animant une société. Par conséquent, ce qu'une telle attitude, une fois révélée, autorise à faire, c'est – entre autres – sonder les fondements de la société qui l'a vu naître ; c'est fouiller dans les soubassements idéologiques de cette dernière. En somme, ce que l'étude d'une telle attitude permet d'entreprendre, c'est d'approcher les débats qui animent la société dans laquelle elle prend place ; c'est de prendre le pouls (socio-politique, mais également anthropologique) de son environnement de déploiement. C'est que le malheur, et plus encore la gestion de ce dernier, à n'en pas douter, prend une place considérable dans le monde social. Par conséquent, l'étudier c'est se permettre de se rapprocher du cœur palpitant de ce dernier. Or, en tant que cristal sociologique – c'est-à-dire en tant que processus socio-anthropologique cristallisé

dans le temps et dans l'espace – le *Gamarada*, une fois étudié, permet une telle approche. Car, enfin, que nous apprend-t-il sur le monde dans lequel il s'inscrit ?

Tout d'abord, il démontre la persistance d'une situation épineuse, non réglée, entre les Aborigènes et les non-Aborigènes du pays. D'après les membres, si un dispositif tel que le *Gamarada* existe, c'est effectivement parce que la colonisation a eu lieu et qu'elle a provoqué des dégâts avec lesquels ces derniers doivent vivre au jour le jour. Aussi, sous le dispositif, se cache un rapport interracial national complexe non résolu. Ce rapport, Cowlishaw a montré à de nombreuses reprises combien il est déterminant tant pour la structuration de la société australienne dans sa forme contemporaine que pour les interactions quotidiennes (2004, 2009, 2012). D'où une injustice, proprement structurelle, en matière d'égalité des chances (Povinelli 2002), de soins de santé (Burbank 2011), de perception des différentes origines ethniques (Due & Riggs 2011), d'éducation et de prise en charge des collectivités (Lea, Kowal & Cowlishaw 2011) qui ne cesse de tendre les relations interraciales et d'engendrer de la violence et du racisme (Cowlishaw 2003, 2004). Un tel climat délétère, sans nul doute, provoque de la souffrance – polymorphe – chez ceux ayant le moins les capacités (sociales, économiques, politiques) de s'en protéger. Or, les Aborigènes – en tant que groupe ethnique – appartiennent à cette classe sociale défavorisée. Par conséquent, ce sont eux – avec d'autres bien sûr (les immigrés, etc.) – qui subissent le plus frontalement les effets d'un tel climat social.

Face à cela, nombreux sont ceux qui tentent d'appréhender la situation par le prisme du politique. Durant son séjour en Australie, l'enquêteur a eu l'occasion de se rapprocher de certains activistes membres du groupe *Indigenous Social Justice Association* (ISJA) ou encore d'autres du groupe *Grandmothers Against Removals* (GMAR). S'il ne s'agit pas ici d'entrer dans les détails de leurs pratiques – de leurs luttes – puisque cela demanderait de réaliser une autre ethnographie que celle proposée dans ce travail, il n'est cependant pas inintéressant de noter la tendance générale quant à la méthode privilégiée par ces individus pour faire face au malheur dont ils disent souffrir, tant celle-ci dénote radicalement de celle des membres du *Gamarada*. En cela, cette tendance démontre – par l'exemple – une autre forme de vie prise par la collusion entre les deux jeux de langage que sont celui du traumatisme et celui de l'aboriginalité qui, au fond, anime le corps social australien. Sans nier l'impact de la colonisation, sans nier le traumatisme intergénérationnel sur leur situation actuelle, ces militants insistent cependant sur d'autres points de pression. Nombreux sont ces individus, qui, comme les membres du ISJA ou de GAMR, cherchent à donner un sens à leur malheur et à y remédier en le reportant sur le monde *politique*, et, partant, en cherchant à faire infléchir les prises de décisions issues de ce monde afin de s'aménager un environnement plus juste

qui permettrait de résorber le malheur qu'il ne cesse d'engendrer. Autrement dit, ces individus ont recours à un *type* de rationalité spécifique lorsqu'ils agissent (celui qui consiste à établir un lien logique entre la source de leur souffrance et le moyen d'y remédier ; source et moyen qui se nichent dans le domaine du politique) ; type foncièrement différent de celui dont font preuve les membres du *Gamarada*. Pourtant, à n'en pas douter, par le choix qui est le leur, ces derniers agissent bien eux aussi de manière *rationnelle*. Pour Alfred Schütz, en effet, un tel choix doit être envisagé comme « le plus approprié pour réaliser la fin intentionnée » (2010 : 53). Et, toujours d'après Schütz, c'est « l'intérêt [qui] détermine quels éléments de la structure ontologique du monde pré-donné, et du stock de connaissance, [vont apparaître comme] *pertinents* pour l'individu, lorsqu'il définit par la pensée, par l'action, émotionnellement, sa situation afin d'y établir sa voie, et d'y faire face » (2010 : 123). En conséquence, tant l'action des activistes que celle des membres du *Gamarada* doivent être considérées comme rationnelles, c'est-à-dire comme *appropriées* pour lutter contre le malheur²⁵⁸. Seulement, chacune puise des éléments différents de la « structure ontologique du monde pré-donné » pour construire le sens qui est le sien.

Au fond, l'objectif anthropologique de ce travail était bien celui-là : celui de faire admettre l'aspect *sensé, raisonnable* (d'un point de vue émique) de la démarche des membres du *Gamarada*. Mais comment peut-elle l'être d'un point de vue extérieur ? Comment comprendre, de *notre* point de vue (externe, donc)²⁵⁹, comment donner raison – *expliquer* – une telle démarche quand, en face²⁶⁰, d'autres individus aux caractéristiques sociographiques similaires (pour ne pas dire identiques²⁶¹) à celles des membres du *Gamarada*, semblent faire la seule chose qui (nous)²⁶² paraisse raisonnable, c'est-à-dire agir sur le politique par l'action politique ? Comment rendre compte de ce sens spécifique ?

Pour répondre à cette série de questions, il nous faut revenir au principe de ce que *font* les membres. Conformément aux jeux de langage dans lesquels il est pris, le dispositif cherche avant tout à résorber le traumatisme de la colonisation. Ainsi, ce que démontre encore la présence du *Gamarada* au cœur de la cité de Sydney, c'est une *lecture particulière* du malheur. Alors que pour les activistes du

²⁵⁸ Notons qu'à la connaissance de l'enquêteur, aucun membre du *Gamarada* interrogé n'est un membre actif d'un groupe d'activistes privilégiant une approche politique de l'action. Claire peut apparaître comme une exception à cette règle puisqu'elle fut un temps membre du GMAR (voir extrait n°4). Cependant, sa participation à ce groupe fut réduite à un temps relativement court, quelques mois seulement, comme elle l'apprit à l'enquêteur.

²⁵⁹ Ce « notre » n'engageant bien sûr que l'enquêteur.

²⁶⁰ Expression presque littérale puisque les départs des manifestations se faisaient, la plupart du temps, devant le RCC.

²⁶¹ Plusieurs entretiens furent réalisés auprès de certains membres de cette population par l'enquêteur durant son séjour en Australie. Une série d'observations et de participations à des manifestations furent également réalisées. L'objectif ainsi poursuivi était de comprendre les enjeux et les débats (les jeux de langages) qui traversent la communauté aborigène de Redfern.

²⁶² Idem, ce « nous » n'engage que l'enquêteur.

ISJA ou de GMAR, comme pour certains académiques d'ailleurs (voir Kirmayer, Gone & Moses 2014 ; Pearson 2000 ; Henry 2014 : 30-75), la source du mal provient principalement de la structure contemporaine de la société australienne, pour les membres, cette source rayonne du passé dans le présent sans autre forme de médiation. Elle est un souvenir activement entretenu au sens auquel l'entendent Nicolas Argenti et Katharina Schramm : « l'action de se souvenir (*remembering*) n'est pas orientée vers le passé, mais vers le fait de composer avec le passé dans un présent qui est sans cesse perturbé par celui-ci » (2010 : 17 n. t.). Enfouie sous deux cent trente années de souffrance, située à la limite de la mémoire et à la pointe de l'histoire, cette source, s'entortillant sur elle-même, s'est transformée en traumatisme. Et, à travers cette mue, elle a changé de statut ontologique : elle n'est plus seulement un fait de nature historique, politique ; elle est devenue (également) un fait de nature médicale, psychologique. Dès lors, pour lutter correctement contre cette source, pour enrayer ses effets de manière efficace, c'est sur ce pan du réel *là* qu'il faut agir. Voilà pourquoi c'est sous la syntaxe de la thérapie qu'est pensée la solution des membres. Puisqu'en effet, pour ces derniers, le traumatisme apparaît bel et bien comme une maladie, une véritable « *illness* » (Kleinman 2003) qui permet de donner du sens à une série contingente d'évènements. Les travaux d'Arthur Kleinman sont, sur cette question, très éclairants. Pour celui-ci, une telle maladie (*illness*) n'est même pas obligée de se rapporter à une souffrance physique biomédicale établie (*disease*) ; elle peut être « une réaction à une dysfonction (*disease*) imaginée, perçue ou même désirée » (*Ibid.* : 74 n. t.) puisqu'elle a pour fonction principale de « fournir une forme sensée [d'une telle *disease*], ainsi qu'une explication et un contrôle sur cette dernière » (*Ibid.* : 73 n. t.). Enfin, et cela est important, si une *disease* affecte bien des individus singuliers, l'*illness*, quant à elle, « affecte généralement au-delà de l'individu (c'est-à-dire, la famille, le réseau social, et parfois même des communautés entières) » (*Ibid.* n. t.). Aussi, concevoir la source du malheur en termes de traumatisme – véritable idiome des temps modernes pour *dire* la détresse (Summerfield 2001)²⁶³ –, c'est brouiller toutes les frontières : entre le commun et l'individuel, entre le passé et le présent ; c'est, en outre, déplacer un problème politique (national, donc) *dans* l'individu et dans la communauté (forcément réduite) de ce dernier : c'est déplacer le *locus* de l'action du public au privé, de l'extérieur vers l'intérieur. Or, faire cela, c'est préférer une certaine attitude (orientée vers l'intérieur) face au malheur au détriment d'une autre (orientée vers l'extérieur) ; préférence qui est caractéristique du DP (voir Marquis 2014).

