Zeitschrift: Tsantsa : Zeitschrift der Schweizerischen Ethnologischen Gesellschaft = revue de la Société suisse d'ethnologie = rivista della Società svizzera d'etnologia

Herausgeber: Schweizerische Ethnologische Gesellschaft

Band: 23 (2018)

Artikel: Au-delà du rêve : ethnographie affective du processus de résilience des Aborigènes de Sydney (Australie)

Autor: Tasia, Edgar

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-1007209

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

AU-DELÀ DU RÊVE

Ethnographie affective du processus de résilience des Aborigènes de Sydney (Australie)

Texte: *Edgar Tasia*

Abstract

BEYOND THE DREAM
Affective ethnography of the resilience process of Aborigines from Sydney (Australia)

Based on an ethnography of affects within an Aboriginal support group in the Redfern suburbs (Sydney), I question the socio-psychological situation of the Aborigines in contemporary Australia as they face many difficulties in their everyday life. I show how, built on the narrative of «intergenerational trauma», they seek to (re)create social bonding and how they search to redefine their perception of the current situation in order to increase their resilience.

Mots-clés: *affects, résilience, groupe de soutien, traumatisme, Aborigènes, Australie*
Keywords: *affects, resilience, support group, trauma, Aborigines, Australia*

Introduction

Le libéralisme forcené, dont la société australienne contemporaine est empreinte, 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 2012) et, face à la contingence du monde, c'est donc la responsabilité individuelle qui est, avant toute autre chose, engagée.

Pour la plupart des Aborigènes vivant dans les grandes villes du pays, chez qui l'histoire coloniale australienne a laissé sur le plan socio-psychologique des traces inéluctables (Burbank 2011, Cowlishaw 2009, 2004, Atkinson 2002), cette structure néolibérale impose notamment une redéfinition du malheur quotidien et de la souffrance endurées au cœur même de l'individu. De manière générale, et comme l'ont montré plusieurs auteurs s'inscrivant dans la lignée de Foucault, c'est notamment au moyen du langage et du vocabulaire des discours «psy» que s'effectue une telle redéfinition (Rimke 2012, Rose 2009, 2005). De cette tendance émerge, dans l'histoire récente des sociétés occidentales, un *ethos* culturel particulier: celui de la thérapie (Rimke 2012, Imber 2004); l'individu, laissé à lui-même quant à ses souffrances et ne pouvant plus pointer du doigt, dans un élan de contestation politique, les institutions à l'origine de celle-ci, se voit contraint de s'en retourner sur lui-même. D'où l'émergence d'un certain «psychocentrisme» généralisé (Rimke 2012) auquel certains Aborigènes de Sydney ne semblent pas échapper. En effet, pour ces Gardiens du Rêve, célèbres pour leur système cosmologique traditionnel complexe et original (Poirier 2005, Glowczewski 1989) – étant aujourd'hui dans une situation catastrophique, tant sur le plan socio-économique que du point de vue de la santé mentale (voir AIHW 2015) – c'est bien le «traumatisme intergénérationnel» (Atkinson 2002) qui

permet d'expliquer le malheur social et la souffrance psychique dans lesquels ils se trouvent. Ce discours, abondement relayé par l'anthropologie, s'inscrit en plein dans ce que certains qualifient de «culture thérapeutique» (Imber 2004).

Ce discours, permettant de contextualiser et de donner un sens à la souffrance, c'est également celui des membres du *Gamarada*, ce groupe de soutien aborigène qui fait l'objet de la présente étude. Ce que l'on voudrait réaliser ici, c'est l'ethnographie affective de ce groupe de parole. Ainsi, l'on voudrait montrer que, par le jeu des affects et de leurs circulations, ce groupe de soutien réalise pragmatiquement quelque chose: il produit une synchronie affective menant à un sentiment d'appartenance au groupe; cela entrainant le développement d'une certaine résilience pour ses membres.

Les affects, traversant de part en part l'existence (Massumi 2002) fondent la matière même du social (Citton et al. 2010). Par conséquent, ethnographier ces derniers, c'est donner à montrer le social en train de se faire, de se former; c'est espérer parvenir à comprendre et expliquer tout à la fois, les actions et le sens de ces dernières pour les acteurs (Wetherell 2012); c'est saisir d'un seul geste le mouvement, le rythme des corps en interaction et ce qui en résulte (Massumi 2002); c'est chercher à réunir l'étude de ce qui n'existe encore que potentiellement avec ce qui est réalisé. Ainsi, l'on voudrait chercher à comprendre, par l'étude des affects ayant cours au sein du groupe, le sens que ce dernier possède pour ses membres, dans le contexte social plus large de la société australienne (néo)libérale.

