

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

L'INTERVENTION SOCIALE AUPRÈS DES PERSONNES AUTOCHTONES EN
MILIEU URBAIN : CONTEXTE, PRATIQUES ET PERCEPTIONS DES
INTERVENANTS À MONTRÉAL

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN TRAVAIL SOCIAL

PAR

KATHERINE LÉVEILLÉ

FÉVRIER 2014

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Mes premiers remerciements vont à Maria Nengeh Mensah, ma directrice. Sa passion, son humour et ses commentaires toujours d'une grande intelligence m'ont inspirée et encouragée jusqu'aux tout derniers instants. À Joseph Lévy, mon codirecteur, qui a généreusement accepté de se joindre à nous dans cette aventure au tracé parfois incertain. Un merci tout particulier à Joanne Otis, à qui je dois mes premières rencontres avec l'univers autochtone et aussi les premiers élans de ce projet de recherche. Enfin, j'aimerais remercier Christianne Guay, spécialiste des questions autochtones en travail social, qui m'a encouragée dans mon projet alors que je questionnais ma légitimité en tant que chercheure non autochtone.

Je souhaite également remercier toutes les personnes qui ont participé à cette recherche. Votre générosité, votre passion et votre sensibilité ont été pour moi des inspirations de tous les instants. Vous m'avez accompagnée, fait rire et mieux connaître les situations que vivent les personnes autochtones à Montréal et je vous dis : *Tshinashkumitin! Meegwetch! Merci!*

Un merci spécial à Christine Brassard, agente de la recherche au CSSS Jeanne-Mance, qui de manière tout à fait charmante, a facilité et agrémente de son enthousiasme mes démarches auprès de l'institution.

Merci à tout le personnel de l'École de travail social de l'UQÀM, particulièrement aux personnes qui se sont succédé au poste d'agente de gestion des études : Micheline Cloutier-Turcotte, que j'ai eu le privilège de connaître lorsque j'étais étudiante au Département de sociologie de l'UQÀM, Suzanne Larouche, pour sa disponibilité et sa douceur, ainsi que Jean-François et Fédia, les oiseaux de passage à ce poste clé du département.

Merci à ma famille et à mes amis, plus particulièrement ma mère et ma sœur, mes deux plus fidèles supporters, mon père, qui nous a quittés, et qui parlait fièrement de sa fille qui étudiait en « bien-être social », la talentueuse et généreuse Éloïse, de La Mamzelle & Co., qui a conçu l'affiche du projet, la fabuleuse Mélanie Octeau, qui injecté un brin de magie à la mise en page, et Ariane, ma cousine et grande amie, ma merveilleuse correctrice, qui a couru à mes côtés jusqu'au fil d'arrivée!

Merci à Jean-François, de loin la personne la plus importante dans ce projet, qui a su accueillir mes doutes, donner du sens à ce projet, me faisant voir la montagne comme de petites collines à gravir. À la petite fille que nous attendons et qui m'a donné la force et le courage d'achever ce projet.

Merci au poète et chanteur Samian, dont les textes renouvèlent à chaque écoute et lecture mon regard sur l'histoire autochtone du Québec, les relations fragiles qui nous unissent et celles qui restent à bâtir.

TABLE DES MATIÈRES

LISTES DES ABRÉVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES	i
RÉSUMÉ	ii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
PROBLÉMATIQUE	4
1.1 Les Autochtones du Québec et du Canada.....	4
1.1.1 Les Autochtones en milieu urbain	6
1.1.2 Les problèmes sociaux	9
1.2 Le travail social et les Autochtones	10
1.2.1 Les écoles résidentielles et le <i>Sixties Scoop</i>	10
1.2.2 La colonisation : un modèle d'analyse.....	12
1.3 Le travail social autochtone	15
1.3.1 La roue médicinale comme outil d'intervention	17
1.3.2 Un modèle autochtone de pratique de travail social	20
1.4 Les tensions à l'œuvre en travail social	21
1.4.1 L'autocritique du travail social	21
1.4.2 Travail social autochtone et travail social conventionnel : des visions irréconciliables?	25
1.4.3 Le point de vue d'intervenants sociaux sur leur pratique	27
1.5 Pertinence scientifique de la recherche.....	29
1.6 Questions et objectifs de recherche.....	30
CHAPITRE II	
PERSPECTIVES THÉORIQUES	33
2.1 Introduction.....	33
2.2 Travail social, théories critiques et modernité	32
2.2.1 Fondements théoriques du travail social critique.....	32

2.3 Perspectives de la modernité.....	35
2.3.1 Le pouvoir.....	35
2.3.2 L'identité.....	36
2.3.3 Le changement social.....	38
2.4 Travail social et postmodernité.....	40
2.4.1 Réception des théories poststructuralistes en travail social.....	42
2.4.2 Apport du poststructuralisme en travail social.....	44
2.5 Conclusion.....	49
CHAPITRE III	
MÉTHODOLOGIE.....	50
3.1 Question de recherche et objectifs poursuivis.....	50
3.2 Stratégie générale de recherche : une approche constructiviste.....	51
3.2.1 Recherche qualitative.....	52
3.3. Échantillon.....	53
3.3.1 Modalités de recrutement.....	54
3.3.2 Canevas d'entrevue.....	56
3.4 Traitement et analyse des données.....	57
3.5 Biais et limites.....	58
3.6 Considérations éthiques.....	60
CHAPITRE IV	
CONTEXTES DE PRATIQUE DE L'INTERVENTION SOCIALE.....	63
4.1 Introduction.....	63
4.2 Les milieux de pratiques autochtones de Montréal.....	64
4.2.1 Le Centre d'amitié autochtone de Montréal.....	64
4.2.2 Foyer pour femmes autochtones de Montréal.....	65
4.2.3 Projets autochtones du Québec.....	66
4.2.4 Projet Ka Mamukanit.....	67
4.3 Les milieux de pratiques mixtes à Montréal.....	67
4.3.1 CACTUS Montréal.....	67
4.3.2 Le Centre des femmes de Montréal.....	68

4.3.3 Chez Doris.....	69
4.3.4 CSSS Jeanne-Mance	69
4.3.5 Dialogue	70
4.3.6 L'Autre Maison.....	71
4.4 Conclusion	71
CHAPITRE V	
PRATIQUES ET PERCEPTIONS DE L'INTERVENTION SOCIALE.....	73
5.1 Portrait des répondants.....	73
5.1.1 Tableau - Portrait des répondants.....	75
5.2 Pratiques d'intervention sociale	76
5.2.1 Travail de rue et <i>outreach</i>	76
5.2.2 Accompagnement et écoute	78
5.2.3 Réduction des méfaits	80
5.2.4 Pratiques d'intervention sociale autochtones	82
5.2.5 Éclatement des pratiques.....	92
5.3 Trajectoire et regards réflexifs des intervenants sur leur pratique	97
5.3.1 Intérêt et sensibilité aux questions autochtones	97
5.3.2 Appartenance communautaire et familiale.....	99
5.3.5 Perception du pouvoir, de l'identité et du changement social	106
CHAPITRE VI	
DISCUSSION	117
6.1 Le travail social auprès des autochtones en milieu urbain : de nouveaux enjeux... 117	117
6.2 L'intervention sociale auprès des Autochtones : la coexistence des pratiques... 118	118
6.3 Une pratique contextuelle	122
6.4 Perspectives modernes, postmodernes et autochtones	124
6.4.1 Perceptions du pouvoir.....	124
6.4.2 Perceptions de l'identité.....	126
6.4.3 Perceptions du changement social	128

6.5 Conclusion	129
CONCLUSION	130
FORMULAIRE DE CONSENTEMENT À L'ENTREVUE INDIVIDUELLE	134
APPENDICE B	
SCHÉMA D'ENTREVUE INDIVIDUELLE	137
APPENDICE C	
AFFICHE DE RECRUTEMENT	141
BIBLIOGRAPHIE	142

LISTES DES ABRÉVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES

ACDDESS	Association canadienne des doyens et directeurs d'écoles de service social
ACFTS	Association canadienne pour la formation en travail social
ACTS	Association canadienne des travailleuses et travailleurs sociaux
APNQL	Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador
CCNSA	Centre de collaboration nationale de la santé autochtone
CRPA	Commission royale sur les peuples autochtones
FAQ	Femmes autochtones du Québec
INSPQ	Institut national de santé publique du Québec
ISWEN	Indigenous Social Work Education Network
RUFUTSQ	Regroupement des unités de formation universitaire en travail social du Québec
OTSTCFQ	Ordre des travailleurs sociaux et des thérapeutes conjugaux et familiaux du Québec
TS	Travailleuse, travailleur social

RÉSUMÉ

Cette recherche qualitative s'intéresse à l'intervention sociale auprès des personnes autochtones en milieu urbain, plus spécifiquement aux pratiques d'intervention et à la perception qu'ont les intervenants sociaux de ces dernières. Elle s'inscrit dans une volonté de comprendre ce qu'est le travail social autochtone, comment il se pratique et comment il s'insère dans le contexte urbain de l'intervention. Elle se veut aussi une réflexion sur la question des modèles de pratique dits conventionnels et les modèles dits autochtones, présentés dans la littérature comme étant en opposition. Les perspectives théoriques sur lesquelles s'appuie cette recherche empruntent aux travaux de Karen Healy, plus particulièrement à l'articulation théorique qu'elle propose des théories de la modernité et de la postmodernité dans le travail social. Nous présentons d'abord deux grandes perspectives du travail social telles qu'elles les a décrites, soit le travail social critique et le travail social poststructuraliste, détaillerons ensuite leur vision respective du pouvoir, de l'identité et du changement social et, enfin, proposons des liens avec le travail social autochtone. Ces articulations théoriques servent de point d'ancrage à l'analyse des données puisqu'elles permettent de traduire la perception qu'ont les intervenants de leur pratique, notamment à travers ces trois concepts. La cueillette des données a été réalisée à partir d'entrevues qualitatives auprès de dix intervenants sociaux qui travaillent avec des personnes autochtones à Montréal. Les résultats de cette recherche démontrent une coexistence des pratiques d'intervention conventionnelles et autochtones plutôt qu'une opposition. L'intervention sociale auprès des personnes autochtones à Montréal se traduit dans des pratiques que les intervenants bricolent, des modalités hybrides qui émergent d'une volonté des intervenants de répondre le mieux possible aux besoins spécifiques des Autochtones en s'adaptant à des demandes variées. Des recommandations formulées par les intervenants destinées à améliorer les pratiques d'intervention sociale auprès des Autochtones à Montréal complètent cette analyse.

Mots clé : Autochtones, travail social, intervention sociale, pratiques, milieu urbain, Montréal

INTRODUCTION

Les Autochtones du Québec et du Canada vivent une période historique de grande effervescence sur le plan de leur affirmation politique, sociale et culturelle. Dans la dernière année, le mouvement de contestation autochtone *Idle No More* a rappelé à l'ensemble du pays les inégalités sociales que vivent les peuples des Premières Nations et leur détermination à renverser cette situation. Ces écarts socioéconomiques entre les populations autochtones et non autochtones, soulignés par la Commission royale sur les peuples autochtones (1996), trouvent aujourd'hui leur prolongement dans l'espace urbain (Cloutier et Lévesque, 2011), avec l'augmentation de la présence autochtone dans les villes.

Ces disparités s'accompagnent de la présence de problèmes sociaux qui mettent en relation les Autochtones en milieu urbain et les services sociaux et communautaires, une situation qui interpelle directement le travail social. Or, dans le champ de cette discipline, la littérature scientifique sur les questions autochtones nous apprend que les relations entre cette profession et les Autochtones n'ont pas toujours été respectueuses des savoirs et des pratiques autochtones, faisant ainsi état des tensions entre les travailleurs sociaux et les personnes autochtones. Il y aurait ainsi deux manières d'intervenir, l'une autochtone, mettant de l'avant des pratiques dites culturellement adaptées, l'autre conventionnelle, privilégiant des pratiques plus individuelles, dites occidentales. Healy (2000; 2005) fait état des théories de la modernité et de la postmodernité et les grandes approches qu'elle leur associe, le travail social critique et le travail social critique poststructuraliste, qui servent à mieux préciser l'originalité des modèles autochtones dans ce domaine.

Dans cette perspective, nous nous sommes intéressée à la question des tensions entre le travail social autochtone et conventionnel, en particulier celles que l'on retrouve dans les pratiques d'intervention sociale¹ auprès des Autochtones à Montréal. Quels sont les milieux d'intervention autochtones à Montréal? Comment les oppositions relevées dans la littérature sur le travail social autochtone se traduisent-elles dans la pratique des intervenants sociaux en milieu urbain? Qui sont les intervenants qui travaillent auprès des Autochtones à Montréal? Comment gèrent-ils ces tensions? Quelles sont leurs perceptions des pratiques d'intervention sociale? Qu'ont-ils à nous apprendre sur l'intervention sociale en contexte urbain auprès des Autochtones?

Pour répondre à ces questions, nous avons fait le choix d'une recherche qualitative de terrain effectuée auprès de dix intervenants. Elle vise à explorer les perceptions des intervenants sur les pratiques d'intervention sociale auprès des Autochtones et les décrire, documenter les milieux de pratiques montréalais, dégager la manière dont se traduisent les tensions relatées par la littérature sur le travail social autochtone dans les pratiques et les analyser comme une activité construite. Nous montrerons qu'elles renvoient à la coexistence de différentes pratiques plutôt qu'à leur opposition. Nous postulons en ce sens que les intervenants bricolent une pratique hybride, empruntant autant à des pratiques d'intervention dites conventionnelles qu'à des pratiques d'intervention autochtones, et que ces pratiques sont construites et contextuelles.

¹ Dans ce mémoire, nous avons choisi de recourir à l'expression « pratiques d'intervention sociale » pour désigner l'ensemble des pratiques professionnelles qui s'exercent dans le champ du social. Comme les personnes rencontrées sont issues de contextes de pratique extrêmement variés, nous avons jugé l'expression « pratiques d'intervention sociale » plus inclusive et plus à l'image de la réalité de l'intervention montréalaise francophone en comparaison avec l'expression « pratiques de travail social ».

Notre mémoire comprend six chapitres. Le premier a pour objectif de décrire la situation des Autochtones du Québec et du Canada, pour ensuite tourner notre regard vers les Autochtones en milieu urbain, une problématique encore peu explorée. Nous nous intéressons ensuite à l'histoire du travail social auprès des Autochtones pour comprendre la généalogie des tensions. Nous proposons également quelques exemples de modèles de pratiques autochtones qui illustrent comment le travail social autochtone se distingue du travail social conventionnel, et comment ils constituent des modèles de rechange à ceux proposés par le travail social conventionnel. Le deuxième chapitre rend compte des perspectives théoriques sur lesquelles s'appuie ce mémoire. Le troisième chapitre présente notre démarche méthodologique de recherche. Le quatrième est consacré à la présentation des milieux de pratique montréalais auprès des Autochtones, tandis que le cinquième chapitre a pour objet la présentation des données découlant de l'analyse des entrevues auprès des intervenants. Le sixième chapitre discute de ces données en tenant compte des éclairages théoriques privilégiés. La conclusion soulève l'apport de cette réflexion quant au travail social auprès des Autochtones en milieu urbain.

