

# Le rapport à l'esprit : la posture de l'intervenant social Approche anthropologique du contexte guyanais francophone

Christian Cécile

L'intervenant social inscrit inexorablement son cadre professionnel dans le prisme des croyances religieuses. Lorsqu'il est implanté dans un contexte animiste, on est amené à s'interroger sur sa capacité à agir entre les contraintes institutionnelles et le poids culturel. Entre l'emprise de la laïcité, ou encore les orientations juridiques, et les comportements nourris par des religiosités singulières, comment le professionnel procède-t-il ? Les territoires créoles (au sens de Glissant, 1995 : hybridation culturelle) francophones de l'Amazonie semblent être des terrains appropriés pour approfondir ce questionnement.

Ces sociétés sont en effet marquées par des syncrétismes religieux, nés principalement de cultes chrétiens, africains et amérindiens. Pour mieux comprendre ces expressions syncrétiques, il est utile de rappeler que la Guyane française émerge de trois peuplements successifs : la période pré-colombienne et l'arrivée des Amérindiens (8000 à 1500 ans avant J.-C.), la période coloniale (XVII<sup>e</sup> siècle : colons européens, esclaves noirs africains) et le marronnage (fin XVIII<sup>e</sup> siècle). Ainsi, les Créoles sont nés de la société coloniale et les cultures marronnes du grand marronnage sud-américain.

Chez les Créoles les croyances sont dites magico-religieuses, le quotidien est empreint de religiosité avec un rapport ostensible à la mort. En Guyane, notamment, les représentations de personnages de la forêt et des bois

(*zoukouyanyan, maskilili*<sup>1</sup>...) attestent la survivance de croyances ancestrales issues de pratiques animistes des populations serviles qui ont jadis peuplé ce département français situé en Amérique du Sud. Le culte des ancêtres des *Busi konde sama*<sup>2</sup> et les pratiques chamaniques des Amérindiens placent aujourd’hui encore la mort au cœur de l’organisation sociale et familiale. Les esprits des défunts, qui vont et viennent, forment des intermédiaires entre le monde des morts et celui des vivants.

La mort, dans ces contextes culturels hybrides, fait partie du quotidien. Si, de façon générale, on observe une certaine altération des rites funéraires (baisse de la ferveur populaire), elle conserve une place prépondérante dans les discours et les modes de pensée. Par exemple, le lendemain est toujours soumis à la volonté divine : « *A demen si bondyé lé* [À demain si Dieu le veut] », « *A demen si pètadyé* [À demain s'il plaît à Dieu] ». Cette expression, répandue<sup>3</sup> dans la plupart des territoires postcoloniaux, n'est pas une invention. Elle apparaît six fois dans le nouveau testament (Chanson, 1996). L'épître de Jacques (Jacques 4. 13-17) signifie assez clairement son fondement biblique :

« Frères, écoutez-moi ! Vous dites : "Aujourd’hui ou demain nous irons dans telle ou telle ville, nous y passerons l’année, nous ferons du commerce et nous gagnerons de l’argent", alors que vous ne savez même pas ce que sera votre vie demain ! Vous n’êtes qu’un peu de fumée, qui paraît un instant puis disparaît. Vous devriez dire au contraire : "Si le Seigneur le veut bien, nous serons en vie pour faire ceci ou cela." »

Le destin de chacun est ainsi rattaché à l’appréciation du seigneur et il n'est pas rare qu'un drame familial soit interprété comme une justice immanente. Il en ressort une crainte permanente du jugement divin. Ces comportements irritent passablement l’Église catholique : comment peut-on craindre un dieu d’amour et de protection ? Les pasteurs et les prêtres surenchérissent en dénonçant une vaste hypocrisie car, disent-ils, celui qui ne commet pas le péché ne peut craindre la colère de Dieu. Au-delà même de la légitimité de cette expression, ce qui nous interpelle, c'est son impact sur l’organisation sociale et familiale.

Nous partons du postulat que les cultures postcoloniales caribéennes et amazoniennes, baignées dans leurs sources animistes africaines, restent profondément sacralisées. Elles développent des cultes et des rites voués

1. Le *zoukouyanyan* ou *soukougnan* (Antilles françaises) est généralement une vieille femme qui a le pouvoir, à la tombée de la nuit, de quitter sa peau et de se métamorphoser en oiseau vampire enveloppé d'une toile de feu. Le *maskilili* a la particularité d'avoir les pieds à l'envers. Il a la réputation d'égarer les individus dans la forêt.

2. Les *Busi konde sama* (les hommes qui appartenaient à la forêt) sont des anciens Noirs-Marrons échappés des plantations hollandaise (Surinam) au XVII<sup>e</sup> siècle. On compte six ethnies : les Aluku, les Djuka, les Saramaka, les Paramaka, les Kwinti et les Matawai.

3. « *Si bondyé lé* » (Guyane) ou « *Si bondyé vlé* » (Antilles) est une expression qui s'entend comme une salutation : elle ponctue les conversations.

à sécuriser les pratiques quotidiennes et à préserver, en soi, l'équilibre du groupe. Cette sacralisation s'exprime toutefois dans un mouvement ambivalent. Entre la sphère institutionnelle, où prévalent les valeurs cartésiennes, et le terrain populaire, habité par des croyances religieuses, les Créoles, les *Busi konde sama* et les Amérindiens trouvent leur stabilité dans une existence entremêlant profane et sacré. Leurs croyances s'opèrent cependant dans ce que les manuels occidentaux décrivent en termes de symptômes pathologiques, voire psychopathologiques. L'intervenant social, face à l'impact de cette religiosité singulière sur le quotidien des groupes culturels concernés, est invité à jouer un rôle majeur. Il s'agit ici d'appréhender la manière dont il investit cette réalité sociale. En rupture avec une démarche rationnelle guidée par les principes laïques, où transparaît une stigmatisation du religieux, parvient-il à user de pratiques spécifiques à l'accompagnement de ces publics ?