Du discours sur le «traumatisme intergénérationnel» au *Gamarada*

Comme le rappelle Foucault, «la maladie n'a sa réalité et sa valeur de maladie qu'à l'intérieur d'une culture qui la reconnait comme telle» (Foucault 2015: 71). Or, pour certains Aborigènes de Sydney, la souffrance psychique (dépression, dépendance aux drogues, alcoolisme, gestion du stress problématique, etc.) qu'ils expérimentent au quotidien provient principalement d'une rupture des liens sociaux et d'une annihilation des réseaux sociaux traditionnels, elles-mêmes découlant de la colonisation. C'est cette «maladie» qu'est le «traumatisme intergénérationnel» qui, sur fond de racisme structurel, engendre les conditions menant à l'alcoolisme, aux nombreux suicides indigènes, aux taux surélevés d'Aborigènes en prison, aux difficultés liées à la vie de famille, etc. (voir Atkinson 2002, HREOC 1997). Or, le lieu d'action pour remédier à une telle problématique, comme l'on vient de l'expliquer, se situe sur le plan de l'individu. Le contexte (néo)libéral australien tend en effet à gommer les différences culturelles propres aux Aborigènes en poussant ces derniers, par la structuration globale de leurs conditions d'existence, à s'engager dans une réaction aux malheurs typique de la «culture thérapeutique» des sociétés occidentales (Imber 2004). Ainsi donc, pour ces derniers, la solution consiste à redynamiser ce lien social «appauvri» – source de tous les maux –, en jouant d'abord sur leurs propres capacités individuelles à faire face à la contingence; il s'agit de se donner la possibilité d'enrayer les «schèmes de reproduction du cycle du trauma» (Atkinson 2002, ma traduction) en opérant un travail sur soi, en entamant un processus thérapeutique. L'idée se veut circulaire puisque la méthode choisie par ces individus pour augmenter leurs résiliences individuelles, se situe dans la production d'un collectif: un groupe de soutien.

C'est ainsi que tous les lundis, dans le quartier de Redfern[1] à Sydney, plusieurs Aborigènes aux trajectoires de vies similaires se rencontrent pendant deux heures afin d'entamer, ensemble, un processus thérapeutique. Au cours de mes recherches doctorales, j'ai eu l'occasion de suivre et d'ethnographier le fonctionnement de ce groupe de soutien aborigène dénommé *Gamarada*[2].

Celui-ci se présente à ses membres comme un programme à vocation thérapeutique destiné principalement aux Aborigènes (bien que formellement ouvert à tous) souhaitant opérer des changements dans leur vie. *Gamarada* signifie «amis partageant un but commun» («*friends with a purpose*») en langue Gadigal[3]. Ce groupe de soutien est le fruit de l'initiative, il y a de cela dix années, d'un Aborigène. Nous l'appellerons Karl[4]. Formé en psychologie générale, ce dernier propose à ses membres un espace au sein duquel, en s'appuyant sur des techniques (occidentales et indigènes) qui ont pour but de réduire le stress et la frustration, les participants communiquent, par-

---

[1] Quartier du centre de ville de Sydney et haut symbole de l'activisme politique aborigène (voir McComsey 2013).

[2] Cette étude se base sur une étude d'observation participante de dix mois et demi au sein de ce groupe de soutien aborigène réalisée dans le cadre de mes recherches doctorales. Pour plus de détails concernant mon entrée sur ce terrain spécifique, voir Tasia 2016a.

[3] Les Gadigals sont un groupe Aborigène du peuple Eora, qui, originairement, habitait sur le territoire où s'est constitué le centre-ville de Sydney.

[4] Tous les noms utilisés concernant les membres du *Gamarada* sont des noms d'emprunts dans le but de respecter l'anonymat de ces individus qui partagent souvent des souvenirs difficiles et personnels.

tagent leurs expériences de vie et entament ainsi un «processus thérapeutique». L'objectif déclaré du programme est double: il consiste à augmenter la résilience de chacun en permettant à ses membres de profiter des avantages socio-affectifs offerts par le collectif et, d'un même geste, fonder ce collectif. Plus concrètement, Karl propose aux individus intéressés de se réunir une fois par semaine pendant deux heures dans une salle, afin d'échanger sur leurs histoires respectives. La participation est gratuite et non obligatoire. De ce fait, la constitution du groupe est extrêmement plastique: 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 30 et 60 ans, aborigènes pour la plupart. Chaque séance possède 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) et se termine par un exercice de méditation guidée traditionnelle, le *Dadirri*; la disposition des lieux s'apparente à un cercle de chaises organisées autour d'un drapeau aborigène posé sur le sol. Réunis pendant deux heures en partageant des histoires intimes, les participants s'affectent l'un l'autre. C'est cette production du collectif, au moyen de la circulation des affects, dont je voudrais ici faire l'ethnographie.

Mais avant de m'atteler à cette tâche, il est primordial de démontrer la possibilité méthodologique, pour l'anthropologue, de suivre les affects.

Pour une ethnographie pragmatique des affects

Réaliser une ethnographie des affects ne procède pas de l'évidence. En effet, puisque ceux-ci sont généralement associés au domaine de l'intime, au régime émotionnel de l'individu, nous avons tendance à considérer les affects comme un «quelque chose» purement individuel. Pourtant, dans la lignée de Spinoza (1965), plusieurs auteurs ont cherché à expliquer en quoi les affects et leurs études étaient du ressort de la sociologie (Citton et al. 2010). Pour certains d'entre eux, les affects n'appartiennent pas à l'individu, mais plutôt, ils le traversent (Williams 2010, Massumi 2002). Pour d'autres, les affects ne peuvent être compris – tant dans leurs genèses que dans leurs expressions – qu'au travers d'une perception interactionnelle, c'est-à-dire profondément sociologique (Gergen 2015). Par de telles propositions, ces auteurs cherchent à «désindividualiser» les affects pour les repenser d'un point de vue relationnel, sociologique. En cela, le projet de connaissance de ces auteurs s'inscrit dans la droite ligne d'un renouveau spinoziste, abondement théorisé (Citton et al. 2010, Jaquet 2004). Selon cette approche, l'individu est nécessairement affecté par son environnement et, ce faisant, est sans cesse déterminé par lui. Par définition, un individu affecté par une affection provenant de l'extérieur sera «mis en mouvement»; *ému*, il sera *mu*; il réagira. Cette réaction fera office d'affection potentielle pour un autre, pour l'environnement extérieur, pour le corps lui-même.