CHAPITRE I

PROBLÉMATIQUE

Dans ce chapitre nous nous intéressons aux tensions théoriques qui divisent le travail social dit « conventionnel » et le travail social autochtone. Nous ferons également état de nouvelles perspectives sur la problématique du travail social auprès des Autochtones qui suggèrent que le travail social est entré dans une période d'autocritique et d'ouverture à la valorisation des savoirs autochtones. À la fin ce chapitre, la pertinence scientifique de cette recherche, les questions et objectifs de recherche sont présentés.

1.1 Les Autochtones du Québec et du Canada

Depuis près de deux décennies, la population autochtone² augmente de manière constante au pays, tendance que confirment les nouvelles données de l'Enquête nationale auprès des ménages de 2011³ dans laquelle 1 400 685 personnes se sont identifiées comme membres des Premières Nations, Métis ou Inuits, ce qui correspond à 4,3 % de l'ensemble de la population du pays, comparativement à 3,8 %

² Lorsque nous employons le concept « Autochtone », nous faisons référence à l'ensemble des peuples autochtones connus au Québec, c'est-à-dire les Premières Nations, les Inuits et les Métis.

³ Le gouvernement fédéral a apporté plusieurs changements au recensement de 2011. Le questionnaire court demeure obligatoire, mais le questionnaire détaillé, qui a été remplacé par l'Enquête nationale auprès des ménages (ENM), est désormais volontaire. Pour une analyse de ces changements, voir l'avis de l'Institut de la statistique du Québec (2002).

lors du recensement de 2006, 3,3 % en 2001 et, enfin, 2,8 % en 1996. La population autochtone augmente aussi plus rapidement que la population non autochtone. Entre 2006 et 2011, elle s'est accrue de 232 385 personnes, soit 20,1 %, tandis que la croissance de la population non autochtone a été de 5,2 % (Statistique Canada, 2011). Plus de 600 Premières Nations ou bandes indiennes peuplent le pays et parlent plus de 60 langues. Cette diversité culturelle se reflète au Québec avec la présence de 11 nations autochtones : les Kanien'kéha (Mohawks), les Innus (Montagnais), les Eeyouch (Cris), les Inuits, les Anishnabeg (Algonquins), les Atikamekw, les Mi'gmaq (Micmacs), les Wendat (Hurons-Wendat), les Waban-Aki (Abénaquis), les Naskapis et les Wulustuk (Malécites)⁴.

Jusqu'à la seconde moitié du 20^e siècle, les Autochtones vivaient encore en majorité sur leurs territoires traditionnels. Depuis les années 1950 à nos jours, cette tendance s'est renversée et plus de la moitié des Autochtones vivent aujourd'hui en milieu urbain (CCNSA, 2012). Dans la littérature portant sur les questions de l'urbanité et des Autochtones, on utilise les distinctions conceptuelles « milieu rural » et « milieu urbain » ou « vivre dans une réserve » et « vivre hors réserve » pour différencier ces espaces. Il n'est cependant pas tout à fait juste d'amalgamer « vivre dans une réserve » au milieu rural et « vivre hors réserve » au milieu urbain (CCNSA, 2012), car on peut aussi bien résider dans une réserve située en milieu urbain⁵. Nous

⁴ Les nations sont présentées d'abord dans leur langue respective, ensuite en français, de la nation la plus peuplée à la moins peuplée.

⁵ C'est le cas des Mohawks de Kanawaghe et de Kanesatake de la grande région de Montréal et, du côté de Québec, des Hurons-Wendat de Wendake. L'exemple des nations criées, inuites et naskapiées du Québec nous invite également à nous interroger sur cette distinction basée sur le critère de la réserve. Signataires de la Convention de la Baie-James (1975) et de la Convention du Nord-Est québécois (1978), ces nations ont obtenu le droit d'établir des gouvernements locaux et régionaux, se soustrayant ainsi à la Loi sur les Indiens et, du coup, au cadre légal institué par le statut de réserve. La distinction entre « vivre dans une réserve » et « vivre hors réserve » pose ainsi problème lorsqu'elle est confrontée à la réalité.

avons donc retenu l'expression milieu urbain pour parler de cet espace choisi par de plus en plus d'Autochtones pour vivre, étudier et travailler (New House et Peters, 2003 dans Kermoal et Lévesque, 2011).

1.1.1 Les Autochtones en milieu urbain

La présence des Autochtones en milieu urbain a connu une croissance spectaculaire dans les 30 dernières années (Guimond, 2004). En effet, parmi les personnes qui se sont identifiées comme Autochtones lors du recensement de 2006, 54 % vivaient dans des centres urbains, en comparaison à 81 % de la population non autochtone (CCNSA, 2012)⁶. Au Québec, entre 2001 et 2006, cette population urbaine autochtone s'est accrue en moyenne de 70 %. Elle représente aujourd'hui plus de 60 % de la population totale sur le territoire québécois (Cloutier et Lévesque, 2011). Plus d'une cinquantaine de villes du Québec comptent une population autochtone assez nombreuse, surtout Montréal, Québec, Trois-Rivières, Gatineau, Baie-Comeau, Saguenay et Val d'Or. Dans la grande région de Montréal, la population autochtone s'est accrue de 44 % entre 2001 et 2006 comparativement à la population totale de la ville qui a augmenté de 2,3 % seulement. À Montréal, en 2006, les Autochtones constituaient 0,5 % de la population totale (Ville de Montréal, 2010), un pourcentage plus faible que celui que l'on retrouve dans d'autres villes canadiennes telles que Winnipeg, Edmonton et Vancouver, où les Autochtones représentaient respectivement 10 %, 5 % et 2 % de la population. (Kermoal et Lévesque, 2010).

⁶ Les données du recensement de 2011 sur l'urbanisation de la population autochtone au Canada et au Québec ne sont pas encore disponibles de même que leur comparaison avec le recensement précédent (12 juin 2013).

En relation avec ces changements démographiques, les questions relatives à l'urbanisation autochtone ont fait l'objet de nombreuses recherches dans la dernière décennie, contribuant à un renouveau quant à la manière d'aborder la présence autochtone en milieu urbain. On peut citer en exemple des recherches qui se sont intéressées à la composante historique de la présence autochtone dans les villes canadiennes et québécoises (Kermeol et Lévesque, 2010), aux phénomènes démographiques liés à l'urbanisation (Guimond, 2004; Norris et Clathworthym 2004), aux modèles de peuplement des villes (Maxim, Kean et White, 2004), aux langues autochtones en milieu urbain, à la marginalisation des femmes autochtones à Montréal (Jaccoud et Brassard, 2004) ou encore aux institutions et aux modèles de gouvernance autochtones dans les villes (Newhouse, 2004). Un enjeu commun à ces orientations de recherche : la question de l'urbanisation.

Ce concept d'urbanisation est toutefois de plus en plus contesté. Peters (2004) questionne l'utilisation de ce concept pour décrire le mouvement des communautés vers les milieux urbains. Ce concept décrit, selon lui, une expérience associée aux migrants non autochtones et il ne tient pas compte, paradoxalement, de la composante historique de la colonisation et de la déterritorialisation qui les a éloignés des centres urbains, autrefois leurs territoires traditionnels (CCNSA, 2012). En réponse à ce repositionnement de la recherche, des auteurs ont proposé le concept de mobilité, qui traduirait mieux, selon eux, les mouvements et les déplacements des personnes autochtones (Lévesque, 2003), plus complexes qu'ils ne paraissent. Ils ne sont pas nécessairement définitifs : les Autochtones quittent autant les villes pour rejoindre des réserves ou des communautés que l'inverse. Ainsi, il serait plus juste de parler « [d'] une circulation entre les réserves et les régions rurales d'une part et le milieu urbain d'autre part » (Graham et Peters, 2002 dans CCNSA, 2012, p. 8). Enfin, alors que ces déplacements ont longtemps été décrits comme des expériences négatives, une manifestation symptomatique d'un processus d'acculturation, d'assimilation et d'occidentalisation, l'urbanisation étant associée à la culture dominante, des auteurs

comme Cloutier et Lévesque (2011) proposent de leur côté une lecture opposée, celle d'en finir avec le paradigme de la rupture, affirmant qu' : « [Il] est de plus en plus juste d'affirmer que la ville devient un lieu propice à l'expression d'une nouvelle forme de citoyenneté chez les Premiers Peuples » (p. 7), la ville devenant un espace non plus de rupture, de défaite et de perte identitaire, mais de création de nouveaux liens, de réussite personnelle et de revendications identitaires (Lévesque, 2004).

Dans un autre registre, des recherches se sont penchées sur les répercussions de l'augmentation de la population autochtone en milieu urbain sur les services de santé (CCNSA, 2012; Diotte et Martin, 2011). On y souligne, par exemple, le manque de services de santé adéquats sur le plan culturel, c'est-à-dire qui intègrent les pratiques et les croyances médicales autochtones et qui respectent la manière dont les Autochtones définissent la santé et les maladies, c'est-à-dire en termes de « balancement, d'harmonie, de vision holistique et de spiritualité » (Diotte et Martin, 2011, p. 17). L'incidence d'une communauté urbaine autochtone grandissante sur les services sociaux en milieu urbain est moins documentée. Pourtant, si des Autochtones font le choix de la ville pour des motifs « positifs » comme la recherche d'emploi et d'opportunités, la volonté de poursuivre des études, l'accès à un logement (Diotte et Martin, 2011; CRPA, 1996; Lévesque *et al.*, 2001), d'autres le font parfois en raison d'une situation difficile dans leur communauté, comme la violence familiale (Ishketeu, 2008; Lévesque *et al.*, 2001), sans nécessairement trouver une solution adéquate à ces problèmes une fois en ville. À cet égard, la Commission royale d'enquête sur les peuples autochtones (1996) affirmait déjà que :

La ville n'est pas toujours la terre promise qu'espèrent les Autochtones. Ceux-ci sont nettement désavantagés par rapport à leurs voisins non autochtones. En règle générale, ils sont moins instruits, leurs chances d'obtenir un emploi sont moindres et ils sont plus susceptibles d'être pauvres (CRPA, 1996).

Cloutier et Lévesque (2011) sont d'accord avec ces constatations, considérant que les problèmes sociaux vécus par les membres des Premières Nations illustrent la

persistance des inégalités entre les Autochtones et les Non-Autochtones au Canada, inégalités qui trouvent leur prolongement dans l'espace urbain.

1.1.2 Les problèmes sociaux

Qu'elles vivent sur leurs territoires ou dans les villes, les personnes et les communautés autochtones du Québec et du Canada sont surreprésentées sur le plan des problèmes sociaux et de la demande de services de santé et de services sociaux, et sous-représentées dans la prestation de ces services comparativement à la population non autochtone (Vedan, 2009; Healy, 2005). On peut penser aux problèmes endémiques d'obésité et de suicide, de décrochage scolaire, de violence et d'abus sexuels, de consommation de drogues, d'alcool et autres dépendances, au manque et à la mauvaise qualité des logements dans les communautés. (APNQL, 2010). Les femmes de ces groupes sont aussi plus exposées que tout autre groupe au Canada à la violence familiale (FAQ, 2008). Le placement des enfants dans des familles d'accueil peut être jusqu'à six fois plus élevé chez les Autochtones que chez les non-Autochtones (CRPA, 1996). Blackstock et *al.* (1994) estiment qu'environ 40 % des enfants placés en familles d'accueil sont autochtones alors qu'ils ne constituent qu'environ 5 % de tous les enfants au Canada (Guay et Grammond, 2011). Enfin, en lien plus spécifiquement avec le contexte urbain, les personnes autochtones sont trois fois plus nombreuses parmi la population itinérante au Canada que les non-Autochtones (RCAA, 2008).

Dans le contexte montréalais, des organismes et des ressources autochtones et non autochtones interviennent auprès des personnes autochtones pour réduire ces disparités, mais les milieux de pratique, les services et les modes d'intervention sociale sont encore peu étudiés du point de vue des théories du travail social.

1.2 Le travail social et les Autochtones

Dans cette section, nous dresserons un portrait de l'évolution du travail social à l'égard des Autochtones pour mieux en saisir les pratiques contemporaines. Nous présenterons d'abord un aperçu des moments charnières qui ont marqué les rapports entre le travail social et les peuples autochtones tels que la période des écoles résidentielles et le *Sixties Scoop*. Nous rapporterons ensuite les critiques qui ont été adressées au travail social auprès de cette population ; ces critiques s'appuient sur le modèle d'analyse de la colonisation.

1.2.1 Les écoles résidentielles et le *Sixties Scoop*

L'établissement des écoles résidentielles, appelées aussi pensionnats autochtones, constitue un moment clé dans l'histoire des peuples autochtones du Québec et du Canada. Mis en place en 1892 suite à une action concertée entre le gouvernement du Canada et les Églises catholique, anglicane, méthodiste et presbytérienne, les pensionnats avaient pour objectif de scolariser, de resocialiser et d'assimiler les Autochtones à la culture dominante canadienne (Guay, 2010), en les privant de leur langue, de leur culture et de leurs liens familiaux (McKenzie et Morissette, 2002). Le programme des pensionnats a constitué ainsi « la pierre angulaire de la stratégie d'assimilation [qui] a été, de loin, l'initiative la plus ambitieuse, mais aussi la plus tragique de l'histoire des relations entre les peuples autochtones et la société canadienne » (Guay, 2010, p. 15). En 1931, on comptait 80 établissements dans sept des provinces canadiennes et dans les territoires, la plupart étant concentrés dans les Prairies, un pic dans l'évolution des pensionnats autochtones (Fleras and Elliott, 1999 in McKenzie et Morissette, 2002). On estime qu'entre 100 000 et 125 000 enfants seraient passés par ce système, soit environ un enfant autochtone sur six (McKenzie et Morissette, 2002).

C'est avec les écoles résidentielles que le travail social s'est trouvé directement impliqué dans cette tragédie puisque les Affaires indiennes confiaient le transfert des enfants autochtones de leurs communautés aux pensionnats à des travailleuses sociales (Sinclair, 2009). La plupart des écoles résidentielles ont été fermées dans les années 1980, la dernière en 1996 (McKenzie et Morissette, 2002), sans cependant soigner les blessures qu'elles avaient engendrées, laissant des traumatismes intergénérationnels⁷ dont on trouve encore des échos aujourd'hui, comme en témoignent les travaux de la Commission de vérité et réconciliation du Canada⁸.