Nous questionnerons les postures de l'animateur social et culturel en raison, surtout, du poids de son regard anthropologique. La perspective n'est pas de tirer une quelconque recette sujette à résorber les malentendus et les relations infertiles entre les acteurs sociaux et les publics accompagnés. Notre visée consiste à traduire la façon dont l'intervenant social compose avec l'esprit, une entité irrationnelle, une énergie divine distincte du corps<sup>4</sup> que donne et reprend Dieu ? Comment l'approche interculturelle permet-elle d'intégrer ces croyances animistes et magico-religieuses dans la relation aux usagers ?

La présentation de deux situations de « possession » observées en contexte scolaire aidera à éclairer l'exercice rituel et les éléments qui le déterminent. Nous étudierons ses acteurs et leurs pratiques afin de discuter des enjeux posés. Ensuite, étudiant la fonction réparatrice et régulatrice des cultes animistes et magico-religieux, nous aborderons la situation complexe, et parfois ambivalente, de l'intervenant social. Nous souhaitons vérifier comment ses pratiques se trouvent impactées par une posture souvent à l'interstice entre « traditions » professionnelles et rituels. Nous proposons la démarche interculturelle comme une voie permettant à l'intervenant social et à l'animateur social et socioculturel, en particulier, de prendre en compte les religiosités animistes et d'exercer, dans cette perspective, une médiation entre les différents acteurs sociaux et culturels.

#### LE REGARD DE L'INTERVENANT SOCIAL SUR LES PRATIQUES ANIMISTES ET MAGICO-RELIGIEUSES : LE POIDS DE L'AMBIVALENCE

L'intervenant social du territoire amazonien guyanais baigne dans un environnement animiste et magico-religieux. En d'autres termes, il ne peut s'en départir tant les signes de cette divination terrestre sont ostentatoires.

4. Dans le discours biblique, le corps, après la mort, devient poussière. Le mort ne garde que sa partie spirituelle nommée âme ou esprit.

L'implication de cette religiosité dans le quotidien des différents groupes culturels le met d'office en tête de pont et on entend dès lors connaître son orientation. Afin de mieux exposer la complexité de son positionnement, nous démarrons avec la description de deux situations survenues en contexte scolaire, laïque.

### *Deux illustrations*

La première des deux situations illustrant notre propos a eu lieu en mars 2015 au collège Achmat-Kartadinama<sup>5</sup> de la commune guyanaise nommée Gran Santi. Entre le 20 et le 26 mars, une quarantaine d'élèves et un agent territorial sont tombés en transe. Ce phénomène inexpliqué, survenu brutalement, est allé en s'amplifiant. Il a connu son apothéose le 26 mars, pendant la récréation matinale. Les corps tombaient les uns après les autres. Les jeunes filles, particulièrement touchées, s'évanouissaient de façon « contagieuse ». L'équipe d'assistance médicale a qualifié ces manifestations corporelles intrigantes de « crises d'hystérie ». Carlos Beccaria, médecin du rectorat de Guyane, mentionnait pour sa part le fait que les symptômes observés semblaient être des manifestations classiques d'anxiété doublées de malaises vagaux.

Une autre situation sensiblement similaire s'est déroulée en septembre 2017 au lycée Lumina-Sophie<sup>6</sup>, de la commune de Saint-Laurent du Maroni. Les crises rapportées sont proches de celles observées précédemment. Le début de cette crise collective a été décrit par le média public *Guyane La Première* (Bedz, 2017) dans les termes qui suivent : « Il est environ 10 heures ce matin quand une élève de terminale gestion finance se lève, en plein cours. Elle se met à trembler, à crier et se jette par terre. Dans la foulée, plusieurs autres jeunes filles font de même. Apparemment, la même scène se reproduit dans plusieurs classes de l'établissement. » Tout s'est déroulé entre 9 et 11 heures du matin. À 9 heures, un cri a priori terrifiant s'échappe de la cour de récréation. S'ensuit un silence avant qu'un nouveau cri retentisse quelques minutes après. À la fin de la récréation les cours reprennent sans que les attitudes des acteurs (chef d'établissement, vie scolaire, professeurs, élèves) n'en soient modifiées. Après environ trois quarts d'heure, de nouveaux cris, provenant cette fois d'une salle de cours, alertent l'ensemble des personnes présentes. Des élèves sortent alors des classes et se mettent à courir en criant à leur tour. Après quelques minutes de répit durant lesquelles le calme semblait revenu, le phénomène se répète. À ce stade précis la direction de l'établissement, via son

5. Le collège Achmat-Kartadinama porte le nom de l'ancien maire de Grand Santi, Indien de confession musulmane.

6. Lumina Sophie est une descendante d'esclaves qui s'est insurgée contre la ségrégation et le racisme dans la colonie martiniquaise. Elle fut leader d'une insurrection conduite au sud en septembre 1870. Le lycée Lumina-Sophie a été classé en 2016 à la huitième place du classement des meilleurs lycées publics de France.

service de vie scolaire, prend les premières mesures. Après le constat d'une cinquantaine de malaises, les surveillants passent dans les classes pour donner consigne aux enseignants de ne pas laisser sortir les élèves durant la récréation suivante. Pendant ce temps, les pompiers et les services médicaux d'urgence sont sollicités. 80 élèves environ sont contrôlés, des piqûres sont administrées, des calmants sont prescrits. Les corps incontrôlés se sont rapidement apaisés, ainsi que l'hystérie apparente : à la fin de la matinée, seules six adolescentes étaient encore observées par les services d'assistance médicale.