Dans ce texte, je voudrais chercher à comprendre le fonctionnement du *Gamarada* par l'entrée des affects. L'étude de ces derniers, traversant de part en part le quotidien des hommes (Massumi 2002), offre la promesse de saisir d'un seul mouvement, à la fois l'activité se déroulant au sein du groupe, et à la fois l'enjeu pragmatique d'une telle activité. Pour ce faire, c'est une approche spécifique des affects qui sera ici privilégiée: celle qui, dans la lignée de Wetherell (2012) préconise de ne pas élimer la notion d'affect afin de l'en distinguer radicalement de l'analyse de discours (voir Massumi 2002); les affects, se déployant dans les interactions, sont profondément multimodaux (Wetherell 2012: 88). Par conséquent, ils deviennent détectables et observables tant dans le langage des corps que dans les corps usant du langage; le corps, le corps qui parle et la parole forment un continuum affectif dont le locus d'intensité peut varier dans le temps d'accomplissement de l'action et d'une situation à une autre. Comme le précise Wetherell, «l'affect humain est inextricablement lié à la production du sens, à la sémiotique (dans sa compréhension générique) et au discursif» (Wetherell 2012: 20 m.t.). C'est donc à l'ensemble des *pratiques affectives* (*op. cit.*: 4) ayant cours au sein du groupe auxquelles je voudrais m'intéresser ici. Parce que l'objet d'étude qu'est le *Gamarada* s'appuie abondamment sur l'usage du langage et le poids des mots, un focus particulier sur l'activité langagière sera préconisé. Mais, conformément à ce qui vient d'être dit, cela ne m'empêchera pas pour autant de prendre en compte dans mon analyse d'autres activités ayant un effet sur la circulation des affects au sein du groupe. *In fine*, c'est bien cette «classe d'évènements qui ont lieu lors d'une présence conjointe et en vertu de cette présence conjointe» (Goffman 1998: 7) qui devront retenir notre attention s'il l'on veut pouvoir rendre compte, ethnographiquement, des affects.

Au sein du *Gamarada*: ethnographie affective d'un dispositif thérapeutique

Venons-en maintenant à l'analyse proprement dite. Chaque lundi soir, de 18 à 20 heures, les membres du *Gamarada* se réunissent dans une salle du centre communautaire de Redfern (*Redfern Community Centre*). La séance démarre précisément à 18 heures. Généralement, plusieurs membres arrivent à l'avance et, après s'être salués rapidement, s'auto-organisent

pour installer le matériel nécessaire au bon déroulement de la séance (drapeau aborigène, liste des règles à respecter, texte du *Dadirri* et bougie) ainsi que les chaises, qu'ils disposent en cercle autour du matériel. Cette phase préliminaire, bien que n'étant pas explicitement codifiée par les percepts du programme, est importante: elle préfigure une certaine cohésion affective et sociale – ce que certains membres appellent «l'esprit du *Gamarada*» – en générant de l'entre-aide, de l'horizontalité et un respect mutuel. Ainsi, la répartition des tâches est bricolée sur le moment même et la mise en place se déroule le plus souvent en silence. Ce silence, ce n'est pas «juste» une absence de parole; il est posture de ces corps – qui pour la plupart se connaissent et se respectent – en coprésence. Comme le précise Le Breton, le silence peut être marque d'intimité (2015: 47). Ce dernier est donc le fruit d'une union affective potentiellement déjà là; une sorte d'accord tacite entre les membres jouant le rôle de préambule à ce qui reste encore à venir. Car en effet, ceux-ci se préparent à entrer dans un espace particulier; cet espace est le lieu où la résilience peut s'opérer. En quelque sorte, ce préliminaire organisationnel fait déjà partie du programme puisque la circulation des affects y est déjà opérationnelle.

À 18 heures, la séance proprement dite commence. Un des membres allume la bougie qu'il pose ensuite sur le drapeau, au centre du cercle. Cette bougie, aux dires de certains membres, symbolise le «feu de camp» – celui qui brûle lors des rituels traditionnels où les ancêtres s'échangent leurs savoirs respectifs sur le Rêve (voir Glowczewski 1991). Pour d'autres, cette bougie, «c'est le feu de l'esprit du groupe». Ainsi, l'allumage de la bougie a trois effets pragmatiques certains: 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 génère les contours d'un espace symbolique particulier en soulignant l'existence d'un espace réel (le cercle de chaises avec, au centre, ladite bougie). Ainsi, comme le déclare un soir Vernon (un membre régulier du *Gamarada*) en allumant la bougie,

> [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, notamment dans 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.