À la fin des années 1960, alors que les pensionnats ferment progressivement à l'échelle du pays, les autorités provinciales de la protection de la jeunesse sont mandatées pour assurer la protection des jeunes Autochtones. Malgré la fin de ce programme, l'assimilation des Autochtones se poursuit par d'autres moyens, notamment par l'adoption massive d'enfants autochtones par des non-Autochtones, un projet qui a reçu le nom de *Sixties Scoop* et dans lequel les travailleuses sociales ont joué un rôle de premier plan dans le placement des enfants à l'extérieur de leurs communautés d'origine (*Encyclopedia of Social Work*, 2005). Le mot « Scoop », qu'on pourrait traduire par rafle, réfère au fait que les enfants étaient souvent arrachés à leur famille et à leur communauté sans le consentement de ces dernières (Sinclair, 2009) et les « Sixties » renvoient à la décennie où l'on constate une augmentation marquée du nombre d'adoptions d'enfants autochtones. Comme le rapporte Sinclair

⁷ Ces traumatismes sont désignés comme des « traumatismes intergénérationnels résiduels ou [des] problèmes demeurant à l'âge adulte à la suite d'expériences traumatisantes vécues au pensionnat ou dans une famille d'accueil ou d'adoption, d'une agression sexuelle ou de violence physique ou psychologique survenue durant l'enfance, la négligence, l'oppression systématique ainsi que les problèmes liés à l'identité [...] » (Stephenson *et al.*, p. 207).

⁸ Site officiel de la Commission :
<http://www.trc.ca/websites/trcinstitution/index.php?p=15>

(2009), cette stratégie a eu une lourde conséquence : « [...] adoption as the mechanism to address child welfare issues had resulted in obvious increases in Aboriginal child apprehensions in the decade of the 1960s » (p. 91).

Ces événements historiques ont eu une incidence négative sur la perception qu'ont les Autochtones des travailleuses sociales, perçues comme des voleuses d'enfants (Guay, 2010). Sinclair (2009) confirme cette méfiance et note que « Social Work has negative connotations to many Indigenous people and is often synonymous with the theft of children, the destruction of families, and the deliberate oppression of Aboriginal communities » (p. 21). Avec l'utilisation de la colonisation qui va s'imposer comme modèle d'analyse critique du travail social conventionnel, les pensionnats autochtones et le *Sixties Scoop* vont devenir des repères historiques pour situer les moments colonisateurs du travail social.

1.2.2 La colonisation : un modèle d'analyse

Le colonialisme et la colonisation sont deux concepts qui renvoient à des processus différents. Le colonialisme référerait à un événement qui, comme le suggère la définition proposée par Yellow Bird (1999), définit des rapports de domination et de subordination entre les groupes impliqués :

Colonialism refers to the event of an alien people invading the territory inhabited by people of a different race and culture, to establish political, social, spiritual, intellectual and economic domination over that territory and people. It includes territorial and resource appropriation by the colonizer and loss of sovereignty by the colonized (in Gray et Coates, 2008, p. 282).

La colonisation est moins liée à un événement historique précis qu'à un processus dont les répercussions se manifestent dans le temps. Ce concept est souvent privilégié dans les travaux sur les questions autochtones en travail social car il permet de mettre en évidence le caractère inachevé du projet colonial. Smith (2000) propose de

considérer la colonisation comme un processus toujours contemporain, mais dont les modes opératoires, s'ils sont moins visibles, n'en seraient pas moins présents : « What has happened is that processes of colonization have been reformed in different and more subtle ways. Many of these new formations are insidious, and many of them have yet to be fully exposed » (dans Hart, 2009, p. 29). Nous avons fait le choix d'utiliser la notion de colonisation pour tenter de rendre compte le plus fidèlement possible des analyses sur les questions autochtones qui insistent sur le caractère contemporain de certaines de ses manifestations, comme par exemple les conditions de vie et les problèmes sociaux vécus par les personnes et les communautés autochtones.

La colonisation se présente comme un modèle d'analyse critique du travail social conventionnel. Plusieurs auteurs ont proposé des liens entre cette profession et la colonisation. De manière générale, Baskin (2009) parle du travail social comme « un outil de la colonisation » tandis que Gray et Coates (2008) l'envisagent comme un agent de la colonisation et de la destruction de la culture. Plus spécifiquement, Hart (2001) illustre cette association en expliquant que le « Conventional social work is often seen as part of the colonization of aboriginal peoples, as in the past it took the form of authoritarian control and regulation by external agents who had little understanding or appreciation of aboriginal cultures » (p. 255). Dans la même perspective, Renaud (2002) affirme que « les services sociaux étaient, jusqu'à récemment, fournis aux Autochtones de façon paternaliste et avec une certaine indifférence sur le plan culturel. L'assimilation des Premières Nations à la culture dominante constituait un des objectifs majeurs de la profession » (p. 144).

À la lumière du rôle joué par le travail social à l'époque des pensionnats autochtones et du *Sixties Scoop*, Blackstock (2009) explique comment ces événements historiques sont liés au processus de colonisation :

[...] social work has had a role in the colonial process towards Indigenous peoples in Canada by perpetuating harm through the placement of aboriginal children in residential schools past and present child welfare intervention and other activities that impose mainstream laws, values and practices that maintain the status quo (in Reid, 2009, p. 202).

Le *Sixties Scoop* constituerait ainsi un prolongement du projet colonial en ce qu'il a perpétué les visées assimilationnistes des pensionnats autochtones. À cet égard, Hart (2001) souligne que les travailleuses sociales n'ont pas pris le temps de comprendre les valeurs et les pratiques dans les communautés autochtones et qu'elles n'ont fait que refléter leur propre vision du monde, « following their own white, middle-class values and childrearing practices » (p. 233). Ce faisant, la profession a contribué à dévaluer les pratiques traditionnelles autochtones à l'endroit des soins aux enfants et a participé, dans une mesure certaine, à la relation coloniale.

1.2.2.1 La Loi sur les Indiens

Au Canada, ce qu'il est convenu aujourd'hui de nommer le projet colonial d'assimilation des peuples autochtones a trouvé son point culminant dans la *Loi sur les Indiens* (1876). Leroux (2011), retraçant l'histoire des relations entre les peuples autochtones du Canada et les Européens colonisateurs, d'abord Français, puis Anglais, propose de considérer les premiers actes adoptés par le Parlement du Canada-Uni, tels que l'encouragement à la sédentarisation et l'agriculture (1851) et la répartition de terres créant les premières réserves modernes (1853), comme le début de la mise en oeuvre d'une politique d'assimilation des peuples autochtones dont les répercussions se font encore sentir aujourd'hui : « Les visées d'assimilation se traduisent en bonne partie par des lois successives prenant peu à peu contrôle de tous les aspects de la vie des Autochtones » (Leroux, 2011, p. 8). Certains des détracteurs de cette loi la perçoivent tantôt comme l'ultime outil colonial (APNQL, 2006), tantôt comme une politique fédérale d'assimilation persistante (FAQ, 2008). Par exemple,

pour Femmes autochtones du Québec (2008), les inégalités engendrées par la *Loi sur les Indiens* sont inextricablement liées aux problèmes sociaux vécus par les femmes, les familles et les communautés autochtones, les problèmes sociaux étant plus largement liés à l'histoire coloniale, aux inégalités qu'elle produit, à ses effets passés et présents.

1.3 Le travail social autochtone

Les années 1990 ont été marquées par l'émergence d'une littérature portant sur les approches et les pratiques d'entraide autochtones et par leur intégration et leur comparaison avec les approches et les pratiques d'un travail social dit « conventionnel »⁹ (Guay, 2010). Le travail social conventionnel est considéré comme mal adapté aux réalités autochtones car il s'appuie sur des pratiques individuelles et ignore la dimension spirituelle (Baskin, 2009). De plus, il participe à la marginalisation de la vision du monde autochtone car ses théories et ses pratiques sont basées sur des traditions judéo-chrétiennes (Vedan, 2009). Hart (2003) aborde le travail social conventionnel comme une institution d'origine européenne qui reflète une vision du monde occidentale et des pratiques qui se font au détriment des pratiques d'entraide autochtones. Cette vision est partagée par Loiselle (2011) qui, prenant pour exemple la roue médicinale, affirme que cette dernière a été « mise à l'écart par la société dominante et les professions de relations d'aide au sein de celle-

⁹ Dans la littérature anglophone, *mainstream social work* et *western social work* sont des expressions associées à cette conception d'un travail social dit « conventionnel ». Du côté de la littérature francophone, en plus de l'expression « travail social conventionnel », on rencontre aussi celle d'« approches typiques du travail social traditionnel » (Renaud, 2002). Nous retiendrons celle du « travail social conventionnel » et l'utiliserons lorsque le travail social est mis en opposition avec une autre forme de travail social, comme le travail social critique, poststructuraliste et autochtone.

ci ». Enfin, McKenzie et Morissette (2002) sont aussi d'avis que, bien que les pratiques et les concepts autochtones soient mieux acceptés en travail social, ils demeurent toutefois « [...] marginalized or viewed as secondary to the strategies and techniques emerging from the dominant paradigm » (2002, p. 262).

Les approches du travail social autochtone ont en commun la volonté de réexaminer les savoirs, les pratiques et les valeurs traditionnelles autochtones et de les appliquer aux problèmes sociaux contemporains (Hart, 2001). À cet égard, le travail social autochtone propose différentes manières de combiner les pratiques traditionnelles d'entraide aux approches du travail social. Par exemple, il peut s'agir d'intégrer dans ses interventions des cérémonies, comme celle du tambour (Entrevue avec Richard Kistabish, NPS, 2011) ou des rituels, comme celui de la purification¹⁰ ou des cercles de parole, de partage, de guérison, etc. (McKenzie et Morissette, 2002). Cela pourrait également inclure l'usage du récit [*storytelling*] à titre de méthode d'intervention, de même que de recourir à l'humour (Hart, 2001).

Le travail social autochtone propose différentes modélisations des enseignements traditionnels qui répondent aux réalités autochtones, tant sur le plan de l'histoire, des valeurs que des systèmes d'entraide traditionnels. Nous proposons deux illustrations de ces modèles : la roue médicinale et le « modèle autochtone de pratique de travail social » (*Aboriginal model of social work practice*) de McKenzie et Morissette (2002).

¹⁰ Des plantes tels le foin d'odeur, la sauge ou encore le cèdre peuvent être brûlés lors de rituels de purification tandis que le tabac peut servir d'offrande durant la prière (Nabigon et Mawhiney, 1996).

1.3.1 La roue médicinale comme outil d'intervention

La roue médicinale est une représentation du monde tel que le perçoivent les peuples autochtones. Elle reflète les enseignements, les valeurs et les savoirs que les individus acquièrent au fur et à mesure qu'ils la parcourent (Guay, 2010). La roue symbolise aussi l'équilibre, le déséquilibre se produisant lorsqu'une partie n'est pas en harmonie avec les autres parties qui la composent¹¹(Hart, 2001). Elle intègre la composante spirituelle et rend compte de l'interdépendance entre les mondes physique et spirituel puisqu'elle réunit les composantes physique, mentale, émotionnelle et spirituelle des personnes et des communautés (Longclaws, 2005; Renaud, 2002). La roue médicinale est désignée par plusieurs auteurs comme un modèle holistique (Verniest, 2006; Nabigon et Mawhiney, 1996),

La roue médicinale n'a pas de version définitive. Ses composantes et enseignements peuvent varier d'une nation à une autre. Pour notre présentation, nous appuyons sur la description qu'en a fait Gilles Renault (2002) dans *L'approche amérindienne : la roue médicinale*. Cette description provient d'une femme anishnabe (ojibwa) de la réserve Sagamok First Nation, dans le nord de l'Ontario. Cette roue est composée d'une structure de base circulaire divisée en quatre parties égales formées par deux lignes perpendiculaires qui se croisent en son centre¹². Cette division reflète la vision du monde des peuples autochtones qui suggère que le monde

¹¹ Ce déséquilibre peut être considéré comme la source d'une maladie ou de problèmes (Hart, 2001). Nabigon et Mawhiney (1996) suggèrent que là où il y a de l'alcool, de la violence, de l'abus ou du dysfonctionnement, il y a déséquilibre (*imbalance*), c'est-à-dire que le côté sombre de la roue domine le côté lumineux et l'harmonie est brisée (Nabigon and Mawhiney, 1996).

¹² La structure de base de la roue médicinale est généralement un cercle, mais, les composantes et la structure de la roue peuvent varier selon les enseignements qui y sont intégrés. Par exemple, une roue médicinale pourrait être formée de cinq cercles concentriques (Hart, 2001).

comprend quatre sections, un symbole numérique puissant chez les peuples autochtones (Renaud, 2002).

La roue médicinale à laquelle se réfère Renault (2002) est faite de bois recouvert de tissus de quatre couleurs : le blanc, le jaune, le rouge et le noir, couleurs qui réfèrent aux quatre races de la Terre qui, rassemblées à l'intérieur du même cercle, représentent l'appartenance à une grande famille (Renaud, 2002). Ces quatre couleurs symbolisent aussi les quatre saisons, les quatre points cardinaux et les quatre dimensions de la nature humaine. Le blanc représente l'hiver, le nord et l'esprit; le jaune, le printemps, l'est et la raison; le rouge, l'été, le sud et le corps; le noir représente l'automne, l'ouest et le cœur (Renaud, 2002). Les points cardinaux renvoient également aux étapes qui ponctuent la vie des individus, de l'enfance à la vieillesse et de l'innocence à la sagesse : « Chacune des directions est reliée à une certaine facette de la vie de l'individu et de son épanouissement personnel » (Bopp et al., 1984 in Renaud 2002, p. 147). Les individus marchent autour de la roue de la même manière qu'ils cheminent dans la vie, ce qui amène Renaud (2002) à considérer que « la roue médicinale, c'est l'univers, c'est soi-même » (p. 148).

La roue médicinale serait utilisée par les peuples autochtones d'Amérique du Nord depuis des millénaires (Loiselle, 2011). Aujourd'hui, elle tend à devenir un outil d'intervention et même à remplacer « les modèles théoriques et les approches typiques du travail social traditionnel » (Renaud 2002, p. 152). La littérature sur le travail social autochtone propose différents usages qui peuvent être faits de la roue dans le cadre d'une intervention sociale¹³. Verniest (2006) décrit un processus d'intervention individuelle en quatre temps représentés par quatre roues. La première

¹³ Selon Verniest (2006), lorsque la roue médicinale est utilisée comme outil d'intervention, cette dernière devrait provenir de la nation à laquelle s'identifie la personne aidée, tout comme les cérémonies devraient être guidées par les aînés et les conseillers spirituels de la communauté.

permet de dresser le portrait de l'état physique, mental, émotionnel et spirituel (*states of being*) de la personne, la seconde, de la situer dans sa famille, sa communauté et sa nation (*client's location wheel*). La troisième, permet à l'intervenant ou au travailleur social de se situer parmi les rôles¹⁴ qu'il est appelé à jouer dans l'intervention. Finalement, la quatrième, la roue du plan d'action pour la pratique du travail social (*action plan wheel for social work practice*), intègre des concepts tels que la guérison, la conscience, l'organisation et l'action.