Une telle rationalité, puisqu'elle est sensée, est donc révélatrice d'un « quelque chose » qui se trame au sein de la société australienne. Ce quelque chose, très simplement, c'est avant tout une tendance

²⁶³ Comme le précise Derek Summerfield, « le traumatisme est devenu un idiome de la détresse omniprésente dans la culture occidentale » (2001 : 98 n. t.). Voir également Fassin & Rechtman 2007 ; Young 2001.

à appréhender le malheur en termes psycho-médicaux (Rimke 2012). Sans doute n'est-il pas inutile de rappeler ici que le savoir médical, comme tout savoir d'ailleurs, est lui aussi une construction sociale qui repose sur une épistémologie singulière, fruit de l'histoire des hommes (Latour & Woolgar 2013) ; que lui non plus ne découle pas d'une évidence (voir Good 1994 : 2-3). Soigner, en effet, ne va pas de soi – tant dans la démarche que dans la méthode puisque, comme le disait Foucault, « la maladie n'a sa réalité et sa valeur de maladie qu'à l'intérieur d'une culture qui la reconnaît comme telle » (2015 : 71). Par conséquent, c'est « *d'abord* parce que les hommes se sentent malades qu'il y a une médecine²⁶⁴ » (Canguilhem 2013 : 205), et non l'inverse.

Interpréter le malheur sous le prisme de ce savoir ne va pas de soi. Le fait que, comme le précise Ehrenberg, ce soit « dans le langage de la santé mentale que s'expriment désormais de nombreux conflits et tensions de la vie en société et [que ce soit] dans son vocabulaire que nous puissions des raisons d'agir et des manières d'agir sur eux » (2012 : 426) est bien le propre d'une forme de société, d'une culture spécifique. Pour Ehrenberg toujours, ce trait proprement culturel est l'indice, dans la société, d'une valeur individualiste exacerbée où l'autonomie devient *la* condition pour l'action (voir Ehrenberg 2012, 2015, 2018). Sous un tel impératif, « le “soi” doit s'affirmer, la personnalité se montrer, l'individu devenir réflexif, et il lui faut s'estimer positivement, posséder des ressources narcissiques suffisamment solides pour être capable d'agir » (Ehrenberg 2012 : 421-422). Et cela de redéfinir la place, la définition et l'enjeu de la responsabilité individuelle dans la société. Ainsi, pour le sociologue français, « le nouveau statut de la souffrance psychique est l'expression d'un *style de passion* noué à l'autonomie » (*Ibid.* : 422).

Bien évidemment, les thèses défendues par Ehrenberg n'ont pas l'ambition de capter *toute* la société, toutes *les* sociétés humaines ; elles cherchent simplement à éclairer et expliquer la prépondérance des discours *sur* et *de* la santé mentale dans la société occidentale (française et américaine, principalement). En cela, elles s'appliquent surtout à des formes sociétales se développant à l'aune de l'économie (néo)libérale assumée, dont l'impact sur les formes de vie des individus n'est plus à démontrer. Pourtant, force nous est de constater que ce que dit Ehrenberg sur l'autonomie et le malheur résonne de manière troublante avec ce que nous avons analysé tout au long de cette enquête : le travail des membres – travail de soi – destiné à transcender leur condition en vue de résorber la souffrance ; le parcours thérapeutique effectué par ces derniers, partant du traumatisme et allant jusqu'à la résilience. Certes, c'est en groupe que les membres se réunissent et qu'ils travaillent ; mais n'oublions pas ce à quoi ils travaillent ainsi, n'oublions pas l'objectif

²⁶⁴ L'emphase est de l'enquêteur.

(émique) du dispositif – s’aider les uns les autres à se développer soi-même. Par conséquent, comment expliquer la présence de cette tendance au sein du cercle, au cœur de la cité de Sydney, au beau milieu d’un groupe de parole indigène ? Comment expliquer la présence d’une telle tendance, là, au centre d’un dispositif qui pourtant se donne toutes les allures de la différence culturelle, de la pratique traditionnelle, de l’identité aborigène ? Pour le comprendre, il est important que rappeler que les identités culturelles ne sont ni des entités physiques pré-données, ni des objets (construits) imperméables au contexte. Plutôt, elles sont le fruit de longs processus qui s’expriment dans la pratique et au moyen de la performance, comme le dit très bien Henry : « les identités ne sont pas simplement le résultat d’une sélection volontaire de traits parmi une collection. Plutôt, elles sont produites historiquement et structurellement ; elles sont construites, négociées, testées et contestées au moyen de la pratique sociale, à travers l’action performative et à travers divers modes de représentations » (2014 : 219 n. t.). L’identité culturelle est donc une pratique sans cesse rejouée, sans cesse recréée au moyen de l’action pratique, par le biais du « sens pratique » (Bourdieu 1980), grâce à la performance. S’étonner, comme nous venons de le faire à l’instant, de retrouver une telle expression culturelle (celle de l’expression du malheur nouée au principe d’autonomie) au sein du *Gamarada*, c’est faire preuve d’un relativisme culturel naïf frisant le stéréotype raciste ; c’est attendre nécessairement de ses membres une performance exotique – autre – parce que ces derniers sont (majoritairement) aborigènes. Comme le rappelle, à raison, Cowlishaw, « il n’y a pas de substance culturelle qui est transportée dans le sang » (2009 : 185 n. t.). En conséquence, puisque les identités culturelles sont foncièrement plastiques, historiques et performatives, elles sont nécessairement protéiformes et leurs expressions contemporaines, le résultat d’une histoire spécifique. Le *Gamarada*, par sa simple existence, est l’expression vivante, la trace d’une telle histoire.

Que l’individualisme dît égalitaire se soit fait une place au sein de la forme de vie de certains Aborigènes de Sydney, cela n’a en effet rien d’étonnant. Les politiques publiques australiennes visant les Aborigènes depuis la colonisation sont passées par trois phases successives généralement dénommées comme suit : extermination, assimilation, auto-détermination (voir Glowczewski & Henry 2007). Si ce n’est pour la première phase – dont le nom parle de lui-même –, ces politiques publiques n’ont eu de cesse de renforcer des traits idéologiques spécifiques au sein des populations aborigènes en leur imposant une logique « d’individualisme égalitaire » au moyen de ces manœuvres (Kapferer 1988 : 205-206) ; manœuvres qui, dans leurs formes concrètes, étaient d’ailleurs tout sauf égalitaires (voir Henry 2014 : 30-75).

Que le traumatisme soit donc devenu l'idiome de la souffrance, que le malheur soit envisagé en termes de souffrance psychique, que la résilience (individuelle) soit la façon d'y répondre, et ce, même au cœur d'un dispositif thérapeutique indigène situé dans l'épicentre de la plus grande ville australienne du pays, cela ne doit maintenant plus nous étonner. C'est que le *Gamarada*, en tant que processus performatif sans cesse réitéré, apparaît comme un lieu particulièrement intéressant pour saisir cette collusion de tendance culturelle, sociale et anthropologique ; il est un carrefour, un laboratoire *pratique* (au sens bourdieusien du terme) où se chevauchent, se mélangent, s'actualisent et se rejouent chaque semaine – à travers la question de la gestion du malheur – des jeux de langages spécifiques, des courants idéologiques, des identités et des pratiques sociales propres aux mondes contemporains.

Mais ce que le *Gamarada* démontre par-dessus tout, c'est l'extraordinaire bricolage socio-culturel, le saisissant pouvoir d'imagination, de création et de recreation de ses membres pour lutter contre une souffrance (principalement psychologique mais pas que) accablante et quotidienne. Face à cette dernière, ces individus déploient effectivement un arsenal impressionnant d'idées, de pratiques et de performances *sensées* pour la soulager. Par les moyens qui sont les leurs, ces derniers cherchent à améliorer leurs existences ; ils tendent à ériger leurs vies en « vie bonne », c'est-à-dire digne d'être considéré comme forme de vie à part entière, malgré la souffrance, la vulnérabilité et la précarité (Bulter 2014, 2016) ; ils cherchent encore à « aller mieux ». Or, ce dernier désir – celui de vouloir « aller mieux » – n'est-il pas, en fin de compte, celui qui compte le plus ? N'est-il pas celui qui apparaît comme le plus sensé ? C'est, en tout cas, la conclusion à laquelle arrive William James : « sans doute la seule possibilité qu'on puisse raisonnablement désirer est la possibilité que les choses aillent mieux. Est-il nécessaire de préciser que, dans ce monde tel qu'il est, c'est précisément cette possibilité que nous avons tout lieu de désirer. » (2007 : 168). En somme, le *Gamarada* n'est rien d'autre que cela : la « promesse » (*Ibid.* : 167) d'un avenir meilleur. Son existence est donc bien le fruit d'une action rationnelle mue par une conception spécifique de la contingence en termes de maladie ; conception qui mène à une action concomitante : la recherche d'une solution thérapeutique. C'est donc au croisement de toutes ces sources d'influences (jeux de langage du traumatisme, du DP et de l'aboriginalité, principe de l'autonomie comme condition de l'action, compréhension de la thérapie comme travail de soi, etc.) que se situe l'attitude des membres. L'usage du terme « traumatisme » est, dans ce contexte, particulièrement pratique, c'est-à-dire qu'il permet l'action pratique, puisque, on l'a vu, il autorise la mise en place d'un dispositif dont le but est d'espérer un aller mieux. D'où l'émergence de cette forme de vie particulière dont les membres sont l'expression ; d'où l'émergence de cette sorte d'instantané révélateur de multiples

courants de pensée qui traversent le monde contemporain, fragment d'humanité, qu'est le *Gamarada*.