Les règles

Mais au-delà des symboles, ce *safe space* spécifique est rendu possible par plusieurs règles qui structurent les séances. C'est ainsi que directement après l'allumage de la bougie, Karl ou un autre membre du groupe se propose de commencer le rappel de ces règles; c'est la première tâche du protocole. L'un après l'autre, les membres présents vont se passer une liste dactylographiée des différentes règles à respecter pendant la séance et vont en présenter une, deux ou trois (selon le nombre de participants présents) aux autres membres du groupe. La consigne est claire: il ne s'agit pas seulement d'énoncer la règle, il s'agit aussi (et surtout) de la commenter, de faire connaitre aux autres le sens profond que l'on attribue à telle ou telle règle. Ainsi, lors de cet exercice, Vernon s'exprime:

> *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 vachement 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 doute une mauvaise analogie mais on peut être un petit peu comme des moutons parfois, et il y a beaucoup de loups là dehors...*

Ce premier exercice est donc double: d'une part, il permet de donner une structure au dispositif et, d'autre part, il est déjà, en lui-même, une technologie interactionnelle menant à la circulation d'affects.

Premièrement donc, cet exercice cadre les règles des interactions futures. Cet «espace» que forme le *Gamarada* n'est pas un espace neutre. Il est particulier puisque certaines règles le définissent, règles qui ne sont pas nécessairement en application dans le monde de l'expérience quotidienne. Ainsi, pointer ces règles a un effet pragmatique: cela crée une distinction nette entre «l'intérieur» et «l'extérieur» du cercle. Dehors, le partage de son histoire n'est pas une nécessité; dehors, le monde n'est pas toujours à l'écoute. Mais ici, à l'intérieur du cercle formé par les

membres présents, les choses sont différentes: certains comportements, certains «faires» sont légitimes. C'est ce que tente de capter l'analogie de Vernon concernant les moutons et les loups (analogie que ce dernier répètera de manière récurrente).

Ainsi, au sein du cercle, certaines sensibilités – cristallisées dans l'image du mouton – sont encouragées à être assumées: vulnérabilité, fragilité, anxiété, etc. Ces dernières, génératrices d'affects particuliers, ne sont plus des traits dont il faut se débarrasser mais bien des opportunités; ce sont des complexions affectives offrant l'avantage de redéfinir sa conception du réel en s'ouvrant aux autres. En jouant à la fois sur le dehors et le dedans, l'espace du *Gamarada* devient ainsi un véritable «espace potentiel» (Winnicott 2002), c'est-à-dire un espace où s'entremêlent les mondes subjectifs de chacun et le monde objectif extérieur. Au sein de cet espace, une transition entre les croyances personnelles et l'objectivité du monde de l'Australie contemporaine sera doucement négociée: grâce à la structure du dispositif (respect des règles, écoute, etc.), cette transition ne sera pas mise à l'épreuve. Ainsi, une intégration de la dure réalité du dehors – le monde des «loups» – au sein de la fragile réalité subjective de chacun – le monde des «moutons» – pourra s'accomplir.

Ensuite, en exprimant et en explicitant à haute voix une ou deux règles intrinsèques au programme, chaque membre partage sa perception du réel avec les autres. Des images particulières – des idées chargées affectivement et par conséquent potentiellement affectantes – sont générées au travers de cette explication. Ces images sont distribuées, offertes au groupe, au travers de l'exercice de la narration et vont participer à l'émergence d'une perception commune du réel: chaque intervention, chaque proposition de définition de la (ou des) règle(s) se verra, en retour, confirmés par les autres membres du groupe. Cette confirmation prend des formes multiples mais, toujours, passe par le corps: de nombreux hochements de tête – émis en signe d'approbation à de ce qui vient d'être dit – parcourent l'assemblée; les regards sont appuyés – comme semblant lier entre eux les interlocuteurs; enfin, à chaque fin d'intervention, des applaudissements sont exécutés, permettant de réaliser deux choses: (a) féliciter l'autre d'avoir ainsi pris la parole en public et d'avoir exprimé sa perception des choses, et (b) remercier ce dernier pour son intervention. Ces quelques *feedbacks* permettent au dispositif de se structurer et de poser ainsi les jalons d'une écoute particulièrement empathique, c'est-à-dire sensible aux affects émis par les uns et les autres.

En effet, grâce à ce type d'écoute, un processus d'attention conjointe s'amorce: chaque membre attire l'attention des autres sur un aspect spécifique de la règle et, ce faisant, guide l'attention de ces derniers sur le sens général de la règle en question. Au fur et à mesure de l'exercice, cette attention conjointe va produire un sentiment de co-agentivité fusionnelle, découlant de l'implication affective que l'opération demande (Citton 2014: 127); en partageant leurs images respectives, les membres du groupe s'engagent dans la construction d'un espace d'actions partagées où la présence corporelle de l'autre devient une ressource cognitive et affective (Tasia 2016b).