McKenzie et Morissette (2002) proposent de leur côté d'utiliser la roue médicinale comme modèle d'intervention dans une perspective d'*empowerment* des communautés. Cette fois, la structure du modèle est différente, composée de quatre cercles concentriques. Du cercle extérieur vers le centre du cercle, le premier identifie les différents éléments qui caractérisent les sociétés autochtones avant la colonisation : l'organisation sociale et politique clanique, l'administration de la justice, la médecine traditionnelle, etc. Le second réfère aux effets négatifs de la colonisation sur le fonctionnement des institutions autochtones tels que le système politique fondé sur le clan, la médecine et ses systèmes de guérison, la justice et ses stratégies communautaires, l'éducation et la place qu'elle fait aux aînés¹⁵, etc. Le troisième propose des principes pour la guérison et l'*empowerment* des communautés, des principes basés sur des valeurs et des pratiques traditionnelles adaptées à la période contemporaine. Finalement, le cercle du centre est composé des éléments qui ont résisté au colonialisme pour conserver les savoirs culturels et les pratiques traditionnelles vivantes : les aînés en premier lieu, les femmes, les hommes, les enfants, la création, etc. Ce modèle d'intervention intègre des éléments

¹⁴ Verniest (2006) donne les exemples du médiateur (*facilitator*), du défenseur de droits (*advocator*), du conseiller (*conselor*) et de l'éducateur (*educator*).

¹⁵ Dans le texte, la majuscule insérée dans le mot aîné nous permet de le féminiser et aussi de souligner l'importance des femmes dans la transmission des traditions et des savoirs autochtones.

originaux, comme celui de la colonisation et de ses effets sur les communautés autochtones, nous rappelant qu'il n'existe pas de version définitive de la roue. Il en est de même des modèles d'intervention qui s'en inspirent.

1.3.2 Un modèle autochtone de pratique de travail social

Les approches autochtones peuvent varier énormément d'un auteur à l'autre, d'une communauté et d'une nation à une autre. Des auteurs ont souligné la nécessité de développer une compréhension des impacts à la fois historiques et contemporains de la colonisation sur le plan social, politique et économique (Sinclair, 2009) et l'importance d'intégrer la colonisation et ses effets sur les personnes, les familles et les communautés dans une approche autochtone (Hart, 2001). Le modèle que nous décrivons ici est le « modèle autochtone de pratique de travail social » conceptualisé par Morrissette, McKenzie et Morrissette (1993) de la Faculté de travail social de l'Université du Manitoba. Ces auteurs placent le processus de la colonisation au centre de l'approche autochtone qu'ils proposent.

Ce modèle s'appuie sur quatre éléments spécifiques. Premièrement, il insiste sur la nécessité de reconnaître la vision du monde autochtone comme différente de celle de la société dominante canadienne. Le deuxième élément consiste à comprendre les effets du processus de colonisation¹⁶. Le troisième élément est l'identité. Les auteurs insistent sur l'importance de considérer les liens entre le processus de guérison et l'identité culturelle des personnes. Trois cas de figure sont présentés, chacune d'entre elles comportant des niveaux d'identification et de tension avec les valeurs et les

¹⁶ Pour ces auteurs, la colonisation constitue la première cause structurelle du sous-développement chez les peuples autochtones, suivie du racisme, de la pauvreté et de l'inégalité des chances (Morrissette, McKenzie et Morrissette, 1993).

traditions : l'identité traditionnelle (*tradition*), l'identité néo-traditionnelle (*neo-traditional*) et l'identité non traditionnelle (*non-traditional*). Le dernier élément repose sur la reconnaissance de la culture comme un aspect de l'*empowerment*, ce dernier passant notamment par les valeurs que constituent la communauté, la vision holistique du monde et la spiritualité.

1.4 Les tensions à l'œuvre en travail social

Les modèles de la roue médicinale comme outil d'intervention (Verniest, 2006; McKenzie et Morissette 2002) et le modèle autochtone de pratique de travail social (Morrisette, McKenzie et Morrisette, 1993) que nous avons évoqués constituent des solutions de rechange aux approches du travail social conventionnel, parfois perçues comme ethnocentristes et trop ancrées dans la société dominante (Morrisette, McKenzie et Morrisette, 1993). Nous l'avons vu, le travail social dit conventionnel a été associé à des pratiques qui, par le passé surtout, n'ont pas toujours tenu compte de la spécificité culturelle des peuples autochtones, des auteurs ayant même caractérisé ces façons de faire de paternalistes et d'assimilationnistes (Renaud, 2002). La littérature sur le travail social autochtone fait état de tensions entre deux visions du monde traversant la pratique du travail social : une vision occidentale d'un côté, une vision autochtone de l'autre. Mais d'abord, en réponse aux critiques dont il a été l'objet pour ses pratiques antérieures et qui ont eu parfois des échos contemporains, le travail social a procédé à son autocritique.

1.4.1 L'autocritique du travail social

Plusieurs auteurs affirment que le travail social a tardé à reconnaître les visions du monde autochtones et non occidentales dans le développement de pratiques d'intervention culturellement adaptées (Gray et *al.*, 2008). En cela, le travail social se

retrouve devant des défis de taille et doit transformer en profondeur son paradigme et ne pas se contenter de changements cosmétiques comme le souligne Blackstock: « [...] the social work profession needs to stop saying they are applying culturally appropriate services to indigenous peoples by simply adapting social work mainstream model, values, beliefs and standards » (Blackstock, 2009 *in* Reid, 2009, p. 202). Le travail social est entré dans un processus d'autocritique.

La démonstration la plus probante de cette autocritique se trouve, à notre avis, dans les propos de l'Association canadienne des travailleuses et des travailleurs sociaux (ACTS)¹⁷ qui, dans son mémoire déposé à la Commission royale sur les peuples autochtones (1996), reconnaît non seulement la présence de tensions entre la profession et les cultures autochtones, mais aussi la nécessité d'apporter des changements majeurs pour mieux intégrer la vision du monde autochtone en travail social :

Le service social tel qu'exercé jusqu'à maintenant auprès des cultures autochtones requiert un changement radical [...] Il s'impose, pour répondre aux besoins des personnes, d'adopter une approche complètement différente, dictée par une vision autre de la nature humaine et des étapes du développement, par l'importance accordée à la sagesse des anciens et aux pouvoirs des guérisseurs locaux, par les liens très spéciaux qui existent entre les peuples autochtones et l'environnement, de même que par les valeurs qu'incarnent la communauté et la famille étendue plutôt que la communauté (ACTS, 1994).

Bien que cette déclaration date de quelques années, on constate qu'elle a orienté certains changements. On peut penser à la présence d'un groupe d'intérêt des travailleuses et travailleurs sociaux autochtones¹⁸ au sein de l'Association canadienne

¹⁷ Fondée en 1926, l'Association canadienne des travailleuses et des travailleurs sociaux a pour mandat de représenter les professionnel.les, « surveiller les conditions d'emploi et établir des normes de pratique dans la profession » (ACTSa).

¹⁸ Bien que le groupe n'ait tenu qu'une seule réunion en 2011-2012, l'ACTS souligne par ailleurs que l'incapacité du groupe de se réunir sur des enjeux d'intérêt commun constitue une préoccupation pour l'association « car la perspective

des travailleuses et des travailleurs sociaux (ACTS), à de la formation continue sur des modèles d'intervention autochtones qui s'adresse aux travailleurs sociaux et thérapeutes¹⁹ de l'Ordre des travailleurs sociaux et des thérapeutes conjugaux et familiaux du Québec (OTSTCFQ), de même qu'à l'existence d'un comité de travailleurs sociaux autochtones, l'ISWEN, *l'Indigenous Social Work Education Network*²⁰ à l'Association canadienne pour la formation en travail social (ACFTS).

La préoccupation pour les questions autochtones est notable du côté de l'Association canadienne pour la formation en travail social (ACFTS), l'organisme responsable de la formulation des normes d'agrément des programmes universitaires en travail social au Canada et d'une politique pédagogique. Cette situation rend compte d'une pression qui s'exerce quant à la question de la formation des futurs intervenants et travailleurs sociaux. En effet, des auteurs soulignent la méconnaissance des pratiques d'entraide autochtones (McKenzie et Morissette, 2002) tout comme parfois leur ignorance au sujet de l'histoire et de la culture autochtones (Gill, 2008). Hart (2001) traduit bien cette situation : « [...] utilizing an aboriginal approach in the helping process at least requires the ability to appropriately use the basic knowledge and skills that reflect and respect Aboriginal world views and the lifestyles that stem from these views » (p. 247).

L'ACFTS semble ainsi avoir progressivement ajusté ses normes d'agrément en exigeant que les programmes de travail social intègrent de plus en plus les questions

autochtone est essentielle à l'élaboration par l'ACTS d'énoncés de politique sociale complets et inclusifs » (ACTSb).

¹⁹ Cette formation s'est tenue dans le cadre des journées annuelles de la formation continue, formation intitulée *Le modèle « interreliant-systémique », le concept de la roue de médecine pour comprendre les visions du monde autochtone* (2009).

²⁰ L'ISWEN est aussi connu sous le nom de *Thunderbird Nesting Circle*. Fondé en 1994, le groupe portait à l'origine le nom de WUNSKA. En 2005, il est devenu le *Thunderbird Nesting Circle* (Baikie, 2009).

autochtones dans leur curriculum. Par exemple, les normes d'agrément de 2009 soulignent que les programmes doivent permettre aux étudiants d'acquérir « une compréhension de l'oppression et de la guérison chez les Autochtones et leurs implications sur les politiques et pratiques sociales auprès des Autochtones au Canada » (ACFTS, 2009b). Dans le même sens, les normes de 2011²¹ mentionnent que « Les programmes de travail social reconnaissent la portée profonde du passé colonial du Canada et tiennent compte des répercussions de ce passé sur les peuples des Premières Nations, des Métis et des Inuits » (ACFTS, 2011), approfondissant, à notre avis, la réflexion sur les questions autochtones, le passé colonial devenant une dimension incontournable pour la compréhension des problèmes sociaux vécus par les personnes autochtones.

Toutefois, les normes d'agrément consultées (versions 2009 et 2011) ne font ni l'une ni l'autre référence à l'enseignement d'approches qui s'inspirent de « la » vision du monde autochtone, se limitant à dire que les programmes doivent permettre aux étudiants d'acquérir « un premier niveau de compétence pour une pratique généraliste auprès de clientèles de différentes origines ethniques, culturelles et raciales » (ACFTS, 2009b) et que le travail social a recourt « à des approches et à des interventions professionnelles qui améliorent le bien-être des personnes, des familles et des collectivités [...] » (ACFTS, 2011). Ainsi, bien que l'ACTS ait proposé il y a près de 20 ans « d'adopter une approche complètement différente » (ACTS, 1994), que les approches autochtones en travail social occupent une place importante dans la littérature en travail social, que l'efficacité des approches autochtones est de plus en plus reconnue (FADG, 2006), l'enseignement de ces dernières n'apparaît pas dans le « premier niveau de compétence pour une pratique généraliste » dont parle l'ACFTS.

²¹ Les normes d'agrément de l'ACFTS ont été l'objet d'une révision en 2011.

1.4.2 Travail social autochtone et travail social conventionnel : des visions irréconciliables?

Le processus d'autocritique dans lequel s'est engagé le travail social a produit des avancées significatives, mais n'a pas réglé l'ensemble du contentieux. Des auteurs relèvent toutefois des similitudes, comme Hart (2001), qui souligne que l'importance de la relation d'aide est la même pour les deux approches, ou comme Nabigon et Mawhiney (1996), pour qui la définition de la personne à aider apparaît commune aux deux approches :

The relationship between those seeking help and the helper is not so different from that in many of the Western helping approaches. A person – or people – unable to deal with his or her own concerns or pain seeks help from someone who has some wisdom or knowledge that might help in improving the situation (p. 26).

Autre point de convergence, le travail social conventionnel et le travail social autochtones considèrent tous les deux la relation d'aide comme un partenariat mutuel. Cependant, la logique voulant que les deux personnes impliquées dans la relation d'aide apprennent et grandissent grâce au lien d'interdépendance qui les unit serait, selon Hart (2001), plus présente dans les approches autochtones que conventionnelles.

La place reconnue à la notion de problème constitue une distinction majeure entre les deux approches : « Conventional social work is organized around problem solving process. An Aboriginal approach is not. Instead, it centers around the abstract goal of a good life and the lifelong journey of Healing. Problem solution is but one part of this journey » (Hart 2001, p. 253). Selon Baskin (2009), l'une des différences repose sur l'utilisation que font les approches conventionnelles des pratiques individuelles et les pratiques ancrées dans la communauté (*community based practice*) que privilégient les approches autochtones; les premières ignorent la spiritualité, tandis que les secondes y voient une force dans laquelle les pratiques d'intervention peuvent puiser. Les frontières entre les professionnels et la personne aidée sont très claires

dans les approches conventionnelles alors que ce même rapport est beaucoup plus flexible dans les approches autochtones. Enfin, tandis que les approches conventionnelles vont offrir du soutien à la personne victime d'abus, par exemple, les approches autochtones vont souvent chercher à intégrer la personne qui a perpétré l'abus dans le processus de guérison.

Ces tensions sont-elles irréconciliables? L'étude *Le travail social au Canada : une profession essentielle* (Stephenson *et al.*, 2001)²², dont l'une des trois grandes sections de l'étude a été consacrée à la situation des Autochtones au Canada et au secteur du travail social chez les Autochtones²³, parle non seulement de l'efficacité des approches traditionnelles autochtones, mais aussi de la possibilité, voire de l'efficacité de jumeler les deux approches de pratique. Prenant pour point de départ la situation du travail social auprès des Autochtones, où l'on fait de plus en plus appel aux pratiques traditionnelles et culturelles dans les collectivités autochtones, à domicile, dans les établissements et au travail, des pratiques comme le ressourcement spirituel, le recours aux guérisseurs traditionnels ainsi qu'à la tenue de cérémonies et de rituels, Stephenson *et al.* (2001) présentent ces pratiques comme des solutions de rechange aux « principes psychiatriques, psychologiques et médicaux occidentaux », car « ce ne sont pas tous les modèles ni toutes les théories qui conviendraient aux populations autochtones, les plus intéressants étant ceux qui peuvent être adaptés aux

²² Cette étude pancanadienne réalisée par Développement des ressources humaines Canada, en collaboration avec le RUFUTSQ et l'ACFTS, avait pour objectifs d'analyser l'impact des changements vécus dans le secteur des services sociaux et leurs répercussions sur les ressources humaines en travail social (Stephenson *et al.*, 2001, p. 219).