Or, au cours de la prise en charge médicale, les parents ont afflué, exprimant ouvertement leur point de vue en incriminant les mauvais esprits. Ils sont certains d'avoir affaire à une crise de *baklou*<sup>7</sup>. Certains parents interpellent les chefs de l'établissement (proviseur et proviseur adjoint) pour leur signifier leur incapacité à contrôler ledit *baklou*. Selon les familles, il faudrait mettre en œuvre des rituels de réparation (guérison) spécifiques.

Ces deux situations sont loin d'être exceptionnelles. D'autres événements semblables sont fréquemment observés en Guyane. Par exemple, en novembre 2016, à l'internat du collège Gran-Man-Difou<sup>8</sup>, une autre crise « d'hystérie » collective est recensée par les services académiques, faisant aussi l'objet d'une couverture médiatique. Ainsi, de façon récurrente, des jeunes filles sont décrites comme prises de transe. Tandis qu'une partie des observateurs (les professionnels concernés) donne des explications étayées sur des données médicales et psychiatriques, une autre partie (les familles et les membres de la communauté) parle de possession par les esprits. La plupart des jeunes filles affectées sont reçues dans des structures de soins (dispensaires) et, outre les mesures prises pour les rassurer et les calmer, un certificat médical leur est généralement délivré. Cependant, la prise en charge est complexifiée par des conceptions divergentes concernant les causes du phénomène observé. Le symptôme d'une maladie, reconnue telle dans les conceptions occidentales, ne se traite pas de la même façon que la manifestation d'esprits divins.

Les interventions des équipes médicales d'urgence s'inscrivent dans un dispositif de secours public qu'il serait difficile de contourner, eu égard aux responsabilités pénales et administratives qu'elles engagent. De surcroît, la gestion publique de ces phénomènes de transe reste aussi hésitante qu'elle est complexe. Les acteurs institutionnels se mobilisent avec un certain détachement ; ils affichent avant tout une reconnaissance administrative. L'institution scolaire et les collectivités territoriales s'appuient principalement sur le point de vue médical et, en particulier, sur celui des professionnels de la santé mentale. De plus en plus structurées par des

7. Le *baklou* est représenté comme un génie de la forêt amazonienne. On peut le créer selon des rites convenus, le mettre à son service et subir, en cas de manque au contrat passé, sa colère meurtrière.

8. Le *gran man difou* est une autorité coutumière (religieuse et politique) noire marronne.

mesures sécuritaires (rondes policières, portiques de sécurité...), elles n'autorisent aucun traitement informel. Ainsi, face aux manifestations de transe relevées dans les lieux publics ou privés, la réponse institutionnelle semble convenir à l'ensemble des acteurs professionnels. Compte tenu de la singularité des situations, elle s'affiche comme un positionnement auquel chacun peut se rattacher.

Ce traitement d'urgence médicale relève du cadre institutionnel et constitutionnel français, un repère officiel auquel se réfèrent la majorité des groupes sociaux. Cela sous-entend que, pour toutes les situations liées aux manifestations collectives de transe, il n'est pas convenu pour les pouvoirs publics d'entreprendre une disposition étrangère à la loi constitutionnelle. Les explications officielles, vouées à éclairer l'opinion nationale et internationale, sont contenues dans un registre scientifique (médical, psychologique, psychosociologique). Ainsi, les institutions publiques, relayées par les canaux médiatiques, font le plus souvent référence au mal-être des ethnies amérindiennes et *busi konde sama*. Ces crises d'hystérie sont perçues comme la conséquence, le symptôme, d'un malaise social, traduit par des problèmes d'intégration au niveau de beaucoup des membres des populations concernées. Cependant, les groupes touchés par ces manifestations parlent, eux, bel et bien de crises d'envoûtement : les mauvais esprits posséderaient le corps des enfants.

Les institutions d'État accordent toutefois une place aux autorités coutumières<sup>9</sup> qui, de leur côté, interviennent dans leurs espaces respectifs. Les « capitaines<sup>10</sup> » des lieux-dits touchés accompagnent en effet la famille et le groupe élargi en orchestrant les rituels appropriés. Le corps possédé est systématiquement emmené pour procéder au bain *busi konde sama*, bain destiné à chasser le mauvais esprit. À cet effet, le corps est lavé avec des feuillages, frotté avec de la terre blanche et, parfois, arrosé de bière.

On est en définitive dans un entre-deux où l'ordre établi, fondé sur des valeurs judéo-chrétiennes et républicaines, côtoie une spiritualité terrestre. Ces syncrétismes religieux engendrent des attitudes ambivalentes.

### *Syncrétismes et ambivalence*

Le concept d'ambivalence renvoie au processus historique par lequel la société guyanaise est née. De la société d'habitation jusqu'au modèle assimilationniste du XIX<sup>e</sup> siècle, des syncrétismes culturels se sont cristallisés et ont forgé des cultures singulières distinctes de la culture française jacobine dominante. Le modèle d'assimilation culturelle, mis en œuvre dès le début de la colonisation au XVII<sup>e</sup> siècle, a été le facteur structurant du

9. Les autorités coutumières *busi konde sama* sont représentées par un *gran-man* (un homme doté de force spirituelle et politique), secondé par des capitaines (chefs de village).