Les présentations

Ces processus se poursuivent lors de la seconde tâche: les présentations de soi. Les uns après les autres, chaque membre va se présenter aux autres et répondre à trois questions: qui est-il, d'où vient-il et pourquoi participe-t-il au *Gamarada*. Pour ce faire, l'individu se mettra debout. De la sorte, il sera encouragé à communiquer d'une manière claire: on lui rappellera délicatement de se tenir bien droit et lorsque le volume de la voix ne sera pas suffisant, on lui demandera d'élever un peu le ton. Symétriquement, lorsque le corps du locuteur montrera des signes d'agitations, les autres membres du groupe, par de brefs commentaires subtilement glissés dans les interstices de son discours, chercheront à calmer l'individu. Lorsqu'il aura terminé, il sera, à nouveau, applaudi par les autres. Ce sera alors au suivant de s'exécuter de la même manière, et ainsi de suite jusqu'à ce que tous les participants se soient exprimés. En fonction des participants, de leurs humeurs, de leurs envies ou de leurs dispositions, ces présentations de soi peuvent durer entre une et dix minutes. Il s'agit de respecter cette différence, en silence. Ici encore, le silence est important puisque ce dernier agit comme un indice; l'indice qu'une atmosphère affective particulière – s'inscrivant sous le sceau de l'amitié et du respect mutuel – a pris place au sein du cercle (voir Le Breton 2015).

Voici, en exemple, un court extrait de la présentation de soi de Shane, un autre membre du *Gamarada*:

> *Shane: Mon nom est Shane et je viens du Queensland. Je suis membre de ce groupe depuis un bout de temps déjà... depuis le début, avec Karl... C'est la première fois que je reviens depuis sept ans... Ce qui me fait revenir c'est... Je suis juste intéressé par ce qui se passe pour vous, les gars, par ce qui se passe dans la communauté. Parce que dehors... le monde est taré («*fucked up*»). C'est juste que nous sommes tous des frères et sœurs. Peu importe la tribu ou la famille d'où on vient... On doit s'organiser pour se battre contre ce putain de gouvernement et enrayer ce cycle... Je sais pas. Ouais, j'ai certaines réponses [aux problèmes que je rencontre] mais maintenant, je veux juste m'autonomiser («*empower myself*»). Je suppose que c'est une autre raison pour laquelle je suis revenu: pour me rendre plus fort...*
> *Karl: C'est bien dit, frère («*brother*»).*
> *John: Je t'entends, frère. Pareil pour moi.*

Premièrement, cette tâche permet d'accentuer le climat de confiance en dévoilant aux autres plusieurs informations importantes concernant ses membres et leurs intentions respectives:

> *Ça 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 de sources potentielles de trauma* (Karl, leader du *Gamarada*).

Mais plus encore, l'exercice permet 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 «complexions affectives» (Citton et al. 2010) et des parcours socio-historiques similaires; d'un pur «inconnu», l'autre se transforme peu à peu en un «frère» ou une «sœur» partageant les mêmes difficultés et étant confrontés aux mêmes embuches. Le témoignage de Shane synthétise cette idée.

Les effets pragmatiques de cette présentation de soi sont donc les suivants: l'émergence d'un sentiment de fraternité visant à instaurer la confiance nécessaire à la circulation des affects entre les participants et, *in fine*, à la synchronisation de leurs perceptions du réel.

Deuxièmement, l'exercice force l'individu à générer une narration positive à propos de lui-même. Ici, une nouvelle négociation – que l'espace potentiel qu'est le *Gamarada* permet de réaliser – apparait: la négociation du soi. En effet, à elle seule, la structure du protocole – venir au *Gamarada*, être présent au sein du groupe et répondre à ces trois questions – fournit des éléments permettant de bricoler, lors de l'exercice de narration, une perception de l'égo alternative: être là, devenir un membre du groupe, c'est *déjà* essayer de s'en sortir; c'est *déjà* faire preuve d'une certaine résilience. Avec le temps, les individus apprennent ainsi à formuler un discours véhiculant des images d'eux-mêmes chargées en affects positifs:

> *Ouais, donc, le* Gamarada *pour moi ça m'aide à entreprendre des choses, ça m'aide à réfléchir sur moi-même [...]. Je suis fier de moi chaque jour un petit peu plus lorsque je viens ici [...].* (Karl)

Pour cette double raison, l'exercice de présentation de soi renforce le processus de synchronisation interactionnelle en cours entre le narrateur et ceux qui l'écoutent: par *feedbacks* interposés, les membres du groupe synchronisent leurs perceptions du réel (voir ci-dessus, l'exemple de Shane). Ce faisant, en plus de générer une telle synchronisation menant, petit à petit, à un sentiment d'appartenance au groupe (Jong et al. 2015), ils rééquilibrent leurs perceptions du réel afin que ce dernier devienne plus supportable (voir ci-dessus, l'exemple de Karl); l'erreur, la difficulté, le problème devient une opportunité d'en apprendre sur soi, «d'avancer», de «grandir», bref de devenir plus résilient.