²³ L'*Analyse stratégique des ressources humaines dans le secteur du travail social chez les Autochtones* a été dirigée par le *National network of First Nations social workers* (WUNSKA), qui a procédé à la collecte des données auprès de travailleurs sociaux autochtones et non autochtones dans les provinces et territoires canadiens et proposé des orientations stratégiques pour le travail social auprès des populations autochtones.

besoins des usagers » (Stephenson *et al.*, p. 199). Par exemple, la spiritualité autochtone, bien qu'elle puisse entrer « en conflit avec les pratiques, méthodes et les idéologies rationnelles et empiriques du système conventionnel » (Stephenson *et al.*, p. 201) et qu'elle n'est pas une panacée, peut constituer une approche efficace auprès des personnes autochtones, comme une « formule holistique intégrée » efficace lorsqu'elle est combinée aux « traitements conventionnels » (Stephenson *et al.*, p. 201). Est-ce à dire qu'on puisse faire du travail social en empruntant à la fois aux approches conventionnelles et autochtones?

1.4.3 Le point de vue d'intervenants sociaux sur leur pratique

Il est intéressant de noter que les tensions que nous avons évoquées trouvent un écho dans la pratique des intervenants sociaux. En effet, plusieurs auteurs témoignent de leur propre expérience en tant que travailleurs sociaux autochtones, de leurs perceptions des pratiques d'intervention sociale. Hart (2003) se demande si son métier de travailleur social ne fait pas de lui un missionnaire moderne et Oblin (2011) s'interroge sur la manière de joindre les deux réalités alors qu'elle a été éduquée dans la société dominante et qu'elle pratique auprès des siens dans les communautés de la baie James du Québec. Reid (2009), devenue elle-même travailleuse sociale, se souvient que les travailleurs sociaux représentaient pour elle « the dominant mainstream authority that removed [...] children from their families and cultural society » (p. 202). Ces intervenants témoignent ainsi de la présence de tensions dans leur pratique, en regard des modèles de pratique de même qu'en lien avec une conception voulant que le travail social soit une institution occidentale, blanche, liée à la colonisation.

Le point de vue d'intervenants sociaux a aussi été documenté par l'étude *Le travail social au Canada : une profession essentielle* (Stephenson *et al.*, 2001) qui insiste, entre autres choses, sur l'importance que revêt, aux yeux des travailleurs

sociaux, l'intégration de la culture et des traditions autochtones dans la prestation des services sociaux. En effet, les travailleurs sociaux autochtones interrogés mentionnent:

[...] l'importance de la culture autochtone dans la guérison et le mieux-être des personnes, des familles et de la collectivité. Selon eux, il est absolument essentiel d'inclure la culture et les traditions autochtones dans tous les aspects du travail social [...] et comprendre les philosophies et les valeurs autochtones, le savoir des anciens, ainsi que les forces inhérentes à cette culture et à ces traditions particulières (Stephenson *et al.*, p. 201).

Plus près de nous, il y a également la thèse de Guay (2010), en travail social, qui a contribué à un avancement significatif des connaissances quant aux perceptions des intervenants sur leur pratique, des intervenants autochtones innus de la Côte-Nord, au Québec. Partant d'un questionnement épistémologique, Guay a cherché à comprendre la place qu'occupent les savoirs occidentaux et autochtones dans la construction des pratiques des intervenants innus de la Côte-Nord et montré qu'ils produisent une pratique unique, originale et hybride, ni tout à fait occidentale, ni tout à fait traditionnelle, sans non plus être biculturelle, à l'image de leur contemporanéité.

Cette étude qu'a réalisée Guay (2010) sur la place des savoirs dans la construction des pratiques d'intervention sociale s'inscrit dans un contexte spécifique, celui d'une communauté autochtone du Québec, à proximité d'un centre urbain, où les intervenants qui oeuvrent auprès des Autochtones s'identifient eux-mêmes comme Autochtones, comme Innus. À la suite des travaux de Guay (2010), dont la contribution scientifique sur la question des savoirs dans la pratique du travail social auprès des Autochtones est tout aussi majeure qu'essentielle, nous aimerions poursuivre la réflexion qu'elle a initiée par ses travaux et proposer, dans une mesure plus modeste, une réflexion qui cible les pratiques d'intervention sociale en contexte urbain et la perception qu'ont les intervenants de ces pratiques. Le contexte urbain de l'intervention sociale auprès des Autochtones est un sujet qui nous est apparu peu

documenté tant sur le plan des pratiques d'intervention sociale que des intervenants eux-mêmes.

1.5 Pertinence scientifique de la recherche

Nous avons cerné les tensions théoriques existant entre ce qu'il est convenu d'appeler le travail social autochtone et le travail social conventionnel. Ces tensions semblent exister, car elles sont assez bien documentées par les analyses proposées dans la littérature sur le travail social autochtone. Cependant, nous savons peu de choses sur la manière dont elles se traduisent dans la pratique des intervenants sociaux qui travaillent auprès des Autochtones en milieu urbain. Peu de recherches apportent un éclairage sur les perceptions qu'ils ont de l'intervention sociale dans le contexte québécois, voire montréalais.

En tenant compte des perspectives ouvertes par ces travaux, nous nous proposons de rencontrer des intervenants qui travaillent en milieu urbain, à Montréal, pour mieux comprendre comment ils perçoivent l'intervention sociale auprès des personnes autochtones. Nous souhaitons aborder les pratiques en termes de négociation, de bricolage ou d'hybridité en lieu et en place d'oppositions, l'espace urbain pouvant être considéré comme un lieu où se rencontrent différentes visions du travail social.

Cette recherche peut, à notre avis, contribuer à une meilleure connaissance des questions autochtones en milieu urbain et à une compréhension plus approfondie des pratiques de l'intervention sociale auprès de ces personnes. Elle permettrait une meilleure intégration des approches autochtones dans la pratique de l'intervention et du travail social et, plus largement, contribuer au processus d'autocritique du travail social.

1.6 Questions et objectifs de recherche

Notre recherche a pour objectif principal d'explorer les pratiques d'intervention sociale auprès des personnes autochtones à Montréal à partir de la perception et de la réflexion qu'ont les intervenants sociaux impliqués de ces pratiques. Notre recherche a pour point de départ la question suivante : Quelles sont les pratiques d'intervention sociale auprès des personnes autochtones à Montréal et quelle perception les intervenants ont-ils de ces pratiques?

Plus spécifiquement nous avons comme objectifs de :

1. Explorer et interpréter les perceptions des intervenants sociaux autochtones et non autochtones sur les pratiques d'intervention auprès des personnes autochtones à Montréal et décrire ces pratiques.
2. Documenter les milieux de pratique montréalais.
Présenter et discuter les pratiques de l'intervention sociale comme une activité dynamique, construite et éminemment contextuelle.
3. Dégager les manières dont les analyses et les modèles de pratique proposés dans la littérature sur le travail social autochtone se traduisent dans les pratiques d'intervention sociale auprès des personnes autochtones à Montréal.
4. Analyser les pratiques comme une activité construite.

CHAPITRE II

PERSPECTIVES THÉORIQUES

Ce chapitre a pour objectif de décrire les perspectives théoriques sur lesquelles s'appuie ce mémoire. Il est divisé en deux parties qui correspondent aux deux grandes figures du travail social contemporain : le travail social critique et le travail social critique poststructuraliste. Nous discuterons d'abord de leurs fondements théoriques respectifs pour ensuite les mettre en relation avec les concepts de pouvoir, d'identité et de changement social. Les perspectives théoriques qui sont décrites dans ce chapitre s'inspirent des travaux de Karen Healy (2000, 2005) et de son appréciation des théories de la modernité et de la postmodernité en travail social.

2.1 Introduction

Nous avons retenu pour cette partie deux moments importants sur le plan de la théorisation du travail social tels que les a décrits Healy (2005; 2000) : le premier, le travail social critique, évoque comment le travail social s'est appuyé théoriquement sur les grandes idées de la modernité ; le second, le travail social critique poststructuraliste, repose sur les théories de la postmodernité. Nous proposons de voir comment s'articulent les concepts de pouvoir, d'identité et de changement social avec le travail social critique, poststructuraliste et, de façon plus modeste, avec le travail social autochtone.

2.2 Travail social, théories critiques et modernité

2.2.1 Fondements théoriques du travail social critique

C'est dans les années 1960 et 1970, l'époque de grands bouleversements sociohistoriques dans les sociétés occidentales, que le travail social critique prend forme et s'impose dans le champ du travail social. Inspiré des grands récits émancipateurs de la modernité, il cherche à rompre avec la vision d'un travail social dit conventionnel. Les expressions *critical social work* ou *activist social work* qu'utilise Healy (2000) renvoient ainsi à une période de théorisation et d'autocritique du travail social qui donne naissance au travail social contemporain tel qu'on le connaît aujourd'hui, avec ses valeurs d'équité et de justice sociale.

Avant les années 1960 et 1970, ce qui prédominait était un travail social associé à une vision du social et de l'individu qui lie étroitement les problèmes sociaux aux individus et, corollairement, à des pratiques d'intervention sociale axées sur la transformation des individus. Healy (2000) note que les analyses proposées par la psychologie entre les années 1920 et 1970 ont largement contribué à façonner cette façon d'appréhender les problèmes sociaux en travail social²⁴, qui s'est matérialisée dans ce qu'elle nomme le *mainstream social work*, le *traditional social work* ou l'*orthodox social work*. La littérature sur les questions autochtones en travail social utilise l'expression travail social conventionnel pour marquer les différences entre « le » travail social d'un côté, et le travail social autochtone de l'autre, tout comme Guay (2010) qui utilise les expressions travail social conventionnel ou approches

²⁴ L'approche psychodynamique en psychologie a constitué entre les années 1920 et 1950 le cadre d'analyse théorique du travail social, une approche basée sur les théories freudiennes alors populaires aux États-Unis, de même que sur les théories de l'attachement et de son impact sur le développement de l'enfant (Donald Winnicott et John Bowlby) prévalentes en Angleterre à cette même époque (Healy, 2005, pp. 49-50).

conventionnelles du travail social autochtone. Nous adopterons la formulation « travail social conventionnel » même si elle tend à amalgamer les différentes formes que peut prendre le travail social.

Le travail social critique rompt avec le travail social conventionnel en ce qu'il déplace le focus de l'analyse des problèmes de l'individu à la structure sociale :

[...] traditional social work assumes individual culpability for the difficult personal and social circumstances faced by clients of the welfare state. By contrast, critical social workers claim to redirect practice towards the elimination of the original structural causes of problems faced by service users (Healy, 2000, p. 3).

Les structures sociales constituent un nouveau point d'ancrage de l'analyse des problèmes sociaux, l'oppression devenant un concept phare du travail social critique. Un premier fondement théorique de cette figure du travail social postule que les structures sociales sont à la base de l'oppression. Une situation oppression apparaît quand « a person experiences frustration, restriction of damage because of his or her membership in a particular group or category of people, for example, blacks, women, poor people, gays and lesbian » (Mullaly, 1993 *in* Healy, 2000, p. 27) et Autochtones.

Un second fondement du travail social critique repose sur les grands récits émancipatoires hérités de la modernité qui placent la raison, l'action humaine, les valeurs de justice et d'équité au cœur de la transformation des sociétés. Dès le début du 20^{ième} siècle, inspiré par les travaux de Mary Richmond (1917), le travail social s'éloigne peu à peu d'une pratique caritative et religieuse basée sur l'individu pour s'intéresser à l'environnement social dans lequel il se situe : « [les problèmes sociaux] sont de moins en moins compris comme la conséquence de la déchéance morale, mais bien comme des difficultés qu'une société crée à ses membres » (Deslauriers et Hurtubise, 2008, p. 14). Les problèmes sociaux trouvent dorénavant leur origine et leurs solutions dans le social. Cette vision vient donner un nouvel élan au travail social, qui culmine dans l'avènement du travail social critique. Ce dernier

est largement influencé par les grandes idées de la modernité où le sujet est posé en être de raison, capable de transformer ses conditions d'existence et la société dans laquelle il vit.

Dans la foulée de ces changements en travail social, les théories marxistes, féministes, sur la race et l'ethnicité et les théories critiques de l'École de Francfort s'imposent comme cadre d'analyse du travail social critique en proposant les classes sociales, le patriarcat, l'impérialisme et le capitalisme comme autant de structures pouvant expliquer l'oppression. Ces théories constituent les fondations théoriques du paradigme des sciences sociales critiques²⁵. À ces théories, Healy (2000) ajoute le développement communautaire (*community development*), la théorie de l'éducation radicale (*radical educational theory*) – plus particulièrement les travaux de Freire - l'antipsychiatrie, la sociologie critique (*radical sociology*), et les théories de la théologie de la libération. L'approche de Healy est de décrire les différentes facettes du travail social critique sans toutefois se positionner ou privilégier un courant particulier. Elle nous amène ainsi à voir comment, à partir d'un certain moment de l'histoire, le travail social devient fondamentalement critique et vise à mettre fin à l'oppression structurelle qui peut prendre plusieurs formes.

²⁵ Healy (2000) désigne ces théories comme les *critical social sciences* ou comme les *critical social theories*. Nous avons retenu l'expression « théories critiques » dans leur acception la plus large pour désigner ce courant, à ne pas confondre toutefois avec « les » théories critiques de l'École de Francfort. Le désillusionnement manifesté par plusieurs auteurs de cette École à l'endroit du potentiel émancipateur et transformateur de la raison humaine a pour conséquence, nous dit Healy (2000), d'offrir des repères théoriques limités pour le travail social critique, qui fait quant à lui reposer le changement social sur les grands principes de la modernité (Healy, 2000).

2.3 Perspectives de la modernité

Trois grands concepts structurent l'analyse de Healy (2000) dans l'articulation théorique qu'elle propose du paradigme des sciences sociales critiques et du travail social critique : le pouvoir, l'identité et le changement social. Voyons ce qu'impliquent chacun de ces concepts pour le travail social critique, tentons de situer le travail social autochtone en lien avec ces perspectives et notons comment ce dernier, en posant la colonisation comme structure de l'oppression vécue par les peuples autochtones, s'apparente et se distingue à la fois du travail social critique.