10. Les capitaines sont donc des chefs de village qui sont sous la juridiction du *gran-man*.

fait ambivalent. Il a tracé la voie d'une émancipation sociale et culturelle qui, aujourd'hui encore, nourrit les stratégies identitaires des territoires postcoloniaux. Les résultats de cette singulière dynamique culturelle sont édifiants : elle génère des individus ambivalents. Les signes coloniaux (le maître blanc, la langue française...) autant que ceux relatifs à l'esclavage et au marronnage font l'objet à la fois de projections et de haines. Le préjugé de couleur, par exemple, illustre bien ces attitudes ambivalentes. Comme un « maléfice » (Bonniol, 1992), ce préjugé a durablement impacté ces sociétés américaines postesclavagistes. Frantz Fanon (1952), dans ses travaux consacrés au colonialisme, a dépeint le cadre psychologique dans lequel le « Nègre français » opérait sa socialisation. Sa noirceur représenterait le signe de son ascendance servile, lui octroyant implicitement une position sociale inférieure. En fait, depuis les contextes esclavagistes et coloniaux, des stratégies identitaires liées à la couleur de la peau ont émergé et se sont maintenues dans les organisations sociales postcoloniales. D'un côté, certaines se structurent autour de l'image du Blanc beau et puissant (objet aimé) et du Noir esclave et faible (objet rejeté). De l'autre, ce sont les valeurs du Marron héroïque (objet aimé) et du Blanc esclavagiste (objet haï) qui sont portées.

Loin d'être une attitude schizophrénique, cette ambivalence pourrait s'entendre « comme un processus de naturalisation, comme une appropriation symbiotique de valeurs contradictoires, comme un métissage acrobatique, comme un équilibre fondamentalement instable entre des forces disparates et inégales » (Prudent, 1983, p. 272).

Par ailleurs, l'évangélisation, conduite principalement par les Jésuites au cours de la longue période coloniale, a nourri l'enracinement du christianisme sur ce territoire amazonien qui, jusqu'à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, été exclusivement occupé par des familles amérindiennes<sup>11</sup>. Des syncrétismes mêlant des mythes européens, africains et amérindiens vont en retour émerger, cristallisant de nouvelles manières de croire. L'objet religieux garde, dans ce contexte colonial et esclavagiste, une dimension fondatrice. Ainsi, les populations marronnes rappellent qu'elles ont vaincu les forces coloniales grâce à l'action des ancêtres protecteurs. Les Saramaka structuraient notamment leurs guerres autour du *kumanti*, une énergie guerrière diffusée par un tambour sacré.

Les Créoles, avec leurs pratiques magico-religieuses, naviguent, quant à eux, entre les cultes catholiques et les rituels magiques. Ces derniers sont néanmoins conduits en catimini. On pourrait rappeler, à titre significatif, l'exemple de la femme âgée qui quitte l'église après la messe pour se rendre

11. Trois grandes familles linguistiques sont observées en Guyane : Tupi (Wayampi et Teko), Arawak (lokono et Palikur) et Karib (Wayana et Kali'na).

chez le *gadô*<sup>12</sup>. Elle y va pour régler des affaires que le prêtre ne saurait traiter.

Finalement, la longue période coloniale et l'évangélisation ont instauré des manières de croire où les divinités terrestres s'entremêlent avec la divination céleste. Les animaux, les végétaux et les éléments physiques (terre, eau, vent...) participent à la sacralisation de ces nouvelles sociétés. Le chamanisme, culte autochtone des Amérindiens, l'animisme des Noirs-Marrons, ainsi que les croyances magico-religieuses des Créoles, forment les trois pans de cette divination terrestre. Celle-ci coexiste avec les cultes chrétiens. Entre ascension et possession, les forces bienfaisantes ou malfaisantes vont et viennent entre ciel et terre.

La divination terrestre, figurée par les arbres sacrés, les esprits de la forêt, les corps envoûtés ou encore les signes cabalistiques, est soumise à une ambivalence marquée. Elle est représentée comme une manifestation relevant de la sorcellerie, tandis qu'elle fait par ailleurs office de réponse convenue face aux affres de la vie sociale. Déposer des offrandes au pied d'un fromager (arbre sacré) est une pratique courante et comprise, pourtant elle s'opère le plus souvent en secret, car certains acteurs l'assimilent à la sorcellerie.

Les acteurs de l'intervention sociale et ceux, en particulier, de l'animation sociale et culturelle ne sont pas institutionnellement guidés face aux faits religieux qui concernent leurs publics. Les deux situations précédentes, présumant la manifestation de *baklou*, n'ont pas, par exemple, donné lieu à une prise en charge professionnelle observable. À l'instar de l'institution scolaire, le traitement de telles manifestations sociales s'opère sous l'abri de la laïcité. Il en ressort, à l'égard des travailleurs sociaux, une sorte de non-habilitation à s'investir dans ces contextes teintés de religiosité animiste. L'attitude attendue est d'inviter le cercle familial ou clanique à gérer la dimension religieuse. L'inscription des missions des intervenants sociaux au cœur des politiques sociales laisse à supposer que leurs postures et leurs pratiques restent conformes aux bornes institutionnelles inhérentes à un cadre laïcisé.