En cela, la pratique de la résilience par les membres du *Gamarada*, en tant que performance sans cesse renouvelée, peut être conçue comme une manière – particulière – de lutte, de résistance (voir Henry 2014 ; Tasia 2018). On pourrait bien sûr critiquer la nature de cette lutte, son type d'expression (la résilience, justement) en rapprochant celle-ci des logiques individualisantes desquelles elle est issue (voir point 2.3.3.). Mais en le faisant, on passerait sans doute à côté du sens émique que ce type de pratiques peut avoir pour les individus qui les mobilisent (Marquis 2018b). On passerait encore à côté du constat trivial suivant : à leur manière – la plus sensée selon leur *habitus*, le champ social dans lequel ils se trouvent inclus, les jeux de langages qui traversent l'époque et la société australienne – les membres du *Gamarada* font plus que survivre : ils s'octroient le pouvoir de vivre, de continuer *malgré tout* à vivre une vie digne de ce nom, une « vie bonne ». Car en définitive, comme le déclare Judith Butler, une telle vie dépend « du fait d'avoir le pouvoir de mener sa vie, ainsi que du sens d'avoir une vie, de vivre une vie, ou, plus radicalement encore, du sens même d'être en vie » (2014 : 96).

- ANNEXES -



Carte I : Le Block et le quartier de Redfern.

Sur cet assemblage de cartes (collectées sur Google Maps), on peut successivement distinguer : la localisation de Sydney par rapport au reste de l'Australie ; le quartier de Redfern par rapport à Sydney ; le Block par rapport au quartier de Redfern ; le RCC par rapport au Block.



Image I : Exemple de peintures sur les murs du quartier de Redfern

Sur le mur jouxtant la gare de Redfern, on peut lire le message suivant : « Say k(no)w to drugs for the next generations » ainsi que le mot « community ».

Photographe : Edgar Tasia



Image II : Le matériel du *Gamarada*

Sur le drapeau aborigène signé par les membres passés et présents du groupe, se retrouvent les différentes fiches-outils nécessaires au bon fonctionnement du programme ; se retrouve également divers objets comme un totem confectionné par un ancien membre (Lyle), un tableau réalisé par Claire, des coquillages, un cadre contenant une pierre, un attrape-rêve amérindien, deux boomerangs et une bougie.

Photographe : Edgar Tasia

- BIBLIOGRAPHIE -

Documents écrits

- ABRAHAM, N., & TOROK, M. (1976). *Anasemies I : Cryptonymie. Le verbier de l'homme aux loups* (Paris: Aubier-Flammarion).
- . (1978). *Anasemies II : L'écorce et le noyau* (Paris: Aubier-Montaigne).
- ADRIAN, E., & YEALLAND, L. (1917). "The treatment of some common war neuroses". *The Lancet*. 9 juin: 867–872.
- (AIHW) AUSTRALIAN INSTITUTE OF HEALTH AND WELFARE (2015). *The Health and Welfare of Australia's Aboriginal and Torres Strait Islander Peoples, 2015* (Canberra: Australian Institute of Health and Welfare).
- ALEXANDER, J.C. (2004). *Cultural Trauma and Collective Identity* (Berkeley, Calif: University of California Press).
- . (2012). *Trauma: a Social Theory* (Cambridge, UK ; Malden, MA: Polity).
- ANGÉ, O., & BERLINER, D. (2015). *Anthropology and Nostalgia* (New York: Berghahn Books).
- (APA) AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION (1980). *DSM-III: Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (Washington: APA).
- ARGENTI, N., & SCHRAMM, K. (2010). *Remembering Violence: Anthropological Perspectives on Intergenerational Transmission* (New York: Berghahn Books).
- AUSTIN, J.L. (1970). *Quand dire, c'est faire = How to Do Things with Words* (Paris: Ed. du Seuil).
- ATKINSON, J. (2002). *Trauma Trails, Recreating Song Lines: The Transgenerational Effects of Trauma in Indigenous Australia* (North Melbourne: Spinifex Press).
- ATKINSON, J., NELSON, J., & ATKINSON, C. (2010). "Trauma, Transgenerational Transfer and Effects on Community Wellbeing". *Working Together*: 135-144.
- ATTWOOD, B. (2005). *Telling the Truth about Aboriginal History* (Crows Nest, N. S. W: Allen & Unwin).
- . (2008). "In the Age of Testimony: The Stolen Generations Narrative, "Distance," and Public History". *Public Cult.* 20: 75–95.
- ATTWOOD, B., & MARKUS, A. (1999). *The Struggle for Aboriginal Rights: a Documentary History* (NSW, Australia: Allen & Unwin).
- (ABS) AUSTRALIAN BUREAU OF STATISTICS (2016). *Aboriginal and Torres Strait Islander Population, 2016 census data summary*.
- AXELROD, S., SCHNIFFER, O., & RAU, J. (1980). "Hospitalized Offspring of Holocaust Survivors". *Bull. Menninger Clin.* 44: 1–14.
- AZAM, E.E. (2004). *Hypnotisme double conscience et altérations de la personnalité : Le cas Félicité X, 1887* (Paris: Harmattan).

- BABINSKI, J. (1915). "Discussion sur les troubles dits fonctionnels observés pendant la guerre". *Rev. Neurol.* : 447–453.
- BAKHTINE, M.M. (1977). *Le Marxisme et la philosophie du langage : essai d'application de la méthode sociologique en linguistique* (Paris: Éditions de Minuit).
- BARNIER, A.J., SUTTON, J., HARRIS, C.B., & WILSON, R.A. (2008). "A Conceptual and Empirical Framework for the Social Distribution of Cognition: The Case of Memory". *Cogn. Syst. Res.* 9: 33–51.
- BAROCAS, H., & BAROCAS, C. (1973). "Manifestations of concentration camp effects on the second generation". *Am. J. Psychiatry.* 130: 820–821.
- BATESON, G. (1987). *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology* (Northvale, N.J: Aronson).
- BECKER, H.S. (2012). *Outsiders: études de sociologie de la déviance* (Paris: Métailié).
- BEERS, C. (1907). *A Mind that Found Itself: An Autobiography* (Pittsburg: University of Pittsburg Press).
- BELIN, E. (2002). *Une sociologie des espaces potentiels : logique dispositive et expérience ordinaire* (Bruxelles: De Boeck Université).
- BERGER, P.L., & LUCKMANN, T. (2012). *La construction sociale de la réalité* (Paris: A. Colin).
- BERLINER, D. (2005). "The Abuses of Memory. Reflections on the Memory Boom in Anthropology". *Anthr. Quarterly.* 78(1): 183-197.
- . (2007). "When the Object of Transmission is Not an Object: A West African Example (Guinea, Conakry)". *RES Anthropology and Aesthetics.* 51: 87-97.
- . (2013). "Le désir de participation ou Comment jouer à être un autre". *L'Homme.* 206: 151-170.
- BERNDT, C.H. (1961). "The Quest for Identity: The Case of the Australian Aborigines". *Oceania.* 32: 16–33.
- BERNDT, R.M., & BERNDT, C.H. (1965). *The world of the First Australians. An introduction to the Traditional Life of the Australian Aborigines* (Sydney: Ure Smith).
- BETTELHEIM, B. (1996). *Survivre* (Paris: Hachette).
- BIETTI, L. & SUTTON, J. "Interacting to Remember at Multiple Timescales. Coordination, Collaboration, Cooperation and Culture in Joint Remembering" *Interact. Studies.* 16(3): 429-450.
- BION, W. (2012). *Experiences in Groups: and Other Papers.* (Hoboken: Taylor and Francis).
- BION, W., & RICKMAN, J. (1943). "Intra-Group Tensions in Therapy". *The Lancet.* 27 novembre: 678–681.
- BIRD, C. (1998). *The Stolen Children: Their Stories. Including Extracts from the Report of the National Inquiry*

- into the Separation of Aboriginal and Torres Strait Islander Children from Their Families* (Milsons Point, N.S.W.: Random House Australia).
- BLEANDONU, G. (1990). *Wilfred R. Bion: la vie et l'œuvre, 1897-1979* (Paris: Dunod).
- BLIGHT, D. (2009). "The Memory Boom: Why and Why Now? ". In *Memory in Mind and Culture*, P. Boyer & J. Wertsch (eds), (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 238-251.
- BOGOUSSLAVSKY, J., & TATU, L. (2013). "French Neuropsychiatry in the Great War: Between Moral Support and Electricity". *J. Hist. Neurosci.* 22: 144–154.
- BOLTANSKI, L., & CHIAPELLO, È. (2012). *Le nouvel esprit du capitalisme* (Paris: Gallimard).
- BOLTANSKI, L., & THEVENOT, L. (2008). *De la justification : les économies de la grandeur* (Paris: Gallimard).
- BONANNO, G.A. (2004). "Loss, Trauma, and Human Resilience: Have We Underestimated the Human Capacity to Thrive After Extremely Aversive Events?" *Am. Psychol.* 59: 20–28.
- BORCH-JACOBSEN, M. (1999). "Neurotica: Freud et la théorie de la séduction". *Le Débat* 106(4): 121-141.
- . (2013). "Une théorie zéro". In *Le Livre Noir de La Psychanalyse*, C. Meyer, ed. (Paris: Editions des Arènes), pp. 229–235.
- . (2015). *L'hypnose : textes, 1886-1893* (Paris: L'Iconoclaste).
- BORCH-JACOBSEN, M., & SHAMDASANI, S. (2012). *The Freud files: an Inquiry into the History of Psychoanalysis* (Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press).
- BOURDIEU, P. (1980). *Le sens pratique* (Paris: Éditions de Minuit).
- . (2000). *Esquisse d'une théorie de la pratique : précédé de trois études d'ethnologie kabyle* (Paris: Seuil).
- . (2001). *Langage et pouvoir symbolique* (Paris: Seuil).
- . (2003). *Méditations Pascaliennes* (Paris: Seuil).
- BOURCART, L. (2015). *Émergence et usages du concept de résilience dans les mondes académique et institutionnel*. Université Grenoble Alpes.
- BOYER, P. (1990). *Tradition as Truth and Communication. A cognitive description of tradition discourse* (Cambridge: Cambridge University Press).
- BRACKEN, P.J., & PETTY, C. (1998). *Rethinking the Trauma of War* (London; New York: Free Association Books).
- BRETHERTON, D., & MELLOR, D. (2006). "Reconciliation Between Aboriginal and Other Australians: The "stolen generations." " *J. Soc. Issues* 62: 81–98.
- BRISKMAN, L. (2003). *The Black Grapevine: Aboriginal Activism and the Stolen Generations* (Annandale, N.S.W: Federation Press).
- BROWN, M. (1918). *Neuropsychiatry and the War* (New York: Frankwood E.).