Les partages

Après les présentations, viennent les partages. À ce moment de la session Karl s'adresse généralement aux membres du groupe et les invite à «partager», les uns après les autres, avec le groupe, des bribes de leurs histoires respectives. Certains se contentent d'écouter; d'autres s'empressent de prendre la parole. Karl, tout au long de la séance, veille à ce qu'un subtil équilibre entre les participants soit respecté en demandant, par exemple, aux membres les plus timides ce qu'ils pensent de l'histoire des uns et des autres. Les commentaires ainsi exprimés ont toujours pour ambition d'apporter un éclairage positif à l'histoire de chacun. Ainsi, chaque narration voit – par *feedbacks* interposés – sa charge affective modifiée de telle manière que celle-ci devienne plus digeste pour son auteur. Voici un cours extrait d'une telle interaction, survenant à la fin du «partage» de John:

> *John: [À cause de tout ce qui m'est arrivé dans la vie], j'suis passé par une série de cycles, tu vois, où j'étais sur le point de faire des choses vraiment graves et stupides...*
> *Pete: Humhum [en signe d'affirmation].*
> *John: [continuant son récit] Mais hum... C'est pour cela que je viens ici... Pour obtenir du soutien de cette communauté (*«get myself some community spirit»*)... Des connexions... Et du partage...*
> *Karl: Humhum.*
> *John [finissant son témoignage]: Voilà.*
> *Vernon: Tu es une très bonne personne, John. Tu as beaucoup d'amour en toi. Vraiment une bonne personne...*
> *Karl: Ouais, frère.*
> *John: Merci les gars...*

Par le jeu de la narration et des *feedbacks*, et par la circulation des affects que ceux-ci autorisent, les participants continuent d'approfondir leur fusion affective. Ainsi, entre le narrateur et les locuteurs, un «dialogue systémique» s'engage. Un tel système peut être défini comme un «système d'humains en coprésence, engagés d'une activité intersubjective qui produit une coordination située des comportements» (Steffensen 2012: 513 m.t.). Pour entretenir ce système, plusieurs stratégies langagières et communicationnelles seront

utilisées pour produire une série de *feedbacks* positifs (commentaires, applaudissements, accords, hochements de la tête, etc.). En effet, pendant cet exercice, la plupart des corps sont fermement assis, le visage ouvert; les yeux sont tournés vers le locuteur, dans une volonté de lui faire savoir qu'on l'écoute, que son récit est important. On ponctue les phrases de hochements de tête, d'onomatopée (voir les «humhum» de Pete et de Karl dans l'exemple ci-dessus); on cherche à faire correspondre ces réponses à l'intensité affective des propos du locuteur. Ces échanges d'informations vont permettre aux uns et aux autres «d'échafauder» leurs états affectifs respectifs (Colombetti et al. 2015) en puisant dans les ressources offertes par leur environnement direct que représente le dispositif interactionnel qu'est le *Gamarada*. Or, dans ce contexte spécifique, ce sont avant tout les autres qui font office de ressources affectives. Pour être plus précis, ce sont leurs gestes, leurs mimiques, leurs micro-réactions au récit produit qui vont permettre le retour d'information nécessaire à la circulation des affects. Ainsi, par la coordination de leurs affects respectifs, les membres expérimentent une forte «fusion identitaire» (Jong et al. 2015: 1 m.t.).

La pratique du *Dadirri*

Ce sentiment atteint son paroxysme lors de la dernière tâche: la pratique du *Dadirri*. À ce moment de la session, un membre est désigné au consensus par le groupe pour lire un court texte philosophico-spirituel rédigé par Ungunmerr-Baumann (1993). Cette Aborigène est considérée par beaucoup de membres du *Gamarada* comme une «sage», détentrice d'un savoir traditionnel précieux. Ce savoir, c'est la pratique ancestrale du *Dadirri*, ou dans les mots de Ungunmerr-Baumann elle-même, «ce silence intérieur, calme et profond, cette silencieuse conscience [qui peut être rapprochée de] ce que l'on nomme la ‹contemplation› (*op. cit.*: 34 m. t.)[5]. Voici une description de l'exercice, tirée de mon carnet de terrain:

> *[Claire s'empare du texte de Ungunmerr-Baumann et commence à le lire, tout en 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'allongent] 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[6], *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.]*

Pour les membres du *Gamarada*, cet exercice de méditation guidée est une part essentielle de leur processus thérapeutique. Et pendant donc qu'un individu lit le petit texte, les autres membres ferment les yeux et écoutent attentivement; ils se relaxent. L'exercice dure environ dix minutes. Il se termine lorsque, guidés par les instructions du lecteur, les membres (les yeux toujours fermés) simulent l'allumage d'un feu de camp avec leurs mains et finissent par poser leurs mains sur leurs yeux. Après quoi, les membres rouvrent doucement les yeux et reviennent à eux.

À l'instar de la bougie, le *Dadirri* à une forte connotation culturelle; il fonctionne ainsi comme un stock d'images véhiculant l'idée de la résilience proprement aborigène («l'arbre du bush en feu mais toujours en vie», «les racines fortes et puissantes», etc.). Durant la pratique de l'exercice, ces images sont suggérées aux participants qui peuvent alors s'en servir pour se représenter eux-mêmes comme résilients. En outre, l'exercice détend. Par là même, il régule la respiration et le niveau de nervosité des participants. Cet exercice parachève ainsi les processus de fusion affective et identitaire en synchronisant explicitement les états affectifs et cognitifs de chacun, au moyen de la méditation guidée. De plus, en invitant les participants à se relaxer, l'exercice fait office de «technologie émotionnelle» (Krueger 2014) autorisant les membres à réguler leurs états affectifs de telle manière qu'ils puissent expérimenter une amélioration phénoménologique de leurs états d'esprit. Cette «amélioration», ressentie comme telle, sera exprimée par l'intégralité des membres lors d'un court débriefing suivant l'exercice du *Dadirri*. En voici un exemple:

> *Karl: N'était-ce pas scandaleusement génial?*
> *Peter: 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.*
> *[Rire collectif]*
> *Peter: C'est vrai, frère.*

---

[5] Pour plus de précisions sur le *Dadirri*, se référer à l'article de Ungunmerr-Bauman (1993) et Atkinson (2002).