Au-delà des garde-fous laïques, qui exercent leur force réglementaire, les intervenants sociaux baignent eux-mêmes dans l'ambivalence décrite auparavant. Ils en projettent les manifestations : d'un côté ils intègrent la survenance de moments irrationnels, où interviennent des esprits capables de servir les intérêts de certains et, de l'autre, ils témoignent de la méfiance, voire de la peur, devant ces divinations terrestres. Ce faisant, nous constatons que le champ de l'intervention sociale en Guyane française ne renvoie pas encore à des pratiques spécifiques. Les acteurs institutionnels entretiennent le plus souvent une relation controversée avec les religiosités

12. Le *gadô*, c'est celui qui regarde les affaires, c'est-à-dire le mal dont sont victimes les gens. Guérisseur et sorcier, il va réparer ou sanctionner en fonction de la demande.

singulières que sont les manifestations d'esprits de la forêt ou des bois. Ces dernières émergent dans les discours identitaires, mais restent néanmoins marginales dans le contexte public. Elles sont cantonnées dans les sphères familiales et claniques et sont ostracisées au dehors. Malgré les représentations négatives dont elles souffrent, les croyances en ces manifestations participent aux organisations sociales de ces territoires et constituent, à cet égard, un objet d'intérêt pour l'accompagnement social.

Il semble donc opportun de s'intéresser à la question des croyances propres de l'intervenant social. Doit-on en effet admettre que la croyance de l'intervenant social n'impacte pas, en soi, ses pratiques et ses méthodes d'intervention ? Seul compterait alors son rapport à la croyance des publics qu'il accompagne. L'esprit, avec son fondement sacré et irrationnel, n'autorise pas une lecture aussi tranchée. Inévitablement, le croire ou le non-croire de l'intervenant social prend sa place dans la relation. La difficulté étant de la signifier : comment l'animateur social et socioculturel peut-il en user dans sa démarche ?

#### LA VOIE INTERCULTURELLE DANS L'INTERVENTION SOCIALE

La voie interculturelle, fondues dans l'altérité, propose le cadre d'une nécessaire rencontre. L'enjeu pour l'animateur social et socioculturel est de permettre, autant que possible, un quotidien vrai et ouvert qui soit le reflet des objets qui la composent. Ainsi, pour échapper à l'enfermement institutionnel et aux doutes liés à l'éthique professionnelle, l'interculturel constitue un levier pertinent.

L'interculturel, comme le souligne Jean-Pierre Saez (2009), s'inscrit au cœur de la dynamique culturelle. La culture est un phénomène qui change constamment au gré des objets mis en contact (situations vivantes et numériques). Elle s'invente toute seule sans que nous, acteurs culturels, en ayons conscience. Et c'est, sans doute, une des raisons pour lesquelles beaucoup d'acteurs se montrent confus lorsqu'ils abordent le concept de l'interculturel. Driss Alaoui (2010) évoque un « fourre-tout » où chacun fait dépôt de ses représentations. Il ne suffit pas, mentionne-t-il, d'instaurer une interaction avec un semblable-différent pour que la situation interculturelle émerge. Elle nécessite une bonne prise de conscience du fait culturel et de sa diversité. Elle appelle également « une centration à la fois sur le rapport à soi, le rapport à l'autre et le rapport au monde... L'interculturel se situe en rupture avec un universalisme coupé de singularités et un différentialisme déconnecté d'une altérité et d'une universalité dynamiques. La prise en considération de la diversité et de l'altérité dans l'acte d'éduquer, de former, d'interagir et de dialoguer constitue l'une des visées majeures du paradigme de l'interculturel » (*ibid.*, p. 5).

L'interculturel renvoie donc à un contexte social où plusieurs codes culturels interagissent ; il est le principal rouage de la dynamique culturelle. Il s'observe dans le quotidien des groupes humains à travers, à la fois, la

diversité culturelle et l'invention culturelle (changement culturel, hybridation...). Ce qui pose problème, au final, ce sont les représentations que l'on en fait et les artifices<sup>13</sup> mis en avant.

Ainsi, l'animateur social et socioculturel, pour mettre en œuvre son approche, doit impérativement maîtriser le concept de l'interculturel. Sa formation lui donne les savoirs et outils théoriques nécessaires. Et l'une de ses visées professionnelles est de maintenir et favoriser un contexte humain où l'invention culturelle a libre cours. C'est-à-dire un environnement social et culturel où toutes les représentations du monde, autant que possible libérées de tout dogmatisme intellectuel, interagissent naturellement.

Face aux certitudes scientifiques, à la rationalisation des sociétés modernes, c'est une entreprise qui paraît illusoire. Les savoirs et les savoir-faire cumulés depuis des siècles ont engendré d'importants changements culturels, auxquels s'associent de nouvelles organisations sociales avec leurs valeurs, leurs règles et leurs normes propres. Indubitablement, la culture du savoir scientifique a pris le pas sur une vision spirituelle et empirique du monde. Ce positionnement se vérifie encore davantage dans le champ de la santé et, particulièrement, dans celui de la santé mentale. La force maléfique ou protectrice des esprits possesseurs est désormais conçue comme une croyance futile. Les pratiques étiologiques s'évanouissent au profit d'une pensée rationnelle confortée par des résultats marquants (meilleure santé des populations).

En Guyane française, bien que les théories étiologiques soient bien vivantes, elles ne jouissent pas pour autant d'une reconnaissance sociale explicite. La médiation sociale et socioculturelle doit par conséquent faire en sorte que les cultes animistes retrouvent leur place dans l'encadrement institutionnel, notamment lors d'événements magiques admis comme tels. Dans la lignée de la démarche ethnopsychiatrique et anthropologique, le professionnel s'applique, d'abord, à découvrir et comprendre l'univers animiste guyanais. Il acte ainsi le poids de l'*Obia*, un système complexe de croyances et de comportements codifiés (Papa Gé, 2013).