- BRUNEAU T. (1973). "Le silence dans la communication". *Comm & Lang* 20: 5–14.
- BRUNNER, J. (2000). "Will, Desire and Experience: Etiology and Ideology in the German and Austrian Medical Discourse on War Neuroses, 1914–1922". *Transcult. Psychiatry* 37: 295–320.
- (BTH) LAVARCH, M. (1997). *Bringing Them Home: Report of the National Inquiry into the Separation of Aboriginal and Torres Strait Islander Children from Their Families* (Sydney: Human Rights and Equal Opportunity Commission).
- BÜHLER, K.E., & HEIM, G. (2001). "Introduction générale à la psychopathologie et à la psychothérapie de Pierre Janet". *Ann Méd Psychol.* 159: 261–272.
- BURBANK, V.K. (2011). *An Ethnography of Stress: the Social Determinants of Health in Aboriginal Australia* (New York: Palgrave Macmillan).
- BURROWS, T. (1927). "The Group Method of Analysis". *Psychoanal. Rev.* 14: 268–280.
- BUTI, A. (2004). *Separated: Australian Aboriginal Childhood Separations and Guardianship Law* (Sydney: Sydney Institute of Criminology).
- BUTLER, J. (2014). *Qu'est-ce qu'une vie bonne ?* (Paris: Payot).
- . (2016). *Ce qui fait une vie* (Paris: Editions Zones).
- CARATINI, S. (2012). *Les non-dits de l'anthropologie: suivi de, Dialogue avec Maurice Godelier* (Vincennes: Éditions Thierry Marchaisse).
- CARUTH, C. (2016). *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*. (Baltimore: Johns Hopkins University Press).
- CANGUILHEM, G. (2013). *Le normal et le pathologique*. (Paris: PUF).
- CHAMPION, F. (1993). "Religieux flottant, éclectisme et syncrétisme dans les sociétés contemporaines". In *Le Fait Religieux Aujourd'hui*, J. Delumeau, ed. (Paris), pp. 742–773.
- CHARCOT, J.-M. (1887). *Œuvres complètes de J.M. Charcot : leçons sur les localisations dans les maladies du cerveau et de la moelle épinière* (Paris: Bureaux du Progres Medical).
- . (1889). *Leçons du mardi à la Salpêtrière. Polycliniques 1888-1889* (Paris: Bureau du Progrès Médical).
- CHERTOK, L. (2002). *L'hypnose: théorie, pratique et technique* (Paris: Payot & Rivages).
- CICOUREL, A. (2008). "Micro-processus et macro-structures". *SociologieS* [En ligne]. Consulté le 08 mai 2018. URL : <http://journals.openedition.org/sociologies/2432>.
- CLARK, A. (2008). *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension* (Oxford ; New York: Oxford University Press).
- COLOMBETTI, G. (2009). "What Language Does to Feelings". *Jour. of Consciou. Stud.* 16: 4-26.
- COLOMBETTI, G., & KRUEGER, J. (2015). "Scaffoldings of the Affective Mind". *Philos. Psychol.* 28: 1157–1176.

- COWLISHAW, G. (2003). "Disappointing Indigenous People: Violence and the Refusal of Help". *Public Cult.* 15: 103–125.
- . (2004). *Blackfellas, Whitefellas, and the Hidden Injuries of Race* (Malden, MA: Blackwell Pub).
- . (2006). "On 'Getting it Wrong': Collateral Damage in the History Wars". *Aust. Hist. Stud.* 127: 181-202.
- . (2009). *The City's Outback* (Sydney: UNSW Press).
- . (2010). "Mythologising Culture: Part 1: Desiring Aboriginality in the Suburbs". *Aust. J. Anthropol.* 21: 208–227.
- . (2011a). "Mythologising Culture: Part 2: Disturbing Aboriginality in the Suburbs". *Aust. J. Anthropol.* 22: 170–188.
- . (2011b). *Women and Men Tell Stories of How I got Here* (Fremantle, W.A.: Vivid Pub.).
- . (2012). "Culture and the Absurd: the Means and Meanings of Aboriginal Identity in the Time of Cultural Revivalism". *J. R. Anthropol. Inst.* 18: 397–417.
- COWLISHAW, G. & MORRIS, B. (1997). *Race Matters: Indigenous Australians and "Our" Society* (Canberra: Aboriginal Studies Press).
- CROCQ, L. (1999). *Les traumatismes psychiques de guerre* (Paris: Jacob).
- . (2012). *Seize leçons sur le trauma* (Paris: O. Jacob).
- CUTHBERT, D., & QUARTLY, M. (2013). "Forced Child Removal and the Politics of National Apologies in Australia". *Am. Indian Q.* 37: 178–202.
- CYRULNIK, B. (2002). *Un merveilleux malheur* (Paris: Odile Jacob).
- . (2004). *Parler d'amour au bord du gouffre* (Paris: Odile Jacob).
- DAMOUSI, J. (2005). *Freud in the Antipodes: a Cultural History of Psychoanalysis in Australia* (Sydney, NSW: UNSW Press).
- DANIELI, Y. (1998). *International Handbook of Multigenerational Legacies of Trauma* (Boston, MA: Springer US).
- DAVIS, M., & WALLBRIDGE, D. (1992). *Winnicott : introduction à son œuvre* (Paris: Presses universitaires de France).
- DEAN, C.L. (1996). *The Australian Aboriginal Dreamtime: an Account of its History, Cosmogogenesis, Cosmology and Ontology* (Geelong, Vic.: C. Dean).
- DEMAEGDT, C. (2013). "L'embarras du travail dans l'étiologie psychanalytique des névroses de guerre". *Inf. Psychiatr.* 89: 651–659.
- DEMAZEUX, S. (2013). *Qu'est-ce que le DSM ? : genèse et transformations de la bible américaine de la psychiatrie* (Paris: Ithaque).

- DENECAULT, A. (2017). *Le totalitarisme pervers : d'une multinationale au pouvoir*. (Montréal: Ecosociété).
- DEVEREUX, G. (1980). *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement* (Paris: Flammarion).
- DOUVILLE, O. (2014). "Des psychanalystes sous la première guerre mondiale : de la névrose traumatique à la folie traumatique". *Bull. Psychol.* 67: 237–251.
- DUBEY, G. (2001). *Le lien social à l'ère du virtuel* (Paris: PUF).
- DUE, C., & RIGGS, D.W. (2011). *Representations of Indigenous Australians in the Mainstream News Media* (Mt Gravatt, Qld.: Post Pressed).
- DUMAS, G., & AIME, H. (1918). *Névroses et psychoses de guerres chez les Austro-Allemands* (Paris: F. Alcan).
- DUPONT, J. (2000). "La notion de trauma selon Ferenczi et ses effets sur la recherche psychanalytique ultérieure". *Filigrane* 9: 19–31.
- DURKHEIM, É. (2013). *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie* (Paris: Presses universitaires de France).
- DUSSART, F. (2000). *The Politics of Ritual in an Aboriginal Settlement: Kinship, Gender, and the Currency of Knowledge* (Washington, DC; London: Smithsonian Inst. Press).
- EDWARDS, C. & READ, P. (1989). *The Lost children: Thirteen Australians Taken from Their Aboriginal Families Tell of the Struggle to Find Their Natural Parents* (Sydney ; New York: Doubleday).
- EHRENBERG, A. (2011). *La fatigue d'être soi : dépression et société* (Paris: Odile Jacob).
- . (2012a). *La société du malaise*. (Paris: Odile Jacob).
- . (2012b). *Le culte de la performance* (Paris: Hachette Pluriel).
- . (2015). "La société de l'autonomie comme condition". *Rev. Nouv.* 3: 26–31.
- . (2018). *La mécanique des passions. Cerveau, comportement, société* (Paris: Jacob).
- ELKIN, A.P. (1986). *The Australian Aborigines* (North Ryde, Australia; London: Angus and Robertson).
- ELLENBERGER, H.F. (1994). *The Discovery of the Unconscious: the History and Evolution of Dynamic psychiatry* (London: Fontana).
- ELLINGSEN, P.J. (2012). *From Freud to Lacan: Psychoanalysis in Australia* (Kew, Vic.: PsychOz Publications).
- ERALY, A. (2000). *L'expression et la représentation : une théorie sociale de la communication* (Paris: L'Harmattan).
- ERICHSEN, E. (1866) *On Railway and Other Injuries of the Nervous System* (Philadelphia: Lea).
- ERIKSON, K. (1976). *Everything in Its Path: Destruction of Community in the Buffalo Creek Flood* (New York: Simon and Schuster).

- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1972). *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé* (Paris: Gallimard).
- FASSIN, D. (2014). "De l'invention du traumatisme à la reconnaissance des victimes : Genèse et transformations d'une condition morale". *Vingtième Siècle Rev. Hist.* 123: 161-171.
- FASSIN, D., & RECHTMAN, R. (2007). *L'empire du traumatisme : enquête sur la condition de victime* (Paris: Flammarion).
- FAVRET-SAADA, J. (1994). *Les mots, la mort, les sorts* (Paris: Gallimard).
- . (2009). *Désorceler* (Paris: Olivier).
- FERENCZI, S. (1970). "Deux types de névroses de guerre (1916)". In *Œuvres Complètes*, (Paris: Payot), 238–252.
- . (1974). "Psychoanalyse et névroses de guerre (1918)". In *Oeuvres Complètes*, (Paris: Payot), 26–43.
- . (1990). *Journal clinique (janvier-octobre 1932)* (Paris: Payot).
- . (2010). *Le traumatisme* (Paris: Payot & Rivages).
- FOSTER, S.G., & ATTWOOD, B. (2003). *Frontier Conflict: the Australian Experience* (Canberra: National Museum of Australia).
- FOUCAULT, M. (2007). *Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris: Gallimard).
- . (2008). *L'archéologie du savoir* (Paris: Gallimard).
- . (2010). *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines* (Paris: Gallimard).
- . (2014). *La volonté de savoir* (Paris: Gallimard).
- . (2015). *Maladie mentale et psychologie* (Paris: PUF).
- FOULKES, S. (1946). "On Group Analysis". *Int. J. Psychoanal.* 27: 46–51.
- FOULKES, S., & LEWIS, E. (1945). "A Study in the Treatment of Groups on Psycho-analytic Lines". *Psychol. Psychother. Theory Res. Pract.* 20: 175–184.
- FREUD, S. (1888a). "Compte-rendu d'Obersteiner. L'hypnotisme, en particulier du point de vue de sa signification clinique et médico-légale". *Cent. Für Physiol.* 1: 632–633.
- . (1888b). "Préface à Bernheim. De la suggestion et de ses applications à la thérapeutique". In *Die Suggestion Und Ihre Heilwirkung*, Bernheim H., (Leipzig-Vienne: Franz Deutick), pp. III–XII.
- . (1888c). "Hystérie". In *Handwörterbuch Der Gesamten Medizin*, Villaret A., (Stuttgart: Ferdinand Enke), pp. 886–892.
- . (1970). *Malaise dans la civilisation*. (Paris: P.U.F.).
- . (1979). "Résistance à la psychanalyse (1925)". *Nouv. Rev. Psychanal.* 20: 173–182.

- . (1984a). "Notes à la traduction des Leçons du mardi de Charcot (1892)". *Ecr du Temps* 7: 61.
- . (1984b). *Résultats, idées, problèmes. 1* (Paris: Presses universitaires de France).
- . (2010). *Au-delà du principe de plaisir* (Paris: Payot & rivages).
- . (2013). *L'interprétation du rêve*. (Paris: Points).
- . (2015). *Totem et tabou* (Paris: Flammarion).
- FREUD, S., & BREUER, J. (1978). *Etudes sur l'hystérie* (Paris: Presses Universitaires de France).
- FUESHKO, T.M. (2016). "The Intricacies of Shell Shock: A Chronological History of The Lancet's Publications by Dr. Charles S. Myers and His Contemporaries". *Peace Change*. 41: 38–51.
- FUSULIER, B. (2011). "Le concept d'éthos. De ses usages classiques à un usage renouvelé". *Rech. Socio. et anthro.* [En ligne]. Consulté le 14 avril 2018. URL : <http://journals.openedition.org/rsa/661>.
- GARFINKEL, H. (2007). *Recherches en ethnométhodologie* (Paris: PUF).
- GIBSON, E.J., & PICK, A.D. (2000). *An Ecological Approach to Perceptual Learning and Development* (Oxford ; New York: Oxford University Press).
- GIBSON, J.J. (2014). *Approche écologique de la perception visuelle* (Bellevaux: Éd. Dehors).
- GIGLIOTTI, S. (2003). "Unspeakable Past as Limit Events: The Holocaust, Genocide, and the Stolen Generations". *Aust. J. Polit. Hist.* 49: 164–181.
- GLOWCZEWSKI, B. (1989). *La Loi du rêve. Approche topologique de l'organisation sociale et des cosmologies des aborigènes australiens*. Thèse d'anthropologie. (Paris 1).
- . (1991). *Du rêve à la loi chez les Aborigènes : mythes, rites et organisation sociale en Australie* (Paris: Presses Universitaires de France).
- . (1996). "Histoire et ontologie en Australie aborigène". *L'Homme* 36: 211–225.
- GLOWCZEWSKI, B., & HENRY, R. (2007). *Le défi indigène: entre spectacle et politique* (Montreuil: Aux lieux d'être).
- GOFFMAN, E. (1996). *La présentation de soi* (Paris: Ed. de Minuit).
- . (1998). *Les rites d'interaction* (Paris: Ed. de Minuit).
- . (2007). *Façons de parler* (Paris: Ed. de Minuit).
- . (2009). *Les cadres de l'expérience* (Paris: de Minuit).
- GONE, J.P. (2013). "Redressing First Nations Historical Trauma: Theorizing Mechanisms for Indigenous Culture as Mental Health Treatment". *Transcult. Psychiatry* 50: 683–706.
- GOOD, B. (1994). *Medicine, Rationality, and Experience: an Anthropological Perspective*. (Cambridge: Cambridge University Press).

- GORI, R. & LE COZ, P. (2006). *L'empire des coachs* (Paris: Albin Michel).
- GOWERS, W. (1903). Diseases of the Brain and Cranial Nerves, General and Functional Diseases of the Nervous System. In *A Manual of Diseases of the Nervous System*. (Philadelphia: Blakiston).
- GRAHAM, F.W. (1959). "Observations on Analytic Group Psychotherapy". *Int. J. Group Psychother.* 9: 150–157.
- GERAUD, M.-O., LESERVOISIER, O. & POTTIER R. (2007). *Les notions clés de l'ethnologie* (Paris: Armand Colin).
- GRIEVES, V. (2006). *Indigenous Wellbeing. A framework for Governments' Aboriginal Cultural Heritage Activities* (Sydney: Departement of Environement and Conservation NSW).
- . (2009). *Aboriginal spirituality: Aboriginal Philosophy, the basis of Aboriginal Social and Emotional Wellbeing* (Casuarina, N.T.: Cooperative Research Centre for Aboriginal Health).
- GRIFFITHS, P.E., & SCARANTINO, A. (2009). "Emotions in the Wild: The Situated Perspective on Emotion". In *The Cambridge Handbook of situated Cognition*, Robbins P. & Aydede M. (eds), (Cambridge, Cambridge University Press), pp. 437-453.
- HACKING, I. (2006). *L'âme réécrite : étude sur la personnalité multiple et les sciences de la mémoire* (Paris: Empêcheurs de penser en rond/Le Seuil).
- HAEBICH, A. (2000). *Broken Circles: Fragmenting Indigenous Families, 1800-2000* (Fremantle, W.A: Fremantle Arts Centre Press).
- . (2011). "Forgetting Indigenous Histories: Cases from the History of Australia's Stolen Generations". *J. Soc. Hist.* 44: 1033–1046.
- HALBWACHS, M. (1992). *La mémoire collective*. (Paris: Albin Michel).
- HALL, P.A., & LAMONT, M. (2013). *Social Resilience in the Neoliberal Era*. (Cambridge: Cambridge University Press).
- HENRY, R. (2014). *Performing Place, Practising Memories: Aboriginal Australians, Hippies and the State*. (New York: Berghahn Books).
- HERITAGE, J. (1991). "L'ethnométhodologie : une approche procédurale de l'action et de la communication". *Réseaux* 9, 89–130.
- HERMAN, J.L. (2015). *Trauma and Recovery: the Aftermath of Violence - from Domestic Abuse to Political Terror* (New York: BasicBooks).
- HINSHELWOOD, R. (1991). "Psychodynamic Psychiatry before World War I". In *150 Years of British Psychiatry, 1841–1991*, G. Berrios, & H. Freeman, eds. (London), pp. 197–205.
- . (2009). "Bion et Foulkes. Le groupe comme un tout". *Rev. Psychothérapie Psychanal. de Groupe*. 1: 99–109.
- HOROWITZ (1974). "Stress Response Syndrome. Character Style and Dynamic Psychotherapy". *Arch. Gen. Psychiatry* 31: 768–781.