2.3.1 Le pouvoir

Du point de vue du travail social critique, la question du pouvoir renvoie à la domination ; c'est un pouvoir essentiellement coercitif. La domination s'établit à travers une distribution inégale du pouvoir. Elle est à la base d'un ensemble de rapports sociaux : « [t]he relationship between men and women, between races, between different social classes, and between helping professions and their clients are all variations of unequal power relations in society » (M. McNay, 1992 *in* Healy, 2000, p. 22). La relation d'aide est fondée sur une distribution inégale du pouvoir, une opposition. Le pouvoir est posé en termes de présence et d'absence : l'intervenant social qui aide a du pouvoir (le travailleur social est «powerful») tandis que la personne aidée n'en a pas (l'utilisateur est «powerless») (Healy 1999, p. 64). Le travail social critique mise ainsi sur des pratiques d'intervention basées sur un transfert du pouvoir de l'intervenant à l'utilisateur et sur la réduction de l'écart de pouvoir. Ce transfert apparaît d'autant plus important que les intervenants sociaux constituent, de la perspective du travail social critique, des véhicules de la domination, des complices des conditions d'oppression (Healy, 2000, p.21).

L'analyse que propose le travail social autochtone de la relation d'aide contraste avec celle du travail critique. En effet, plutôt que de voir la relation d'aide comme un espace où la domination peut s'exercer entre l'intervenant et l'utilisateur, le travail social autochtone aborde au contraire cette relation en termes d'interdépendance et de réciprocité, « where the helper and the person being helped can both learn and grow » (Hart 2001, p. 253). L'égalité entre la personne aidante et la personne aidée ne s'institue donc pas à travers un transfert de pouvoir, mais plutôt à travers une relation caractérisée par le partage, l'apprentissage et le développement personnel où l'on accepte, voire on encourage l'intervenant à partager ses expériences personnelles (Guay, 2010). En cela, le travail social autochtone s'appuie sur des valeurs importantes dans les communautés autochtones, soit la non-directivité et la non-interférence dans la relation d'aide (Guay, 2010). L'analyse qui pose le pouvoir en termes de domination dans la relation d'aide se traduit difficilement en contexte de pratique du travail social autochtone. Cependant, les tensions présentées dans le chapitre précédent entre le travail social conventionnel et le travail social autochtone peuvent évoquer quant à elles un rapport de domination entre une forme de travail social qui a eu tendance à imposer des pratiques dites occidentales en lieu et en place des pratiques d'entraide traditionnelles (Hart, 2001).

2.3.2 L'identité

Comme mentionné précédemment, le travail social critique pose l'identité des intervenants sociaux et des usagers en lien avec le pouvoir qu'ils détiennent (Healy, 2000). Dans cette perspective, les relations de pouvoir structurent, déterminent et assignent des identités (intervenant/usager, privilégiés/pauvres). Par exemple, dans les analyses que propose le travail social critique, l'identité de l'intervenant social est associée à la figure de l'expert : ses connaissances techniques sont liées au pouvoir tandis que l'expérience des usagers renvoie au non-pouvoir. Healy (2000) parle en

cela de « l'idéologie professionnelle », qui suppose que les intervenants sont mieux placés pour comprendre la situation vécue par les usagers que les usagers eux-mêmes. Les pratiques d'intervention visent donc à favoriser le partage et la valorisation de l'expérience commune de l'oppression et la transformation de l'identité des personnes par ce que Healy (2000) désigne par « *consciousness raising* » qui « refers to a process of critical reflexion whereby the oppressed move from a position of self-blame to an understanding of the structural origins of their suffering » (p. 31). Cette identité nouvelle s'oppose à l'identité de l'intervenant en tant que figure de l'expert. L'expérience de l'oppression devient le lieu des connaissances « vraies », venant ainsi déclasser les connaissances « techniques » de l'expert car « [...] on the basis of this shared identification oppressed people will be able to tell the truth of other within the same category or at least tell the truth more faithfully than a professional worker or researcher » (Healy, 2000, p. 32). La transformation identitaire recherchée dans les pratiques du travail social critique se situe donc à deux niveaux : dans le rapport intervenant social/usager (transfert de pouvoir) et, surtout, dans le rapport qui lie les usagers à leurs conditions d'oppression (*consciousness raising*).

Le travail social autochtone présente des similitudes avec cette conception de l'identité. En effet, les approches autochtones insistent elles aussi sur les rapports de domination, ici la colonisation, et ses conséquences négatives sur l'identité. Comme le soulignent McKenzie et Morissette (2002), « [colonization] had damaging effects on Aboriginal people because it has socialized them to devalue their own culture and sense of collective identity » (p. 262). Pour certaines approches autochtones, la transformation de l'identité autochtone passe par le développement d'une conscience à l'égard de l'expérience commune de la colonisation et consiste à rompre avec une image négative (McKenzie et Morissette, 2002), « un portrait mythique », dirait Memmi (1985), et qui, à force d'être « répandu par le colonisateur, [...] finit, dans une certaine mesure, par être accepté et vécu par le colonisé » (p. 107). Ainsi, la fin de cette relation destructrice (Morrisette, McKenzie et Morrisette, 1993), de ce drame

colonial (Memmi, 1985) et de ce rapport de domination (colonisateur/colonisé), passe non seulement par le développement d'une conscience autochtone à l'endroit du processus de colonisation, mais aussi par une meilleure compréhension de ses conséquences par les non-Autochtones (Morissette, McKenzie et Morrisette, 1993).

S'il y a des rapprochements à faire entre les analyses que proposent le travail social critique et le travail social autochtone du concept d'identité, des différences sont aussi à souligner. Par exemple, cette idée voulant que les identités de l'aidant et de la personne aidée soient produites par des rapports de pouvoir (de domination) se pose différemment dans les approches autochtones qui ne reconnaissent pas de distance professionnelle entre l'aidant et l'aidé (Guay, 2010). C'est plutôt la culture, les valeurs et les traditions qui semblent fixer les identités. En effet, les identités d'aidants, comme le sont les aînés et les guérisseurs spirituels, sont non seulement respectés pour les savoirs et les dons qu'ils possèdent, mais aussi pour avoir entrepris une démarche personnelle de guérison. À ce titre, ces personnes sont considérées comme des « *role models* » (Guay, 2010), ce qui contraste avec l'identité dominante de l'intervenant expert décrit par le travail social critique. Dans la vision autochtone des relations d'entraide, les personnes aidantes détiennent des savoirs, mais seule la personne aidée peut trouver le chemin de sa propre guérison. Il n'y a pas d'expert dans le processus de guérison (Verniest, 2006).

2.3.3 Le changement social

Dans l'analyse que propose le travail social critique des concepts de pouvoir et d'identité, le changement social se présente comme le troisième terme d'une suite logique. D'abord, comme nous l'avons mentionné, une fois le pouvoir transféré de l'aidant à la personne aidée, le potentiel de domination est neutralisé et la relation d'aide peut alors devenir plus égalitaire. Ensuite, à travers le processus de conscientisation, les personnes qui vivent des situations d'oppression peuvent

s'identifier et se rassembler sur la base d'une nouvelle identité, caractérisée par son opposition aux identités dominantes. Pour Healy (2000) : « [t]his transformed self-understanding is central to engagement in the process of social transformation [...] this process of collective and oppositional identification is seen as a precursor to the development of collective actions led by the oppressed » (Healy, 2000, p. 32). L'intervenant, de son côté, adopte une identité d'allié plutôt que celle d'expert. Ces conditions réunies, la transformation des structures à l'origine des situations d'oppression devient possible.

D'après la description que fait Healy (2000) du travail social critique, le degré attendu de changement social varie si l'on se situe dans la tradition réformiste ou radicale. La vision réformiste du changement social reconnaît la nécessité d'une transformation en profondeur de la société, mais considère que les changements les plus significatifs pour les groupes vivant des situations d'oppression peuvent et doivent s'accomplir dans la structure sociale en place (Healy, 2000). La vision radicale entraîne une conception révolutionnaire du changement social. De ce point de vue, la fin des injustices passe impérativement par une transformation totale de l'ordre social (Healy, 2000). D'un côté comme de l'autre, le rôle de l'intervenant demeure le même, c'est-à-dire d'adopter des pratiques égalitaires, de se positionner en retrait, laissant aux usagers le rôle de leader dans le processus de changement social. En ce sens, « Rather than adopt a position of leadership, then, the role of the activist is to facilitate the liberation of the voices and the energies of the oppressed for the processes of change » (Healy, 2000, p. 33).

Le travail social autochtone présente des similitudes avec la conception du changement social que propose le travail social critique. Nous avons en ce sens discuté de l'importance qu'accordent les approches autochtones au développement d'une conscience en lien avec l'histoire de la colonisation et de ses impacts sur l'identité autochtone, ce que relate McKenzie (1999) qui propose des liens entre la colonisation comme structure d'oppression, l'identité et les problèmes sociaux

vécus : « The devaluation of culture, language and other traditional practices over time has contributed to powerlessness and internalization of dysfunctional pattern which are best understood as outcomes of oppression » (p. 201). En nous basant sur les auteurs que nous avons évoqués dans le chapitre précédent, pour le travail social autochtone, le changement social passe, entre autres choses, par une meilleure connaissance de la colonisation et de ses effets, mais aussi par une meilleure intégration des pratiques d'entraide autochtones. C'est du moins ce vers quoi tend un premier courant du travail social autochtone qui insiste sur l'importance du dialogue entre les approches autochtone et occidentale en travail social (Hart, 1997 ; Gray, 2009). Il s'agit donc d'adapter « le » travail social. Un deuxième courant cherche, lui, à rompre avec les approches dites occidentales puisqu'elles sont considérées contradictoires avec le processus de décolonisation (Gray, Coates et Yellow Bird, 2008). Dans cette vision du travail social autochtone, seul un travail social autochtone s'appuyant sur un paradigme spécifiquement autochtone peut orienter et constituer un levier de changement social pour les peuples autochtones, d'où ces attentes à l'endroit de l'intervenant social qu'il soit engagé dans « la cause » (Gray, Yellow Bird et Coates et 2008).

2.4 Travail social et postmodernité

Une autre figure du travail social est celle du travail social postmoderne qui s'appuie sur les théories de la postmodernité. Celles-ci reconnaissent l'existence des grands discours émancipateurs qui ont façonné la modernité, mais affirment toutefois qu'ils se sont vidés de leurs sens (Butler, 1993 *in* Healy, 2005). Elles questionnent par exemple l'universalisme de ces grands récits, la course effrénée au progrès, le fétichisme de l'être moderne (l'humain comme être universel) et l'idée d'une raison qui libère les êtres humains des pouvoirs arbitraires. L'incidence de la vision postmoderne sur les assises théoriques du travail social est considérable car c'est non

seulement sa base théorique qui est remise en cause, mais également ses valeurs. En effet, il existe une filiation importante entre les valeurs des Lumières et celles sur lesquelles repose le travail social. Brodeur et Berteau (2008) parlent des valeurs humanistes, démocratiques et de défense des droits humains comme étant les valeurs centrales du travail social. Nobel (2004) rappelle que le travail social est lié par son histoire aux grands principes qui ont guidé la modernité : « Linked to notions of social development through social betterment and progress, social work has historically been committed to notions of progress, social justice, human rights, equality and self determination » (p. 292).

Alors que la raison devait libérer les individus de leurs oppressions, les théories de la postmodernité proposent au contraire une raison porteuse de domination, responsable de nouvelles formes d'oppression. Cette proposition a un effet profondément déstabilisant sur les pratiques du travail social qui visent à produire l'effet inverse, la « libération des personnes » (Molgat, 2008, p. 27). Dans le contexte de la colonisation, en voulant libérer les peuples autochtones au nom de la raison, du progrès et de la civilisation européenne, le travail social, à la suite des missionnaires, a davantage participé à leur assujettissement à une modernité blanche, eurocentriste et assimilatrice qu'à leur libération. On peut voir dans la colonisation une manifestation de ce paradoxe, car la modernité, comme le soutient Boisvert (1996), « au nom de l'obsession universalisante [...] a été fondée sur des critères d'exclusion du dissemblable et de proscription de ce qui n'allait pas dans le même sens qu'elle » (p. 19). En réaction à ces contradictions de la modernité, les théories de la postmodernité cherchent à s'éloigner des visions totalisantes du social pour s'intéresser davantage aux discours marginalisés, à la reconnaissance de l'hétérogénéité et célébrer les différences : « This concern of 'otherness' accepts that all individuals and groups have a right to speak for themselves, in their own voice, and to have that voice accepted as authentic and legitimate » (Nobel, 2004, p. 296). La suggestion des théories de la postmodernité de s'intéresser au particulier à la place de l'universel

constitue pour le travail social une invitation à développer des pratiques adaptées aux particularismes sociaux et culturels, à faire une place aux « voices from the margins », dirait Harding (2008).

2.4.1 Réception des théories poststructuralistes en travail social

L'arrivée des théories postmodernes en travail social bouscule donc la discipline tant sur le plan théorique que pratique. Qui plus est, leur avènement coïncide avec des bouleversements majeurs dans les sociétés occidentales. En effet, c'est dans un contexte sociohistorique de doute et d'incertitude à l'endroit des grands repères normatifs de la société moderne que les théories de la postmodernité font leur entrée en travail social dans les années 1990²⁶ : désinstitutionnalisation et désinvestissement de l'État-providence, « convergence pragmatique » (Le Bossé, 2003, p. 31), instabilité normative (Soulet, 2003), brouillage et multiplication des repères normatifs (Parazelli, 2004). L'accueil des théories de la postmodernité en travail social est à la fois enthousiaste et sceptique. Elles sont célébrées pour le renouvellement théorique qu'elles rendent possible sur le plan des micro-contextes de pratique (Healy, 2000 ; 2005), mais suscitent de l'inquiétude quant à leur capacité d'analyser les grandes structures (Nobel, 2004). C'est donc deux visions du changement social qui s'opposent en ciblant des lieux de résistance et de transformation sociale différents.

Le scepticisme manifesté à l'endroit des théories de la postmodernité en travail social peut s'expliquer par la crainte qu'elles n'aggravent le sentiment d'incertitude qui prévaut déjà en contexte de postmodernité et qu'elles ne détournent le travail social de ses principes fondateurs. C'est du moins ce que Noble (2004) exprime :

²⁶ Les débats soulevés par les théories de la postmodernité dans le champ des sciences humaines et sociales remontent aux années 1960.

This postmodern 'turn' profoundly challenges the assumed foundation of professional practice, built as it is on humanitarian and egalitarian ideals, general citizen rights to social justice, and the assumed goal of eliminating oppression and exploitation in society (p. 294).

C'est aussi la substitution de la conception de la société comme un tout, dont les structures normatives orientent l'agir collectif, par une conception fragmentée du social qui semble inquiéter : « [...] while a celebration of difference and multiplicity of excluded voices in the curriculum and theory development move along, the concept of 'the social whole' (i.e. all humanity) is being removed from social work's discourse » (Nobel, 2004, p. 299).