Une fois que l'intervenant social est imprégné de l'environnement religieux, comment agit-il ? Comment apprécier son positionnement quant à son « croire » (ou son « non-croire ») ? Nous nous référons, bien sûr, aux deux situations présentées en début de notre propos : les crises collectives d'élèves survenues à Gran-Santi et à Saint-Laurent<sup>14</sup>. L'intervenant social doit-il faire fi de sa croyance (ou sa non-croyance) au *baklou* ou, au contraire, la prendre en compte dans la relation qu'il désire initier ?

13. La démarche interculturelle qu'arbore l'animation sociale et socioculturelle s'éloigne de l'« interculturalisme » de plus en plus observé au sein des politiques sociales et culturelles. Il s'agit là d'intentions politiques illustrées, le plus souvent, par l'organisation d'événements annoncés « interculturels » très médiatisés.

14. Rappelons que les élèves des deux situations (collège Gran-Man-Difou et lycée Lumina-Sophie) ont été principalement pris en charge par des psychologues scolaires et les équipes pédagogiques.

L'interculturel, avec l'entremèlement naturel qui le fonde, nous apporte des éléments de réponse. L'accompagnement que le professionnel entreprend induit en effet une interconnexion entre son « croire » et celui du public. Ainsi, les manières de croire sont indissociables les unes des autres. Qu'elles soient implicites ou explicites, elles interagissent et impactent les relations sociales. Aussi, l'influence immanente de la religion s'est exercée et s'exerce encore sur l'action sociale (Loubat et coll., 2004).

En somme, l'approche interculturelle permet d'abaisser les cloisons religieuses pour rendre possibles les rencontres et enrichir les regards. Par exemple, lors de la période coloniale, « le christ fut facilement assimilé à un héros civilisateur et les saints à des chamans » (Métraux, 2013, p. 14). Cette perception des peuples autochtones est significative et montre que le terrain, depuis des millénaires, est propice aux échanges interreligieux. Par conséquent, la prise en compte du religieux, de surcroît dans les territoires encore fortement sacralisés, revêt pour l'animateur un grand intérêt. Pour lui l'enjeu majeur, nous l'avons souligné, est de reconnaître et de faire reconnaître les croyances de ses publics. Il s'agit d'intervenir afin que les cultes animistes soient visibles dans l'organisation sociale et familiale globale. Ainsi, les esprits de la forêt, des bois et de la ville sont l'expression de religiosités portées par des représentations culturelles qu'il est nécessaire de comprendre et d'exploiter. En permettant de la sorte la diffusion et la considération des pratiques animistes et magico-religieuses, l'animateur social et socioculturel s'inscrit dans une indispensable fonction médiatrice.

#### LA MÉDIATION SOCIALE<sup>15</sup> ET CULTURELLE POUR UN ACCOMPAGNEMENT PARTAGÉ

L'animateur social et socioculturel, fort de son approche interculturelle, aurait un avantage certain à faire lien avec la démarche ethnopsychiatrique et anthropologique. Le regard « charnel<sup>16</sup> » que partagent l'animateur, l'anthropologue et l'ethnopsychiatre leur permet de rencontrer l'autre dans sa globalité, c'est-à-dire à la fois dans son être et dans son paraître. Comme le postule l'ethnopsychiatrie, compte tenu de l'unité fondamentale du psychisme humain, il est nécessaire de donner le même statut à tous les êtres humains (Devereux, 1970). L'enjeu de l'approche interculturelle qu'entend faire valoir l'animateur social et socioculturel (l'intervenant social en général) n'est pas de dénoncer les changements culturels, mais plutôt de se pencher sur leurs impacts auprès des individus et de la société en général. En Guyane française, jeune société postcoloniale, les marques

15. Le terme « social » ici est à prendre dans sa plus large acception. Il désigne l'organisation sociale et non le médiateur chargé de régler un conflit social dans une entreprise.

16. Le regard charnel est un regard global. On regarde avec ses cinq sens (olfactif, visuel, auditif, gustatif, tactile).

provoquées par les mutations sociales et culturelles sont explicites. Baigné dans un environnement où les mythes fondateurs tiennent encore leur rang, ce territoire amazonien se maintient entre deux mondes : d'un côté une société urbanisée et rationnalisée, « société à univers unique », où préfigure le « Maître du savoir rationnel » et, de l'autre, une société « traditionnelle », « société à univers multiples », où officie le « Maître du savoir caché » (Nathan et Stengers, 1995, p. 12). Les deux situations relatives aux crises de *baklou* déjà décrites illustrent, en partie, ce cadre théorique. Elles exposent, nous le rappelons, un contexte où les interventions des acteurs restent fragmentées.

L'animateur social et socioculturel, dans son entreprise d'accompagnement des publics, peut, en premier lieu, partager trois niveaux d'analyse avec l'ethnopsychiatrie : celui de l'être, celui du sens et celui du faire (Baudet et Moro, 2004). Le premier niveau concerne la dimension ontologique, le deuxième se fixe sur le sens octroyé aux symptômes et, enfin, le troisième s'intéresse aux logiques thérapeutiques.

La médiation, avec sa fonction régulatrice, constitue un moyen privilégié pour aider les cultes animistes et magico-religieux à préserver dans l'organisation sociale et familiale guyanaise une place reconnue. L'animateur social et socioculturel, médiateur naturel, peut à ce propos être un acteur majeur. Tout démarre, nous l'avons souligné, avec son identité interculturelle, c'est-à-dire sa sensibilité à la culture de l'autre, dans la propension qu'il a à observer et à reconnaître la culture de l'autre.