- HURVITZ, N. (1976). "The Origins of the Peer Self-Help Psychotherapy Group Movement". *The Journ. of Applied. Behav. Sci.* 12(3): 183-295.
- HUTCHINS, E. (1995). *Cognition in the Wild* (Cambridge: MIT press).
- . (2010). "Cognitive Ecology". *Top. Cogn. Sci.* 2: 705–715.
- IMBER, G.B. (2004). *Therapeutic Culture: Triumph and Defeat* (New Brunswick, N.J: Transaction Publishers).
- INGLIS, K. S. (1970). "The Australians at Gallipoli—I". *Austral. Histo. Stud.* 14(54): 219-230.
- INGOLD, T. (2002). *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill* (London; New York: Routledge).
- JACOBS, M.D. (2009). *White Mother to a Dark Race: Settler Colonialism, Maternalism, and the Removal of Indigenous Children in the American West and Australia, 1880-1940* (Lincoln: University of Nebraska Press).
- JAMES, W. *Le pragmatisme*. (Paris: Flammarion).
- JANET, P. (1903). *L'Automatisme psychologique, essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine*. (Paris: F. Alcan).
- . (1911). *L'état mental des hystériques : les stigmates mentaux des hystériques, les accidents mentaux des hystériques, études sur divers symptômes hystériques, le traitement psychologique de l'hystérie* (Paris : F. Alcan).
- JENSEN J.V. (1973). "Communicative functions of silence". *ETC: A Rev. of Gen. Semant.* 30(3): 249-257.
- JOSEPH, J. (2013). "Resilience as Embedded Neoliberalism: a Governmentality Approach". *Resil. Int. Policies Pract. Discourses.* 1: 38–52.
- JUNG, C.G. (1964). *Dialectique du moi et de l'inconscient* (Paris: Gallimard).
- . (2003). *Commentaire sur Le mystère de la fleur d'or* (Paris: Albin Michel).
- . (2010). *Métamorphoses de l'âme et ses symboles : analyse des prodromes d'une schizophrénie* (Paris: Le Livre de poche).
- . (2012). *Le livre rouge : liber novus* (Paris: L'Iconoclaste).
- . (2014). *Psychologie et alchimie* (Paris: Buchet-Chastel).
- KAPFERER, B. (1988). *Legends of People, Myths of State: Violence, Intolerance and Political Culture in Sri Lanka and Australia*. (Washington D.C.: Smithsonian Institution Press).
- KARDINER, A. (1941). *The Traumatic Neuroses of War* (Washington: Psychosomatic Medicine Monograph II-III, National Research Council).
- KAUFMANN, L. & QUERE, L. (2000) "Comment analyser les collectifs et les institutions. Ethnométhodologie et holisme anthropologique". In *L'ethnométhodologie. Une sociologie radicale*,

- M. Fornel, A. Ogien & L. Quéré, dirs. (Paris: La découverte), pp. 361-390.
- KEEN, I. (1988). *Being Black: Aboriginal Cultures in "Settled" Australia* (Canberra: Aboriginal Studies Press).
- KIDRON, C.A. (2009). "Toward an Ethnography of Silence: The Lived Presence of the Past in the Everyday Life of Holocaust Trauma Survivors and Their Descendants in Israel". *Curr. Anthropol.* 50: 5–27.
- KIRMAYER, L.J., GONE, J.P., & MOSES, J. (2014). "Rethinking Historical Trauma". *Transcult. Psychiatry* 51: 299–319.
- KLEINMAN, A. (2003). *Patients and Healers in the Context of Culture: an Exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine, and Psychiatry* (Berkeley: University Press of California).
- KOWAL, E. (2015). *Trapped in the Gap: Doing Good in Indigenous Australia* (New York: Berghahn Books).
- . (2017). "Descent, Classification and Indigeneity in Australia". In *Mixed Race Identities Australia, New Zealand and the Pacific Islands*, K. McGavin, & F. Fozdar, eds. (New York: Routledge), pp. 19–35.
- KRUEGER, J. (2015). "Musicing, Materiality, and the Emotional Niche". *Action, Criticism, and Theory for Music Edu.* 14(3): 43–62.
- KRYSTAL, H. (1968). *Massive Psychic Trauma* (New York: International Universities Press).
- LAHIRE, B. (2011). *L'homme pluriel les ressorts de l'action* (Paris: Pluriel).
- LALLEMENT, E. & WINKIN, Y. (2015). "Quand l'anthropologie des mondes contemporains remonte le moral de l'anthropologie de la communication". *Communiquer* [En ligne]. Consulté le 6 juin 2018. URL : <http://journals.openedition.org/communiquer/1562>.
- LAMBERT-PENNINGTON, K. (2012). "'Real Blackfellas': Constructions and Meanings of Urban Indigenous Identity". *Transform. Anthropol.* 20: 131–145.
- LAPLANCHE, J., & PONTALIS, J.-B. (1985). *Fantasme originaire, fantasmes des origines, origines du fantasme* (Paris: Hachette).
- LATOUR, B. (2007). *L'espoir de Pandore. Pour une version réaliste de l'activité scientifique* (Paris: Ed. la Découverte).
- LATOUR, B., & WOOLGAR, S. (2013). *La vie de laboratoire : la production des faits scientifiques* (Paris: La Découverte).
- LEA, T., KOWAL, E., & COWLISHAW, G. (2006). *Moving Anthropology: Critical Indigenous Studies* (Darwin, N.T: Charles Darwin University Press).
- LE CAM, G.-G. (2011). *L'Australie au-delà du rêve* (Rennes: Presses Universitaires de Rennes).
- LEJEUNE, C. (2007). "La respécification. Les fondements empiriques de la méthode sociologique". *SociologieS*.

- LENTZOS, F., & ROSE, N. (2009). "Governing Insecurity: Contingency Planning, Protection, Resilience". *Econ. Soc.* 38: 230–254.
- LESTER, R. (2013). "Back from the Edge of Existence: A Critical Anthropology of Trauma" *Transcult. Psychia.* 50(5): 753-762.
- LEVI-STRAUSS, C. (2012). *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* (Paris: PUF).
- LEWIN, K. *Resolving Social Conflicts: And, Field Theory in Social Science* (Washington, D. C.: American Psychological Association).
- LEVY, L. (1976) "Self-Help Groups: Types and Psychological Processes" *The Journ. of Applied Behav. Sci.* 12(3): 310-322.
- LIFTON, R. (1968). *Death in Life: Survivors of Hiroshima* (New York).
- . (1992). *Home from the War. Learning from Vietnam Veterans* (Chicago).
- LOCKE, J. (2012). *Traité du gouvernement civil* (Paris: Hachette).
- LOUGHRAN, T. (2012). "Shell Shock, Trauma, and the First World War: The Making of a Diagnosis and Its Histories". *J. Hist. Med. Allied Sci.* 67: 94–119.
- LORDON, F. (2015). *Imperium : structures et affects des corps politiques* (Paris: La fabrique éditions).
- MACINTYRE, S., & CLARK, A. (2005). *The History Wars* (Melbourne: Vision Australia Information and Library Service).
- MALINOWSKI B. (1989) "The problem of meaning in primitive languages". In *The meaning of meaning*, CK. Ogden & I.A. Richards (New-York: Harcourt), pp. 296-336.
- MARIN, C., & ZACCAÏ-REYNEERS, N. (2013). *Souffrance et douleur : autour de Paul Ricoeur*. (Paris: Presses Universitaires de France).
- MARQUIS, N. (2014). *Du bien-être au marché du malaise : la société du développement personnel* (Paris: Presses universitaires de France).
- . (2016). "Performance et authenticité, changement individuel et changement collectif : une perspective sociologique sur quelques paradoxes apparents du "développement personnel"". *Communication & Management* 1(13): 47–62.
- . (2018a). "Déprise, sorcellerie et résilience". In *Penser le soin avec Simone Weil*, M. Dumont, & N. Zaccâi-Reyneers, eds. (Paris: PUF), pp. 183-194.
- . (2018b). "La résilience comme attitude face au malheur : succès et usages des ouvrages de Boris Cyrulnik". *SociologieS* [En ligne]. Consulté le 24 mars 2018. URL : <http://journals.openedition.org/sociologies/6633>.
- MATSEN, A.S., & CICHETTI, D. (2012). "Risk and Resilience in Development and Psychopathology: The Legacy of Norman Garmezy". *Dev. Psychopathol.* 24: 333–334.
- MASTEN, A.S., BEST, K., & GRAMEZY, N. (1990). "Resilience and Development: Contributions from the Study of Children Who Overcome Adversity". *Dev. Psychopathol.* 2: 425–444.

- MCCOMSEY, T. (2013). *Seeing and Being Seen: Aboriginal Community Making in Redfern*. Thèse d'anthropologie, (University of Manchester).
- MCCOY, B. (2008). *Holding Men: Kanyirninpa and the Health of Aboriginal Men* (Canberra: Aboriginal Studies Press).
- MCGREAVY, B. (2016). "Resilience as Discourse". *Environ. Commun.* 10: 104–121.
- MEAD G.H. (2006). *L'esprit, le soi, la société* (Paris: PUF).
- MELCHIOR, T. (2008). *Créer le réel : hypnose et thérapie* (Paris: Éd. du Seuil).
- MELLOR, D., & HAEBICH, A. (2002). *Many Voices: Reflections on Experiences of Indigenous Child Separation*. (Canberra: National Library of Australia).
- MERLAN, F. (1981). "Land, Language and Social Identity in Aboriginal Australia". *Aust. J. Anthropol.* 13: 133–148.
- MERTON, R.K. (1948). "The Self-Fulfilling Prophecy". *The Antioch Review* 8(2): 193-210.
- MEYER, C. (2013). *Le livre noir de la psychanalyse : vivre, penser et aller mieux sans Freud* (Paris: Arènes).
- MICHALLET, B. (2009). "Résilience : Perspective historique, défis théoriques et enjeux cliniques". *Frontières* 221: 10–18.
- MOREAU, Y. (2015). *Vivre la catastrophe* (Paris: Éd. du Seuil).
- MORENO, J. (1934). *Who Shall Survive? A New Approach of the Problem of Human* (Washington, D. C.: Nervous and Mental Disease Publishing Co.)
- . (1953). "How Kurt Lewin's 'Research Center for Group Dynamics' Started" *Sociometry* 16(1): 101-104.
- MORGAN, P. (2010). "'Get Up. Stand Up.'" Riding to Resilience on a Surfboard". *Child Fam. Soc. Work.* 15: 56–65.
- MOSES, A.D. (2011). "Official Apologies, Reconciliation, and Settler Colonialism: Australian Indigenous Alterity and Political Agency". *Citizsh. Stud.* 15: 145–159.
- . (2012). *Genocide and Settler Society: Frontier Violence and Stolen Indigenous Children in Australian History*. (New York: Berghahn Books).
- MOTT, F. (1916). "Special Discussion on Shell Shock Without Visible Signs of Injury". In *Section Neurology and Psychiatry*, (London), pp. i–xxiv.
- . (1918). "War Psycho-neurosis". *The Lancet.* 2 février: 169–172.
- MUMSHIRL, & SYKES, B. (1987). *MumShirl : an Autobiography* (Richmond, Vic.: Heinemann Educational).
- MURPHY, F. (2009). "We took the children from their mothers?: A Reflection on the Politics of Apology, Recognition, and Respect in an Australian Context". *Irish Journ. of Anthro.* 12(2): 56-62.