Les théories de la postmodernité sont en revanche accueillies avec enthousiasme par d'autres auteurs. C'est le cas notamment de Healy (2000; 2005) qui, contrairement à Nobel (2004), voit dans les théories postmodernes une occasion de rompre avec une modernité idéalisée par le travail social critique : « [Post theories] challenges the humanist claim that through rational thought and action human societies can transform themselves [...] [and] call into question the authoritarianism that lies, often unrecognized, in emancipatory practice theories (Healy, 2000, p. 38). Même si les efforts de théorisation de la pratique du travail social en contexte de postmodernité ont été qualifiés d'ambitions illusoire (Soulet, 2003), les théories de postmodernité rendent au contraire possible, selon Healy (2000; 2005), une théorisation du travail social en proposant une nouvelle compréhension des concepts de pouvoir, d'identité et de changement social.

Les théories de la postmodernité se déclinent en autant de courants que le postmodernisme, le postcolonialisme et le poststructuralisme, par exemple²⁷. Toutefois, pour la présentation que nous souhaitons faire quant aux

²⁷ Healy (2005) utilise parfois l'expression *post theories*, pour nommer les trois courants que sont le postmodernisme, le postcolonialisme et le poststructuralisme.

implications d'une perspective postmoderne pour les concepts de pouvoir, d'identité et de changement social, nous avons retenu le poststructuralisme et l'appréciation qu'en fait Healy (2000 ; 2005). Cela dit, voyons à nouveau ce qu'impliquent chacun de ces concepts. Pour le travail social poststructuraliste cette fois, tentons de situer le travail social autochtone par rapport à ces perspectives et voyons comment il est possible de proposer des rapprochements ou des divergences avec le travail social autochtone.

2.4.2 Apport du poststructuralisme en travail social

Pour Healy (2000), l'intérêt des théories poststructuralistes en travail social se situe dans le renversement qu'elles effectuent de l'analyse du changement social mise de l'avant par le travail social critique : elles situent l'analyse des rapports sociaux et du changement social non plus au sein des structures macro-sociales et oppressives (capitalisme, patriarcat, colonialisme, etc.), mais plutôt au cœur des micro-contextes de pratique :

The work of Foucault and the poststructuralists feminists gives priority to local contexts and social practices as the sites of analysis and action [...] the focus on the social totality found in critical discourses can lead to political alienation by constantly devaluing local changes in contrast to the goal of complete transformation (Healy, 2000, 51).

Ainsi, pour certains travailleurs sociaux, l'attention particulière accordée aux rapports de force qui s'exercent localement entre les personnes ou entre les personnes et les institutions constituent un danger (analytique et pratique) qui risque de perpétuer les inégalités (Noble, 2004). Pour Healy, au contraire, ce regard poststructuraliste est

Nous privilégions l'expression «théories de la postmodernité» pour référer aux *post theories* telles que décrites par Healy.

riche et porteur d'analyses intéressantes pour le travail social, entre autres parce qu'il met de l'avant une autre vision constructiviste en abordant la réalité sociale à travers la notion de discours.

2.4.2.1 La notion de discours

La notion de discours est une pierre angulaire de la pensée poststructuraliste. Comme le suggère Foucault (1980), c'est à travers le discours que nous faisons l'expérience de la réalité, plus précisément à travers les normes et les vérités que produit, fixe le discours: « Discourse refers to the language practices through which we understand « reality » and act upon it » (*dans* Healy, 2005, p. 199). Ainsi, d'un point de vue poststructuraliste, les discours produisent la réalité sociale : il n'existe pas de réalité en dehors du langage, nous dit Healy (2000), s'appuyant sur Foucault. « The assumption is that there is no way of directly experiencing the social world ; rather, one can only know 'reality' through language » (p. 39). En effet, les poststructuralistes insistent sur le caractère productif du langage : les « mots » créent des « choses » (Foucault, 1966).

Les discours ne produisent pas seulement du réel, mais aussi, et surtout, diront les poststructuralistes, des vérités. Et c'est le processus à partir duquel opèrent les discours dans la production de vérités qui intéresse tout particulièrement les poststructuralistes : « Poststructuralists are concerned to apprehend the processes through which social objects are produced in language, particularly the processes through which certain truths are claimed while others are marginalized » (Healy, 2000, p. 39). En ce sens, Foucault s'est intéressé à la question de la production de discours et a montré comment ce dernier opère par suppression des différences, par exclusion et marginalisation. Ainsi, en fixant des normes et des vérités sur des expériences, des identités, des savoirs, les discours donnent forme, selon les époques et les contextes, à ce qui peut être écrit, dit et même pensé à propos d'une chose :

« Discourse constructs knowledge in practice particularly what counts as true or sayable, and what is considered false or unsayable » (Foucault 1980 *in* Healy, 2005, p. 199).

Quelle est la place des discours dans une perspective poststructuraliste ou postmoderne en travail social? Pour Healy (2005), c'est la clé pour comprendre comment les pratiques d'intervention sociale sont construites, surtout en ce qui a trait à deux composantes du travail social. D'abord, la manière dont sont définis les besoins des personnes, des usagers (*client needs* ou *how social workers'interpret client needs*), et, ensuite, les réponses qu'en donne le travail social (*social workers'practices* ou *their practice responses*).

Healy (2005) distingue ainsi trois types de discours :

1. les discours dominants, tels que les discours biomédical, légal et économique ;
2. les discours fondateurs des théories en travail social, la psychologie et la sociologie ;
3. les discours alternatifs, à savoir les discours de défense de droits des usagers et les discours religieux et spirituel, par exemple.

Chaque type de discours construit différemment les notions de « besoins des personnes » et de « réponses à donner » aux besoins des personnes. En lien avec la présentation que nous avons faite du travail social critique et du travail social poststructuraliste, nous pouvons maintenant proposer cette idée : chacune de ces figures produit des pratiques discursives distinctes, construisant les problèmes sociaux (« besoins des personnes ») et proposant des analyses distinctes (« réponses à donner ») selon qu'elles adhèrent à des perspectives théoriques de la modernité ou de la postmodernité. Et qu'en est-il du travail social autochtone? Se situe-t-il du côté du discours moderne ou du côté du discours postmoderne? Et s'il était un peu des deux, sans être ni tout à fait un, ni tout à fait l'autre, mais une figure originale et unique de travail social? Avant de répondre à cette question, voyons la contribution des

perspectives poststructuralistes aux concepts de changement social et de pouvoir et comment le travail social autochtone se situe par rapport à elles.

2.4.2.2 Le changement social

Pour Healy, la pensée poststructuraliste permet de rendre compte de la pluralité des formes de changement social et de sortir des définitions trop strictes qui lui sont données. Alors que le travail social critique privilégie des pratiques qui ciblent la transformation des structures sociales, les théories poststructuralistes insistent sur l'importance de la diversité et de l'hétérogénéité des pratiques. Cela permet de rompre avec cette idée propre au travail social critique qu'il existe *une bonne façon* de faire du travail social :

Poststructuralists are concerned to move away from notions of 'essential' meanings of beliefs in a fixed, singular, logical order. Rather than continue to search 'the truth' of what social work 'is', it can lead instead in the recognition that there is no such 'thing' as social work and that the term refers to a broad range of locally situated practices (Healy, 2000, p. 39).

On peut en cela parler *des* pratiques de travail social qui, d'une perspective poststructuraliste, émergent et varient selon les contextes de pratique, déconstruisant cette idée du « vrai » changement social, qui passerait par la transformation des structures sociales, proposant plutôt une vision locale et contextuelle du changement social.

Le poststructuralisme nous invite à tourner notre regard vers les contextes de pratique, le petit et le local, lieux du changement social, de la diversité et de la différence. S'il y a des « vérités », c'est dans l'hétérogénéité qu'elles se trouvent. En reconnaissant aux pratiques locales et contextuelles un potentiel de changement social, les perspectives théoriques poststructuralistes tournent non seulement le dos aux grandes utopies de la modernité en proposant des formes plurielles de

changement, mais rompent avec ce grand principe du travail social critique voulant que le changement social passe impérativement par une transformation radicale de la société.

L'importance qu'accorde le travail social autochtone au développement d'une conscience à l'égard du processus et des effets de la colonisation dans ses pratiques d'*empowerment* des individus et des communautés (Morrissette, McKenzie et Morrissette, 1993), tout comme l'utilisation de ressources communautaires et culturelles, de même que des aînés et la famille élargie (*extended family*) (McKenzie et Morrissette, 2002) constituent quelques illustrations de la place qu'occupent les pratiques locales et contextuelles dans le travail social autochtone.

2.4.2.3 Le pouvoir

La pensée poststructuraliste déconstruit la conception du pouvoir en termes négatifs de domination, de coercition et d'inégalités irréconciliables entre les intervenants sociaux et les usagers (Healy, 2000). Elle mise plutôt sur le caractère positif ou productif du pouvoir, car comme l'a suggéré Foucault (1975) : « [le pouvoir] n'est pas répressif, mais productif » (p. 48)

De ce fait, Healy (2005) rappelle que : « [...] using a deconstructive approach we would recognize that the states of 'powerful' and 'powerless' are two extremes on a continuum and that there are many positions of relative powerfulness and powerless between » (p. 205). L'intervenant social n'est donc plus défini ou identifié comme tout-puissant et l'utilisateur comme impuissant. Les deux ont du pouvoir ; celui-ci peut fluctuer selon le contexte.

Par exemple, l'analyse du pouvoir et de l'identité propre au travail social critique suggère un rapport de domination entre l'intervenant et l'utilisateur, entre l'opresseur et l'opprimé, entre le colonisateur et le colonisé Est-ce à dire que le lien qui unit un

intervenant non autochtone et un usager autochtone en est un de « domination »? L'analyse, à notre avis plus subtile du travail social critique poststructuraliste peut donner à voir, par exemple, un intervenant non autochtone démuni devant des réalités avec lesquelles il est peu familier, le plaçant ainsi « sans pouvoir ». Une fois le dualisme présence/absence de pouvoir déconstruit, il est possible de voir que plusieurs rapports de force sont exercés et comment les « effets » du pouvoir s'échangent dans la relation. Le pouvoir « circule », nous dit Foucault (1982).

2.5 Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons présenté les deux grandes figures du travail social contemporain que constituent le travail social critique et le travail social postmoderne, poststructuraliste. Nous avons montré quelle est leur vision respective des concepts de pouvoir, d'identité et de changement social et suggéré de situer le travail social autochtone en lien avec ces concepts. Nous avons pu constater que jamais le travail social autochtone ne coïncide ni entièrement avec l'un ni avec l'autre des deux modèles. Au mieux, en ce qui concerne les concepts explorés, il présente des similitudes et des différences avec deux modèles de travail. Comment ces figures du travail social se traduisent-elles dans la pratique ? Comment les perceptions des intervenants sociaux à l'égard du pouvoir, de l'identité et du changement social s'articulent-elles dans leurs pratiques d'intervention? Les pratiques d'intervention sociale auprès des personnes autochtones à Montréal s'inscrivent-elles dans une vision moderne du travail social ? Une vision postmoderne? Une vision autochtone? Mais avant de pouvoir répondre à ces questions, voyons d'abord comment nous comptons nous y prendre. Notre méthodologie fait l'objet du prochain chapitre.

CHAPITRE III

MÉTHODOLOGIE

Ce chapitre expose les principes méthodologiques qui ont guidé notre recherche. Nous expliquerons d'abord notre choix de recourir à une approche d'analyse inductive dans le cadre d'une recherche qualitative, puis nous présenterons nos méthodes de collecte et d'analyse de données. Enfin, nous détaillerons les biais et limites de notre recherche de même que les considérations éthiques qui ont guidé le processus de recherche.

3.1 Question de recherche et objectifs poursuivis

La recherche que nous avons réalisée se proposait d'explorer un phénomène, celui de l'intervention sociale auprès des personnes autochtones en milieu urbain. Notre recherche avait comme principal objectif de cerner les pratiques d'intervention sociale à partir du point de vue des intervenants sociaux qui travaillent auprès des personnes autochtones de Montréal.

Les questions qui ont guidé notre recherche sont les suivantes : quelles sont les pratiques d'intervention sociale auprès des personnes autochtones à Montréal et quelle est la perception des intervenants de ces pratiques ? Une fois ces questions posées, notre objet de recherche s'est construit progressivement au fil de notre

cueillette de données sur le terrain, relevant ainsi d'une approche inductive²⁸. En effet, dans une étude qualitative, le terrain de recherche ne constitue pas uniquement un « réservoir de données », mais un moment dans le processus de recherche qui rend possible l'émergence de questions nouvelles. Deslauriers et Kérisit (1997) suggèrent ainsi que le chercheur qualitatif « [...] ne va pas sur le terrain seulement pour trouver réponses à ses questions; il y va aussi pour découvrir des questions, surprenantes par certains aspects, mais souvent plus pertinentes et plus adéquates que celles qu'il se posait au début » (p. 106).

Rappelons les quatre objectifs spécifiques qui ont émané de ce processus dynamique de coconstruction : explorer et interpréter la perception qu'ont les intervenants sociaux des pratiques d'intervention sociale et décrire ces pratiques, documenter les milieux de pratiques montréalais, dégager la manière dont les analyses et les modèles de pratique proposés par la littérature sur le travail social autochtone se traduisent dans ces pratiques et, enfin, analyser les pratiques comme une activité construite.

3.2 Stratégie générale de recherche : une approche constructiviste

La recherche qualitative que nous avons menée s'inspire d'une approche constructiviste et qualitative. De ce fait, notre posture de chercheur est non pas de rendre compte de la réalité telle qu'elle est, à la manière du chercheur positiviste, mais plutôt de saisir le sens que prêtent les individus à l'expérience qu'ils font du monde (Poupart, 1997). En ce sens, « People are "meaning-making creatures". [They] create their knowledge of the world, their sense of reality, by interacting with the

²⁸ Au contraire d'une approche hypothético-déductive, dans laquelle l'objet d'étude est défini à partir de la littérature sur le sujet seulement (Deslauriers et Kérisit, 1997, p. 107).

other people, institutions, and organizations within it » (Greene et Lee 2002, p. 144). La connaissance que nous entendons produire dans cette étude, ou plutôt traduire, est celle d'acteurs sociaux, soit les intervenants sociaux en milieu urbain, s'exprimant sur un phénomène, celui des pratiques sociales auprès de personnes autochtones.

Notre recherche peut également être caractérisée de constructiviste par la manière dont nous entendons rendre compte du point de vue des répondants qui reconnaît le double jeu de l'interprétation, c'est-à-dire l'interprétation donnée par les acteurs à l'expérience qu'ils font de la réalité sociale doublée de la réinterprétation du chercheur de cette interprétation. Ainsi, conformément à une vision constructiviste de la réalité, celle que nous présenterons ne se donne ni à voir, ni à découvrir; elle est construite dans l'interprétation qu'en ont faite les intervenants sociaux dans leurs entrevues et à travers notre travail de réinterprétation de chercheur. D'un point de vue épistémologique, les résultats découlant de cette recherche ont donc à la fois le statut de construction et celui d'une représentation de la réalité (Mucchielli, 2005; Pires, 1997).