La médiation n'est pas un concept inventé : elle est la valeur intrinsèque de la Nature. Elle en justifie l'ordre marqué par l'interdépendance des éléments végétaux, minéraux et animaux. Sa vocation est de rétablir le lien là où il fait défaut et de réguler les dynamiques en cours. Deux métaphores dépeignent son sens : le « passage » et le « lien social » (Dufrêne et Gellerau, 2004). L'idée du « passage » révèle l'existence de canaux fondamentaux par lesquels passent des codes naturels et culturels (Benyus, 2011 ; Rosnay, 2016). C'est leur intégration qui rend possible le lien social.

Les rites et les cultes animistes et magico-religieux, en bénéficiant d'une médiation culturelle, verront sans doute s'accroître leur reconnaissance. L'enjeu pour l'animateur est d'abord d'identifier les canaux où prend corps le sens des cultes. Ensuite, son dessein est d'amener l'ensemble des groupes culturels à les emprunter pour que la « magie » interculturelle s'opère. Leurs fonctions réparatrice et régulatrice deviendront, dès lors, plus explicites. Les crises de possession, comme celles décrites ci-dessus, révéleront leur sens. L'important dans le processus de médiation est de faire comprendre aux autres (à ceux qui ne connaissent pas) qu'elles sont, pour les groupes *busi konde sama*, des expressions de forces maléfiques qui attaquent les corps vulnérables. Ainsi, en réponse à ces agressions des mauvais esprits, des rites adaptés sont conduits. Ils ont vocation de réparer et de ramener l'équilibre au sein du groupe et ce selon trois stades : le niveau individuel, le niveau interindividuel et le niveau de la relation de

l'individu avec l'ensemble du groupe (Barthélemy, 2000, p. 185). Le chaman, grand prêtre purificateur, avec son voyage cosmique, symbolise bien cette fonction réparatrice. Entre les deux zones cosmiques (terre et ciel) il affronte les esprits malfaisants pour récupérer les âmes errantes et les remettre dans les corps possédés (Delumeau et Melchior-Bonnet, 1996). L'enjeu pour tous les acteurs initiés est de préserver l'équilibre du groupe : la destinée individuelle étant intimement liée à celle du collectif, une protection constante est exercée entre le monde visible et le monde irrationnel.

Enfin, la médiation instruite par l'animateur social et socioculturel a le mérite, avec sa dimension naturelle et permanente, de favoriser l'inter-pénétration des lieux de cultes. Les syncrétismes religieux émergés au XVII<sup>e</sup> siècle trouvent ainsi au XXI<sup>e</sup> siècle des contextes pour nourrir de nouvelles formes.

## CONCLUSION

La manière dont l'intervenant social appréhende, ou non, le fait religieux traduit l'éthique qu'on entend lui reconnaître. Parvenir à rapprocher sa croyance (ou sa non-croyance) de celle de ses publics, pour en puiser du sens et optimiser son accompagnement, s'avère une démarche primordiale. On est ici au cœur de la subjectivité et les risques de faillir ou de se méprendre sont nombreux. L'interculturel avec ses principes se présente ainsi comme une voie adaptée, dans la mesure où elle s'inscrit dans le socle de la diversité et de l'altérité.

La mission d'accompagnement social propre à l'animateur social concerne toutes les dimensions de la nature humaine. Le professionnel intervient pour que les individus et les groupes puissent occuper des rôles reconnus et épanouissants au sein des organisations sociales. Aussi, le fait religieux, dans sa symbolique et sa fonction sociale, présente un grand intérêt pour l'élaboration de ses projets d'animation. Et c'est particulièrement le cas dans les contextes postcoloniaux francophones des Amériques (Guyane, Martinique, Guadeloupe), où le sacré marque encore le quotidien. Ainsi, en investissant ce vivier sacré, l'intervenant social pourrait identifier des leviers à même de l'aider à mieux gérer les nombreuses problématiques de ces territoires singuliers.

Toutefois, la lecture des politiques sociales et de l'intervention sociale, en particulier, montre qu'on est encore loin de cette posture professionnelle. La démarche interculturelle préconisée est rarement prise en compte dans le panel des pratiques et des méthodes d'intervention. Ces dernières se maintiennent plutôt dans un cadre laïque et sont, de surcroît, impactées par la désacralisation désormais amorcée. Ce constat décline, en fait, le grand chantier qui s'ouvre concernant l'animation sociale et socioculturelle. L'empêchement, notamment, du délitement de pratiques animistes structurantes ou encore l'enracinement d'une approche interculturelle, avec la

médiation en tête de pont, en constituent les principales perspectives. L'animateur social et socioculturel n'apparaîtrait-il pas, en l'occurrence, comme l'acteur prépondérant d'un dispositif novateur préconisant l'accompagnement partagé ? C'est-à-dire d'un modèle d'intervention sociale où plusieurs acteurs mettraient en commun leurs pratiques, leurs compétences et leurs connaissances...