- . (2011). "Archives of Sorrow: An Exploration of Australia's Stolen Generations and their Journey into the Past". *Hist. and Anthro.* 22(4): 481-495.
- . (2012). "The House on the Hill: Revisiting the Site of Trauma with members of Australia's Stolen Generations." In *Writing the Dark Side of Travel*, Skinner, J. (ed), (New York and Oxford: Berghahn Books), pp. 163-181.
- . (2015) "'In dreams begin responsibilities'" The ethics of researching and writing trauma". *Civil.* 64: 91-101.
- . (2017). "Memorialising the Story of Australian Aboriginal Child Removal". In *Memory and Recovery in Times of Crisis*, F. Larkan & F. Murphy (eds), (New York and London: Routledge), pp. 32-46.
- MYERS, C. (1915). "A Contribution to the Study of Shell Shock". *The Lancet.* 13 février: 316–320.
- . (1916). "Contributions to the Study of Shell Shock". *The Lancet.* 9 septembre: 461–467.
- . (1919). "The Study of Shell Shock". *The Lancet.* 11 janvier: 51–54.
- NIEDERLAND, W. (1961). "The Problem of the Survivor". *J. Hillside Hosp.* 10: 233–247.
- NIEDERLAND, W., & KRYSAL, H. (1968). "Clinical Observations on the Survivors Syndrome". In *Massive Psychic Trauma*, Krystal, H., (New York: International Universities Press), pp. 8–22.
- NIETZSCHE, F. (2005). *Ainsi parlait Zarathoustra* (Paris: Flammarion).
- NORMAN, H. (2015). *"What Do We Want?": a Political History of Aboriginal Land Rights in New South Wales* (Acton, A.C.T: Aboriginal Studies Press).
- NORRIS, F.H., STEVENS, S.P., PFEFFERBAUM, B., WYCHE, K.F., & PFEFFERBAUM, R.L. (2008). "Community Resilience as a Metaphor, Theory, Set of Capacities, and Strategy for Disaster Readiness". *Am. J. Community Psychol.* 41: 127–150.
- OLIVER DE SARDAN, J.-P. (2008). *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologiques* (Louvain-La-Neuve: Academia Bruylant).
- O'LOUGHLIN, M. (2009). "A Psychoanalytic Exploration of Collective Trauma Among Indigenous Australians and a Suggestion for Intervention". *Australas. Psychiatry.* 17: 33–36.
- OPPENHEIM, H. (1888). *Die traumatischen Neurosen.* (Berlin: Hirschwald).
- OTTO, R. (1969). *Le sacré : l'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel* (Paris: Payot).
- PAGE, H. (1883). *Injuries of the Spine and Spinal Cord without Apparent Mechanical Lesion, and Nervous Shock, in Their Surgical and Medico-Legal Aspects.* (London: J. & A. Churchill).
- PASSERON, J.-C. (1995). "Weber et Pareto, la rencontre de la rationalité dans les sciences sociales". In *Le modèle et l'enquête. Les usages du principe de rationalité dans les sciences sociales*, M. Fornel (de) & J.-C. Passeron, eds, (Paris: Ed. de l'EHESS), pp. 35-102.
- PASSERON, J.-C. & REVEL, J. (eds) (2005). *Penser par cas* (Paris: Ed de l'EHESS).

- PATTEL-GRAY, A. (1996). *Aboriginal Spirituality: Past, Present, Future* (Blackburn, Vic: HarperCollins Religious).
- PEARSON, N. (2000). "Passive Welfare and the Destruction of Indigenous Society". In *Reforming the Australian Welfare State*, P. Saunders (ed.), pp. 136-155.
- PERRON, R. (2011). *Histoire de la psychanalyse* (Paris: Presses universitaires de France).
- PETER, J.-P. (2009). "De Mesmer à Puységur. Magnétisme animal et transe somnambulique, à l'origine des thérapies psychiques". *Rev. Hist. XIXe Siècle*. 38: 19–40.
- POIRIER, S. (2005). *A World of Relationships: Itineraries, Dreams, and Events in the Australian Western Desert* (Toronto; Buffalo: University of Toronto Press).
- POVINELLI, E.A. (2002). *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism* (Durham [N.C.]: Duke University Press).
- PREAUD, M. (2015). "60 000 ans d'histoire. Entretien avec Martin Préaud". *l'Histoire*. 66: 14-26.
- RAKOFF, V. (1966). "A Long-Term in Effect of the Concentration Camp Experience". *Viewpoints*. 1: 17–22.
- RAKOFF, V., SIGAL, J., and EPSTEIN, N. (1966). "Children and Families of Concentration Camp Survivors". *Can. Ment. Health*. 14: 24–25.
- RAMSTEAD, M.J., VEISSIÈRE, S.P., & KIRMAYER, L.J. (2016). "Cultural Affordances: Scaffolding Local Worlds Through Shared Intentionality and Regimes of Attention". *Front. Psychol*. 7: 1-46.
- RECHTMAN, R. (2000). "De l'efficacité "thérapeutique" et symbolique de la structure". *Evol. Psychiatr*. 65: 511–530.
- . (2002). "Être victime : généalogie d'une condition clinique". *Evol. Psychiatr*. 67: 775–795.
- REECE, B. (1974). *Aborigines and Colonists: Aborigines and Colonial Society in New South Wales in the 1830s and 1840s* (Sydney]; Portland, Or.: Sydney University Press ; [Distributed by] International Scholarly Book Services).
- REQUILÉ, E. (2008). "Entre soucis de soi et réenchantement subjectif. Sens et porté du développement personnel". *Mouvements* 2: 65–77.
- REYNOLDS, H. (1979). *Aborigines and Settlers: the Australian Experience, 1788-1939* (Stanmore, N.S.W.: Cassell Australia).
- RIEBER, R.W. (2006). *The Bifurcation of the Self: the History and Theory of Dissociation and Its Disorders* (New York, NY: Springer).
- RIEFF, P. (1965). *Freud: The Mind of a Moralizer* (London: Methuen & co ltd).
- . (2006). *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith After Freud* (Wilmington: ISI Books).
- RIMKE, H. (2000). "Governing Citizens Through Self-Help Literature". *Cult. Stud*. 14: 61–78.

- . (2012). "The Culture of Therapy: Psychocentrism in Everyday Life". In *Power and Everyday Practices*, D. Brock, R. Raby, & T. Mark, eds. (Toronto: Nelson Education), pp. 182–202.
- RIVERS, W. (1917). "Freud's Psychology of the Unconscious". *The Lancet*. 16 juin: 912–914.
- . (1918). "The Repression of War experience". *The Lancet*. 2 février: 173–177.
- ROBINSON, F., & YORK, B. (1977). *The Black Resistance: an Introduction to the History of the Aborigines' Struggle against British Colonialism* (Camberwell, Australia: Widescope).
- RÓHEIM, G. (1972). *Australian Totemism; a Psycho-Analytic Study in Anthropology*. (New York: Humanities Press).
- ROSE, N.S. (2005). *Governing the Soul: the Shaping of the Private Self* (London: Free Association Books).
- . (2009). *Inventing Our Selves: Psychology, Power, and Personhood* (Cambridge: Cambridge Univ. Press).
- ROUCHY, J.-C. (2001). *La psychanalyse avec Nicolas Abraham et Maria Torok* (Ramonville Saint-Agne: Erès).
- ROUSSY, G., & LHERMITTE, J. (1917). *Les psychonévroses de guerre* (Paris: Masson).
- ROWLANDS, M. (1993). "The Role of Memory in the Transmission of Culture". *World Archeo*. 25(2): 141-151.
- RUTAN, J., STONE, W., & SHAY, J. (2007). *Psychodynamic group psychotherapy* (New York: The Guildford Press).
- RUTTER, M. (1985). "Resilience in the Face of Adversity – Protective Factors and Resistance to Psychiatric Disorder". *Br. J. Psychiatry* 147: 598–611.
- SALMON, T. (1917). "Care and Treatment of Mental Diseases and War Neuroses ("shell shock") in the British army". *Ment. Hyg.* octobre: 509–457.
- SCHILDER, P. (1936). "The Analysis of Ideologies As a Psychotherapeutic Method, Especially in Group Treatment". *Am. J. Psychiatry* 93: 601–617.
- SCHÜTZ, A. (2005). "Don Quichotte et le problème de la réalité". *Sociétés*. 89: 9-27.
- . (2010). *L'étranger : un essai de psychologie sociale ; suivi de L'homme qui rentre au pays* (Paris: Éd. Allia).
- . (2014). *Essais sur le monde ordinaire* (Paris: le-Félin-kiron).
- SERAN, J. (2015). "Australian Aboriginal Memoir and Memory: A Stolen Generations Trauma Narrative". *Humanities*. 4: 661–675.
- SHAMDASANI, S. (2012). "Introduction. Libers novus, le "Livre Rouge" de C. G. Jung". In *Le Livre Rouge*, C. G. Jung, (Paris: L'iconoclaste), pp. 27–132.
- . (2013). "Psychanalyse, marque déposée". In *Le Livre Noir de La Psychanalyse*, C. Meyer, ed. (Editions des Arènes), pp. 208–228.