[6] Nom usuellement donné au désert australien.

Le rire a ici son importance. En tant que signal communicationnel, il permet de «montrer» aux membres la synchronisation de leurs affects – joyeux; en tant que mouvement des corps, il en est le résultat.

La sensation d'amélioration phénoménologique que la pratique du *Dadirri* provoque sera, plus tard, associée à l'entièreté de la séance du *Gamarada*. C'est notamment grâce à cette association d'amélioration psycho-physiologique que plusieurs membres reviendront aux séances suivantes, considérant le *Gamarada* comme une plateforme où un «processus thérapeutique» peut effectivement avoir lieu (cela «marche» puisqu'on s'y sent «mieux» à la sortie qu'à l'entrée) et où on apprend à se sentir plus confiant et moins seul.

La séance se clôture alors; on éteint la bougie et on range le matériel. Comme lors de la phase préliminaire en amont de la séance, l'après-séance est autogérée par les membres présents. Le silence n'est plus de mise, cette fois. On rigole, on se taquine et on discute sur un ton bien plus léger. Le changement d'atmosphère – sérieuse et grave avant la séance; détendue et enjouée après la séance – est frappant aux yeux de l'observateur. Enfin, chacun rentre chez soi.

Conclusion

Dans cette esquisse ethnographique, j'ai cherché à détailler le processus par lequel les membres du *Gamarada*, au travers d'une microcirculation des affects – passant surtout par le langage mais également par le corps – augmente leurs capacités de résilience. L'espace interactionnel que constitue le *Gamarada* et les activités qui y sont produites, permettent à ses membres de réaliser plusieurs opérations simultanées en s'affectant mutuellement: synchroniser leurs états affectifs respectifs et générer un sentiment d'appartenance à une collectivité forte et soudée, entamer une redéfinition de la réalité (parfois compliquée à vivre), ordonner une meilleure perception d'eux-mêmes et enfin, augmenter leur capacité de résilience face à l'adversité que représente leur environnement social particulièrement difficile. Au travers de ces différents exercices, les participants communiquent. Ce faisant, ils influencent mutuellement leurs états affectifs respectifs de tel manière que le groupe est amené à se ressentir comme tel. L'individu, devenu membre à part entière de ce groupe, en partageant avec lui un même registre d'affects, bénéficie alors des bienfaits sociologiques et psychologiques d'une telle appartenance.

S'inscrivant dans la mouvance de la «culture thérapeutique» (Imber 2004), l'expérience du *Gamarada* semble ainsi offrir une réponse appropriée aux difficultés que rencontrent ces Aborigènes de Sydney dans le contexte (néo)libéral de l'Australie contemporaine: en créant un groupe, affectivement soudé, le *Gamarada* permet à ses membres de devenir plus résilient et partant, d'entreprendre une sorte de résistance face à la déliquescence des liens sociaux et à la monté des logiques d'actions individualistes propres à la société libérale. Paradoxalement donc, le *Gamarada*, s'inscrivant en plein dans l'*ethos* culturel de la thérapie, permet – à son échelle – de combattre, en créant du collectif, l'individualisme corrosif dans lequel la société australienne semble vouloir les enfermer. Ainsi, ces derniers cherchent des solutions originales à leur situation complexe; sublimant le «traumatisme intergénérationnel», ce discours leur permettant de donner un sens à leurs souffrances quotidiennes, ils résistent et luttent.

Bon nombre d'auteurs ont montré l'étonnante plasticité du système cosmologique aborigène – le Rêve – et ses capacités de persistances mémorielle et culturelle (Poirier 2005, Dussart 2000, Glowczewski 1991, 1989). Peut-être l'attitude des membres du *Gamarada* relève-t-elle d'une logique similaire, en matière de persévérance, à celle de ce système cosmologique? Au-delà du temps du Rêve, et au-delà du cauchemar dans lequel ces derniers sont parfois englués, ces femmes et ces hommes, affectivement soudés continuent, bon an mal an, de faire preuve de pugnacité face à l'adversité.

RÉFÉRENCES

Atkinson Judy. 2002. *Trauma Trails, Recreating Song Lines: The Transgenerational Effects of Trauma in Indigenous Australia*. Melbourne: Spinifex Press.

Australian Institute of Health and Welfare (AIHW). 2015. *The Health and Welfare of Australia's Aboriginal and Torres Strait Islander Peoples*. Canberra: AIHW.

Burbank Katherine. 2011. *An Ethnography of Stress: The Social Determinants of Health in Aboriginal Australia*. New York: Palgrave Macmillan.

Citton Yves. 2014. *Pour une écologie de l'attention*. Paris: Éditions du Seuil.

Citton Yves, Lordon Frédéric (dir.). 2010. *Spinoza et les sciences sociales: de la puissance de la multitude à l'économie des affects*. Paris: Amsterdam.

Colombetti Giovanna, Krueger Joel. 2015. «Scaffoldings of the Affective Mind». *Philosophical Psychology* 28 (8): 1157-76.

Cowlishaw Gillian. 2009. *The City's Outback*. Sydney: UNSW Press.