## BIBLIOGRAPHIE

- ALAOUI, D. 2010. « Éduquer et former à l'interculturel : un impératif sociétal », *Recherche en éducation*, 9, 5-9.
- BARTHÉLEMY, G. 2000. *Créoles-Bossales : Conflits en Haïti*, Matoury, Ibis Rouge.
- BAUDET, T. ; MORO, M.-R. 2004. « L'approche ethnopsychiatrique », *Enfances & Psy*, 12, 11-117.
- BEDZ, V. 2017. « Crise de Baclou ? », [en ligne] <https://la1ere.francetvinfo.fr/guyane/crise-baclou-au-lycee-lumina-sophie-516935.html>
- BENYUS, J. 2011. *Biomimétisme : Quand la nature inspire des innovations*, Toulouse, Plume de Carotte.
- BONNIOL, J.-L. 1992. *La couleur comme maléfice*, Paris, Albin Michel.
- CHANSON, P. 1996. « Kouraj di krè lô nou kréol », Cayenne, Atelier guyanais de théologie.
- DELUMEAU, J. ; MELCHIOR-BONNET, S. 1996. *Des religions et des hommes*, Paris, Desclée de Brouwer.
- DEVEREUX, G. 1970. *Essai sur l'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard.
- DUFRÈNE, B. ; GELLERAU, M. 2004. « La médiation culturelle, enjeux professionnels et politiques », *Hermès*, 38, 199-206.
- FANON, F. 1952. *Peau noire, masques blancs*, Paris, Le Seuil.
- GLISSANT, E. 1995. *Tout-Monde*, Paris, Gallimard.
- HURAUT, J. 1970. *Africains de Guyane*, Paris, Éditions Mouton.
- LOUBAT, J.-R. ; ROQUEFORT, D. ; BENLOULOU, G. ; ROUFF, K. ; BOUAMAMA, S. 2004. « Où en est le travail social avec la religion ? », *Lien social*, 721, 4-11.
- MÉTRAUX, A. 2013. *Écrits d'Amazonie, cosmologies, rituels, guerres et chamanisme*, Paris, CNRS Éditions.
- NATHAN, T. ; STENGERS, I. 1995. *Médecins et sorciers*, Les Empêcheurs de Penser en Rond.
- PAPA, G. 2013. *Une praxis de la délivrance, éléments de compréhension*, 8<sup>e</sup> biennale du Marronnage, Blog L'Obia, un patrimoine immatériel contemporain guyanais, jeudi 26 septembre 2013, [en ligne] <https://www.un-temoin-en-guyane.com/l-obia-un-patrimoine-immatieriel-contemporain-guyanais>
- POYRAZ, M. 2015. *Intervention sociale et animation, gestion communautaire ou éducation populaire ?*, Paris, L'Harmattan.
- PRICE, R. 1974. *Premiers temps*, Paris, Le Seuil.
- PRUDENT, L.-F. 1983. « La langue créole aux Antilles et en Guyane », *Les temps modernes*, 441, 272-289.
- ROSNAY (DE), J. 2016. *Je cherche à comprendre les codes cachés de la nature*, Paris, Les Liens qui Libèrent.
- SAEZ, J.-P. ; LABADIE, F. ; LAURET, J.-M. ; PIGNOT, L. (sous la direction de). 2009. *Le dialogue interculturel en Europe : nouvelles perspectives*, Grenoble, éditions de l'OPC.

## LE RAPPORT À L'ESPRIT : LA POSTURE DE L'INTERVENANT SOCIAL APPROCHE ANTHROPOLOGIQUE DU CONTEXTE GUYANAIS FRANCOPHONE

### RÉSUMÉ

La Guyane française est un territoire amazonien dans lequel résident des populations encore fortement ancrées dans un lien au sacré. Les organisations sociales et familiales que l'on observe au sein des différentes communautés peuplant ce département ultramarin sont nourries par des cultes animistes et magico-religieux. On en observe notamment les expressions syncrétiques dans les cultures amérindiennes, *busi kondé sama* (ou noires marronnes) et créoles. Dans une perspective anthropologique, le présent article cherche à comprendre comment le champ de l'intervention sociale compose avec cette religiosité. Dans le milieu professionnel, on observe une attitude ambivalente des acteurs. De par leur formation et leur appartenance à des institutions laïques, ils sont mus par un devoir d'objectivité, mais demeurent néanmoins fréquemment habités par les croyances propres à leur culture. Ainsi, des conflits intérieurs se font fréquemment jour : ce qui est énoncé comme étant de l'ordre de la superstition par le professionnel est appréhendé comme une réalité par la personne privée. Dans ce contexte, comment l'intervenant social se détache-t-il des attitudes ambivalentes et parvient-il à maintenir un regard distancié sans dévaloriser les mentalités des publics qu'il accompagne ? Leurs croyances sont-elles un frein ou, au contraire, un levier ? L'approche interculturelle est présentée ici comme une voie opportune, permettant à l'animateur social et socioculturel, en particulier, d'y puiser du sens quant à sa fonction de médiateur.

### MOTS-CLÉS

Animisme, intervention sociale, médiation, ambivalence, animation sociale, approche interculturelle, crise de possession.

## THE RELATIONSHIP TO THE SPIRIT: THE POSITION OF THE SOCIAL WORKER AN ANTHROPOLOGICAL APPROACH TO THE CONTEXT OF FRENCH GUIANA

### ABSTRACT

French Guiana is an Amazonian territory in which populations that are still strongly rooted in and linked to the sacred reside. The social and family structures that one observes within the various communities populating this overseas department are nurtured by animist and magico-religious cults. Its syncretic expressions can be observed in Amerindian cultures, *busi kondé sama* (or Bushinengue peoples) and creoles. From an anthropological perspective, the aim of this article is to understand how the scope of social intervention deals with this religiousness. In professional areas, workers tend to have an ambivalent attitude. In light of their training and as employees of secular institutions, they have a duty of objectivity, but nevertheless remain frequently imbued with beliefs emanating from their own culture. Thus, internal conflicts regularly appear: what is stated as superstition by the professional is understood as reality by the private individual. In this context, how does the social worker manage to avoid ambivalent attitudes and succeed in maintaining a distanced perspective without denigrating the mentalities of the individuals he/she is assisting? Are their beliefs an obstacle or, on the contrary, an advantage? The intercultural approach is presented here as an appropriate channel,

allowing the social and socio-cultural facilitator, in particular, to draw meaning from it as a mediator.

**KEYWORDS**

Animism, social intervention, mediation, ambivalence, social animation, intercultural approach, possession crisis.