- SHATAN, C.F. (1972). "Post-Vietnam Syndrome". *N. Y. Times*. 6 mai: 35.
- SHORTER, E. (2013). "Splendeur et décadence de la psychanalyse". In *Le Livre Noir de La Psychanalyse*, C. Meyer, ed. (Editions des Arènes), pp. 191–206.
- SIGAL, J. (1971). "Some Second Generation Effects of Massive Psychic Trauma". In *Psychic Traumatization*, H. Krystal, & W. Niederland, eds. (Boston), pp. 51-61.
- SIMON, B. (2009). *Back on the Block: Bill Simon's Story* (Canberra: Aboriginal Studies Press).
- SLAVSON, S. (1947). *The Practice of Group Therapy* (New York: International University Press).
- SOULE, B. (2007). "Observation participante ou participation observante ? Usages et justifications de la notion de participation observante en sciences sociales". *Recherches Qualitatives*. 27 (1): 127-140.
- SOUTHWICK, S.M., BONANNO, G.A., MASTEN, A.S., PANTER-BRICK, C., & YEHUDA, R. (2014). "Resilience Definitions, Theory, and Challenges: Interdisciplinary Perspectives". *Eur. J. Psychotraumatology*. 5: 1-14.
- SPENCER, H. (1909). *Principes de psychologie* (Paris: Librairie Félix Alcan).
- SPENCER, B., & GILLEN, F.J. (2009). *The Native Tribes of Central Australia* (Adelaide: University of Adelaide Library).
- STANNER, W.E.H. (1979). *White Man Got no Dreaming* (Canberra; Norwalk, Conn.; Norwalk, Conn.: Australian National University Press).
- STENGERS, I. (2002). *L'hypnose entre magie et science* (Paris: Les Empêcheurs de penser en rond).
- STOCKTON, E. (1995). *The Aboriginal Gift: Spirituality for a Nation* (Alexandria, NSW, Australia: Millennium Books).
- STRATTON, J. (2011). *Uncertain Lives: Culture, Race and Neoliberalism in Australia* (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing).
- SULLOWAY, F. (2013). "Freud recycleur : cryptobiologie et pseudoscience". In *Le Livre Noir de La Psychanalyse*, C. Meyer, ed. (Paris: Editions des Arènes), pp. 75–94.
- SUMMERFIELD, D. (2001). "The Invention of Post-Traumatic Stress Disorder and the Social Usefulness of a Psychiatric Category". *BMJ*, 322: 95-98.
- SUSSWEIN, R. & TASIA, E. (*à paraître*). "Gamarada et Communication animale intuitive. Ethnographie du travail sur soi et de l'enchantement". *Emulation*.
- SUTTON, J., HARRIS, C.B., KEIL, P.G., & BARNIER, A.J. (2010). "The Psychology of Memory, Extended Cognition, and Socially Distributed Remembering". *Phenomenol. Cogn. Sci.* 9: 521–560.
- SWALES, P. (2013). "Freud, lucre et abus de faiblesse". In *Le Livre Noir de La Psychanalyse*, C. Meyer, ed. (Paris: des Arènes), pp. 156–177.
- TASIA, E. (2014). *Angoisses d'anthropologue : de l'impact émotionnel de l'anthropologie sur l'anthropologue*.

ULB. Mémoire de Masters.

- . (2016a). "Être étonné. Lorsque le malentendu et l'angoisse nous ancrent dans le terrain". *Civilis*. 65 (1&2): 127-144.
- . (2016b). "L'acte de transmettre: de l'importance de la dimension synchronique dans le processus de transmission". *Cult.-Kair*. [EN ligne]. Consulté le 9 février 2018. URL : <http://revues.mshparisnord.org/cultureskairos/index.php?id=1205>.
- . (2018). "Au-delà du rêve : ethnographie affective du processus de résilience des Aborigènes de Sydney (Australie)". *Tsantsa* 23: 14–23.
- THOMAS, W.I., & THOMAS, D.S. (1928). *The Child in America: Behavior Problems and Programs* (New York: Knopf).
- TISSERON, S. (2004). *Le psychisme à l'épreuve des générations. Clinique du fantôme* (Paris: Dunod).
- . (2017). *La résilience* (Paris: Presse Universitaire de France).
- TORRANCE, R.M. (1994). *The Spiritual Quest: Transcendence in Myth, Religion, and Science* (Berkeley: University of California Press).
- TRACEY, N. (2015). *Transgenerational Trauma and the Aboriginal Child: Healing Through Intervention* (Lanham: Rowman & Littlefield).
- TRELOAR, C., JACKSON, L.C., GRAY, R., NEWLAND, J., WILSON, H., SAUNDERS, V., JOHNSON, P., & BRENER, L. (2016). "Multiple Stigmas, Shame and Historical Trauma Compound the Experience of Aboriginal Australians Living With Hepatitis C". *Health Sociol. Rev.* 25: 18–32.
- TRILLAT, E. (2007). "Regards sur l'Hystérie". *L'évol. Psychiatr.* 72: 721–729.
- TURBET, P. (2001). *The Aborigines of the Sydney District Before 1788* (East Roseville, N.S.W.: Kangaroo Press).
- TURGEON, L. (2007). "La culture matérielle de la mémoire et la mémoire de la culture matérielle". In *Objets et Mémoires*, O. Debary & L. Turgeon (eds), (Paris/Québec: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme et Presses de l'Université Laval), pp. 13-36.
- TURNBULL, L.H. (1999). *Sydney: Biography of a City* (Milsons Point, NSW ; New York: Random House Australia).
- UNGAR, M. (2012). *The Social Ecology of Resilience* (New York: Springer New York).
- UNGUNMERR-BAUMANN, M.-R. (1993). "Dadirri". In 1993. *A Spirituality of Catholic Aborigines and the Struggle for Justice*, J. Hendriks & G. Hefferan, (eds). (Kangaroo Point, Brisbane Qld.: Aborigines & Torres Strait Islander Apostolate), pp. 34-37.
- VAN DER KOLK, B.A., MCFARLANE, A.C., & WEISÆTH, L. (2007). *Traumatic Stress: the Effects of Overwhelming Experience on Mind, Body, and Society* (New York: Guilford Press).
- VAN KRIEKEN, R. (1999). "The Barbarism of Civilization: Cultural Genocide and the "Stolen Generations"". *Br. J. Sociol.* 50: 297–315.

- VAN SCHOOR, E.P. (1997). "Socio-cultural aspects of British and American group psychotherapy". *Group Analysis* 30: 27-48.
- . (2000). "A Sociohistorical View of Group Psychotherapy in the United States: The Ideology of Individualism and Self-Liberation". *Int. J. Group Psychother.* 50: 437–454.
- VOLKAN, V.D. (2017). *Immigrants and Refugees: Trauma, Perennial Mourning, Prejudice, and Border Psychology*. (London: Karnac Books).
- WALSH, T., & DOUGLAS, H. (2013). "Continuing the Stolen Generations: Child Protection Interventions and Indigenous People". *Int. J. Child. Rights.* 21: 59–87.
- WATZLAWICK, P. (1996). *L'Invention de la réalité : comment savons-nous ce que nous croyons savoir ? : contributions au constructivisme* (Paris: Ed. du Seuil).
- WATZLAWICK, P., BAVELAS, J.B., & JACKSON, D.D. (2014). *Une logique de la communication* (Paris: Éd. Points).
- WEBER, M. (1965). *Essais sur la théorie de la science* (Paris: Plon).
- . (1996). *Sociologie des religions* (Paris : Gallimard).
- . (2014). *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (Paris: Flammarion).
- WENDER, L. (1936). "The Dynamics of Group Psychotherapy and Its Application". *J. Nerv. Ment. Dis.* 84: 54–60.
- WERNER, E.E., & SMITH, R.S. (1982). *Vulnerable but Invincible: A Longitudinal Study of Resilient Children and Youth* (New York: McGrawHill).
- WERTSCH, J. (2009). "Collective Memory". In *Memory in Mind and Culture*, P. Boyer & J. Wertsch (eds), (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 117-137.
- WIEVIORKA, A. (2013). *L'ère du témoin* (Paris: Fayard).
- WILLIAMS, J. (2018). *Defying the Enemy Within* (Sydney: HarperCollins).
- WINCH, P. (1964). "Understanding a Primitive Society". *Am. Phil. Quart.*, 1(4): 307-324.
- WINDSCHUTTLE, K. (2005). *The Fabrication of Aboriginal History 1* (Sydney: Macleay).
- WINNICOTT, D.W. (1987). *Processus de maturation chez l'enfant : développement affectif et environnement*. (Paris: Payot).
- . (2002). *Jeu et réalité : l'espace potentiel* (Paris: Gallimard).
- . (2008). *De la pédiatrie à la psychanalyse* (Paris: Payot).
- WITTGENSTEIN, L. (2014). *Recherches philosophiques* (Paris: Gallimard).
- WUTHNOW, R. (1994). *Sharing the Journey. Support Groups and America's New Quest for Community* (New-York: The Free Press).

YOUNG, A. (2001). *The Harmony of Illusions: Inventing Post-Traumatic Stress Disorder* (Princeton: Princeton University Press).

Documents audiovisuels

BEHRENDT, L. (2017). *After the Apology* (Sydney: Pursekey Productions).

JOHNSON, D. (2000). *Stolen Generations* (Canberra: Ronin Films).

———. (2014). *The Redfern Story* (Canberra: Ronin Films).

TAYLOR, M. (2012). *Gamarada: A Spiritual Awakening* (Mitchel ACT: Ronin Films).