2004. *Blackfellas, Whitefellas, and the Hidden Injuries of Race*. Malden: Blackwell Pub.

Dussart Françoise. 2000. *The Politics of Ritual in an Aboriginal Settlement: Kinship, Gender, and the Currency of Knowledge*. London: Smithsonian Inst. Press.

Ehrenberg Alain. 2012. *La société du malaise*. Paris: Odile Jacob.

Foucault Michel. 2015 (1954). *Maladie mentale et psychologie*. Paris: Presses Universitaires de France.

Gergen Kenneth. 2015. R*elational Being: Beyond Self and Community*. New York: Oxford University Press.

Glowczewski Barbara. 1991. *Du rêve à la loi chez les aborigènes: mythes, rites et organisation sociale en Australie*. Paris: Presses Universitaires de France.

1989. *Les rêveurs du désert: aborigènes d'Australie: les Warlpiri*. Paris: Plon.

Goffman Erving. 1998. *Les rites d'interaction*. Paris: Minuit (traduit par Alain Khim).

Human Rights and Equal Opportunity Commission (HREOC). 1997. *Bringing Them Home: Report of the National Inquiry into the Separation of Aboriginal and Torres Strait Islander Children from Their Families*. Parliamentary Paper, no. 128 of 1997. Sydney: Human Rights and Equal Opportunity Commission.

Imber Jonathan (ed). 2004. *Therapeutic Culture: Triumph and Defeat*. New Brunswick: Transaction Publishers.

Jaquet Chantal. 2004. *L'unité du corps et de l'esprit: affects, actions et passions chez Spinoza*. Paris: Presses universitaires de France.

Jong Jonathan, Whitehouse Harvey, Kavanagh Christopher, Lane Justin. 2015. «Shared Negative Experiences Lead to Identity Fusion via Personal Reflection». *PLOS ONE* 10 (12): e0145611.

Krueger Joel. 2014. «Emotions and the Social Niche», in: von Scheve Christian, Salmela Mikko (eds.). 2014. *Collective Emotions*, p. 156-171. Oxford: Oxford University Press.

Le Breton David. 2015. *Du silence*. Paris: Métailié.

Massumi Brian. 2002. *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham: Duke University Press.

McComsey Tiffany. 2013. *Seeing and Being Seen: Aboriginal Community Making in Redfern*. PhD Thesis, Department of Anthropology, University of Manchester.

Poirier Sylvie. 2005. *A World of Relationships: Itineraries, Dreams, and Events in the Australian Western Desert*. Buffalo: University of Toronto Press.

Povinelli Elizabeth. 2002. *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. Durham: Duke University Press.

Rimke Heidi. 2012. «The Culture of Therapy: Psychocentrismin Everyday Life», in: Brock Deborah, Raby Rebecca, Mark Thomas (eds.). 2012. *Power and Everyday Practices*, p. 182-202. Toronto: Nelson Education.

Rose Nikolas. 2009. *Inventing Our Selves: Psychology, Power, and Personhood*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

2005. *Governing the Soul: The Shaping of the Private Self*. London: Free Association Books.

Spinoza Baruch. 1965 (1667). *Éthique*. Paris: Flammarion (traduit par Charles Appuhn).

Steffensen Sune Vork. 2012. «Care and Conversing in Dialogical Systems». *Language Sciences* 34 (5): 513-31.

Stratton Jon. 2011. *Uncertain Lives: Culture, Race and Neoliberalism in Australia*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.

Tasia Edgar. 2016a. «Être étonné. Lorsque le malentendu et l'angoisse nous ancrent dans le terrain». *Civilisations* 65 (1&2): 127-144.

2016b. «L'acte de transmettre: de l'importance de la dimension synchronique dans le processus de transmission». *Cultures-Kairós*. http://revues.mshparisnord.org/cultureskairos/index.php?id=1205, consulté le 9 février 2018.

Ungunmerr-Baumann Miriam-Rose. 1993. «Dadirri», in: Hendriks Joan, Hefferan Gerry (eds.). 1993. *A Spirituality of Catholic Aborigines and the Struggle for Justice*, p. 34-37. Kangaroo Point, Brisbane Qld.: Aborigines & Torres Strait Islander Apostolate.

Wetherell Margaret. 2012. *Affect and Emotion: A New Social Science Understanding*. London: SAGE.

Williams Caroline. 2010. «Affective Processes without a Subject: Rethinking the Relation between Subjectivity and Affect with Spinoza». *Subjectivity* 3 (3): 245-262.

Winnicott Donald. 2002. *Jeu et réalité*. Paris: Payot (traduit par Claude Monod et J.-B. Pontalis).

AUTEUR

Edgar Tasia est doctorant FNRS au Laboratoire d'Anthropologie des Mondes Contemporains (LAMC) à l'Université Libre de Bruxelles (ULB). Ses recherches doctorales portent sur le traumatisme colonial au sein des populations aborigènes de la banlieue centrale de Sydney (Australie). Il s'intéresse tout particulièrement aux micro-interactions des processus thérapeutiques mis en place par les populations locales ainsi qu'aux émotions générées durant ces interactions.

etasia@ulb.ac.be

Laboratoire d'anthropologie des mondes contemporains (LAMC)
ULB, Institut de sociologie, CP 124
44 avenue Jeanne
B-1050 Bruxelles