3.2.1 Recherche qualitative

Notre recherche s'appuie sur une méthodologie propre aux recherches qualitatives, c'est-à-dire procédant d'une collecte de données et d'une analyse visant à « en extraire le sens plutôt que [de] les transformer en pourcentages ou en statistiques » (Paillé et Mucchielli, 2010, p. 9). Nous avons choisi de recourir à cette démarche puisque nous nous intéressons au sens que donnent les intervenants à leur pratique, donc à des matériaux discursifs en lien avec leur trajectoire, leurs expériences et leurs pratiques; nous ne cherchons pas à quantifier ces dimensions du discours, mais plutôt à en faire ressortir les perceptions.

Tel que le décrivent Paillé et Muchielli (2010) en parlant de la recherche qualitative, nous avons choisi de mener l'ensemble du processus d'une manière « naturelle » sans appareils sophistiqués ou mises en situation artificielles, selon une logique proche des personnes, de leurs actions et de leurs témoignages ». Nous avons ainsi recueilli des données qualitatives par le biais d'entrevues semi-dirigées et les avons analysés. Nous avons fait le choix de l'entrevue semi-dirigée comme instrument de collecte des données considérant qu'elle peut fournir un maximum d'information sur le sujet que nous souhaitons explorer et qu'elle se présente comme l'instrument adéquat pour atteindre nos objectifs de recherche. Comme le souligne Poupart (1997), l'entretien constitue « une porte d'accès aux réalités sociales » et un moyen de rendre compte du point de vue des acteurs sociaux et d'en tenir compte pour comprendre et interpréter leurs réalités. Il pousse les personnes à une autoreflexivité en lien avec leur pratique et à discourir sur leur expérience d'intervenant.

3.3. Échantillon

Nous avons constitué un échantillon composé de dix intervenants sociaux. Notre choix s'est arrêté sur un échantillon non probabiliste pour le caractère unique des données et de la connaissance contextuelle auquel il donne lieu, à la différence d'un échantillon probabiliste qui, lui, en raison de sa régularité et de sa taille plus importante, permet par ailleurs de connaître des aspects généraux de la réalité sociale (Deslauriers et Dérisit, 1997). Afin de mieux cerner notre phénomène à l'étude, nous avons défini trois critères de sélection de nos participants.

Les répondants devaient, pour premier critère, avoir le statut d'intervenant social, ce statut pouvant se décliner en autant de titres que travailleuse sociale, intervenant, travailleur de rue, bénévole, etc. De plus, ils devaient être depuis au moins un an à l'emploi d'un groupe communautaire ou institutionnel qui travaille ou qui rejoint par ses activités et services les personnes autochtones à Montréal. Parler le français était

le troisième critère de sélection des répondants. En ce qui a trait à l'appartenance culturelle des répondants, nous souhaitons a priori constituer un échantillon de cinq intervenants autochtones et de cinq intervenants non autochtones pour assurer la diversité des points de vue.

Les dix premières personnes qui ont exprimé leur désir de participer à la recherche ont ainsi constitué notre échantillon. Ce sont finalement trois intervenants sociaux qui se sont définis comme Autochtones et sept comme non-Autochtones.

3.3.1 Modalités de recrutement

Notre recrutement s'est échelonné sur une période d'un peu moins d'un an, soit du mois de février 2012 au mois de décembre 2012. La prise de contact téléphonique, accompagnée de l'envoi de notre affiche et d'un suivi par courriel pour la prise de rendez-vous, a assuré le recrutement de l'ensemble des participants. La prise de contact visait à entrer en relation avec une personne responsable des groupes ciblés, à discuter brièvement des grandes lignes de notre projet de recherche, à exprimer notre intérêt de mieux connaître le travail du groupe auprès des Autochtones, de même que notre intérêt pour les questions autochtones en travail social, à juger de l'intérêt du groupe et de la possibilité de rencontrer des intervenants pour finalement proposer de leur faire parvenir l'affiche de notre projet²⁹. Cette dernière reprenait l'essentiel des informations quant au sujet de la recherche, les objectifs, les implications pour les participants, etc. Notre attention s'est tournée en premier lieu vers un groupe autochtone que nous connaissions déjà : le Centre d'amitié autochtone de Montréal. C'est là où l'effet cascade de notre démarche de recrutement a débuté, faisant ainsi de notre échantillon un échantillon de type « boule de neige » (Mayer et Ouellet, 1991,

²⁹ Voir l'affiche de présentation de la recherche en annexe.

cité par Deslauriers et Kérisit, 1997, p. 97). D'une entrevue à l'autre, les répondants nous réfèrent soit à des collègues ou à encore à d'autres groupes.

Parallèlement à cette dynamique en cascade, nous nous sommes progressivement familiarisée avec les différentes ressources et services offerts pour les personnes autochtones dans la grande région de Montréal. *Le bottin des ressources offertes aux personnes autochtones de Montréal*, rédigé par le Réseau pour la stratégie urbaine de la communauté autochtone de Montréal, s'est avéré un document extrêmement précieux dans ce processus d'exploration et de découverte de l'horizon montréalais de l'intervention sociale auprès des personnes autochtones. C'est littéralement l'univers autochtone montréalais que nous avons découvert à travers ses institutions, ses regroupements, ses associations, dans des domaines aussi variés que l'art, l'éducation et la formation, le logement, la santé et les services sociaux, services juridiques, le politique, etc. Ce bottin a aussi été utile, entre autres choses, pour nous assurer qu'aucun groupe ou ressource n'avait échappé à notre objectif d'approcher le plus de milieux possible dans nos démarches de recrutement. Ce document a constitué le point de départ de notre recherche documentaire sur les milieux de pratiques qui s'est appuyée sur les sites web des différents groupes et organismes, les dépliants et les rapports annuels quand ces derniers étaient disponibles.

Le recrutement de participants n'a pas connu d'écueil majeur. Cependant, certains des groupes contactés ne rencontraient pas les critères de recherche. Ce fut le cas pour le Module du Nord québécois, qui œuvre auprès de personnes autochtones qui arrivent du Grand Nord et qui sont seulement de passage à Montréal, de même que pour Médecins du monde, qui travaille en partenariat avec différents groupes autochtones, mais dont l'organisation ne compte pas d'intervenants sociaux. D'autres groupes n'ont pu participer en raison d'un manque de ressources disponibles ou n'ont tout simplement pas retourné nos appels. Pour l'un des milieux de recherche, nous avons dû soumettre notre projet au comité d'éthique de la recherche de l'établissement, qui l'a d'ailleurs reçu et accepté avec enthousiasme. Enfin, deux

références nous avaient été données, sans toutefois nous assurer de leur succès : le Service correctionnel du Canada et le Centre thérapie de Kahnawake. Pour le premier, nous avons seulement envoyé un courriel, auquel nous n'avons pas eu de réponse. Pour le second, nous n'avons pas tenté d'entrer en contact avec le groupe. Autrement, tous les groupes avec lesquels nous sommes entrée en contact, qu'ils aient participé ou non à la recherche, feront l'objet d'une brève présentation au début du chapitre suivant.

3.3.2 Canevas d'entrevue

Notre schéma d'entrevue était divisé en trois sections : la trajectoire professionnelle des répondants, les savoirs utilisés et privilégiés dans la pratique et leur lien aux personnes autochtones et à la colonisation. Cette dernière partie, qui n'abordait pas a priori l'enjeu de la colonisation, a été ajustée en cours de collecte car nous avons réalisé que les trois premiers répondants la soulevait sans que nous leur ayons posé directement la question. Conséquemment, dans la section portant sur le lien des répondants aux personnes autochtones, nous avons ajouté le rapport à la colonisation à partir de la quatrième entrevue. Vers la fin de l'entrevue, les répondants étaient invités à formuler un souhait en lien avec l'intervention sociale auprès des personnes autochtones à Montréal. L'entrevue se terminait par quelques questions fermées pour recueillir des données sociodémographiques sur les répondants : le titre ou poste occupé, depuis quand, l'âge, l'appartenance culturelle, le domaine d'étude ainsi que l'expérience professionnelle auprès des personnes autochtones, autant en contexte de communauté qu'en contexte urbain, à Montréal. Ces données nous sont apparues importantes en regard de l'un de nos objectifs de recherche qui consiste à décrire les milieux de pratique, ce qui comprend une meilleure compréhension du contexte des pratiques d'intervention sociale, à savoir

qui sont les intervenants et quelles sont leurs trajectoires personnelle, académique et professionnelle.

3.4 Traitement et analyse des données

L'analyse qualitative a constitué notre méthode de traitement des données. Paillé et Muchielli (2010) définissent ce type d'analyse comme :

[...] une démarche discursive de reformulation, d'explication, de théorisation d'un témoignage, d'une expérience ou d'un phénomène. La logique à l'œuvre participe de la découverte et de la construction de sens [...] l'analyse qualitative est une activité de l'esprit humain tentant de faire du sens face à un monde qu'il souhaite comprendre et interpréter, voire transformer » (2010, p. 6).

Nous n'avons utilisé aucun logiciel de traitement de données pour coder nos verbatim. Nous avons opté pour des techniques certes plus rudimentaires, mais selon nous tout aussi efficaces - et qui ont fait leurs preuves avant l'arrivée des logiciels ! - pour faire surgir du sens des données d'entrevues recueillies. Nous avons d'abord repris chacune des questions posées aux répondants pour ensuite consigner leurs réponses dans des documents séparés. C'était la première étape du traitement des données. Ensuite, en nous appuyant sur ce matériel traité en fonction des questions posées, nous avons fait émerger des thèmes qui se rapprochaient le plus de la teneur du propos des répondants. Nous avons cherché à nous laisser surprendre par des éléments nouveaux, que nous n'avions peut-être pas envisagés a priori, tout en gardant à l'esprit notre problématique de recherche et notre cadre théorique. En cela, nous nous sommes appuyée sur les écrits de Paillé et Muchielli (2010) qui proposent que le chercheur

[...] face aux matériaux qu'il a recueillis, [...] doit mettre sa pensée en action, puiser à ses référents interprétatifs, tenter de nommer ce qu'il a pressenti sur le terrain ou ce qui s'impose à lui au moment où il relit ses notes et ses verbatim, et, en même temps, il doit se laisser surprendre par ce qu'il a observé ou par ce que

l'on a partagé avec lui, car c'est pour cela qu'il va sur le terrain : pour observer, pour écouter, pour mieux comprendre (p. 5).

Aussi, nous avons suivi la mise en garde formulée par ces auteurs quant aux risques liés à un réflexe d'étiquetage en lieu et en place d'une véritable entreprise de thématisation. Pour ces auteurs, le thème « [...] renvoie à ce qui est abordé dans l'extrait du corpus correspondant tout en fournissant des indications sur la teneur des propos » (Paillé et Muchielli, 2010, p. 14), tandis que l'étiquette revoie, elle, beaucoup plus à une rubrique en ce qu'elle classe, catégorise et ne tient pas compte de la qualité du propos.

L'analyse thématique nous est apparue comme étant la meilleure façon de traiter les données d'entrevues. En effet, si nous avons certaines réserves au moment de la rédaction de notre projet de recherche quant à la technique que nous allions utiliser, nous demandant alors si les entrevues nous donnerait le matériel nécessaire pour une analyse thématique, proposant des catégories conceptuelles comme solution de rechange si tel n'était pas le cas, la richesse des données recueillies a confirmé notre choix initial. Dans le chapitre qui suit et qui porte sur la présentation des résultats, les données ont été organisées selon les thèmes retenus. Le contenu de ce chapitre est substantiel. Nous sommes toutefois convaincu d'avoir conservé le minimum pour rendre compte de la complexité du phénomène étudié.

3.5 Biais et limites

Alors que l'élimination de tout biais dans la collecte et dans l'interprétation des données a longtemps été exigée en sciences de la nature comme en sciences sociales (Pires, 1997), on reconnaît aujourd'hui la présence de biais comme étant inévitables, participant à la recherche elle-même. Dans la situation qui nous occupe, un de nos « parti-pris » pourrait être celui de nous positionner, dans une perspective de solidarité, pour une plus grande place faite aux questions autochtones dans la pratique

du travail social. En revanche, le fait d'être non-Autochtone peut aussi introduire des biais liés à une connaissance partielle des réalités autochtones, des perceptions distordues à l'endroit de la colonisation ou encore ce sentiment d'imposture avec lequel nous avons eu à négocier du fait d'écrire sur une réalité que nous n'avons pas vécue. Bien que nous soyons consciente de la présence inévitable de ces biais, leur incidence à la fois sur la construction de notre objet de recherche et sur nos résultats de recherche demeure toutefois difficile à mesurer. L'intrusion de ces biais dans notre recherche, tout comme le choix d'une méthodologie qualitative, limitent évidemment la portée de nos résultats. Notre recherche ne peut embrasser l'ensemble du phénomène de l'intervention sociale sans attirer l'attention sur certains éléments et en négliger d'autres.

La visée exploratoire annoncée dès le début de notre recherche constitue déjà une indication quant à la représentativité de nos résultats. Comme nous avons cherché à analyser les propos des répondants au plus près de leur expérience vécue, nous sommes consciente que la représentation que nous en avons faite est partielle et la représentativité de nos résultats, relative. Il est difficile aussi de dire dans quelle mesure nos résultats sont généralisables à l'ensemble du phénomène de l'intervention sociale auprès des Autochtones à Montréal. Bien que nous ayons approché un nombre, selon nous, relativement important de milieux et rencontré plusieurs intervenants pour une étude qualitative terrain dans le cadre d'une recherche de maîtrise, nous sommes consciente que les résultats constituent *une* représentation du phénomène étudié beaucoup plus que *le* phénomène dans son ensemble. Notre intention était de dresser un portrait d'expériences diversifiées de l'intervention sociale en regard de la trajectoire et des perceptions des répondants. Notre stratégie méthodologique comporte ainsi une limite importante en visant la recherche de l'exemplaire plutôt que de l'universel. De plus, bien qu'un échantillon de taille réduite soit généralement admis en recherche qualitative, le nombre d'intervenants constitue une limite à notre étude. Nous devons ajouter que l'un des groupes

approchés, important dans le paysage de l'intervention auprès des personnes autochtones à Montréal, n'a pas pu participer faute d'effectifs disponibles³⁰, ce qui atténue la portée de la recherche.

Enfin, en choisissant d'interroger des intervenants francophones, notre étude n'intègre pas le point de vue des intervenants anglophones, le milieu anglophone étant par ailleurs tout aussi important et effervescent – et probablement différent – que le milieu francophone dans le paysage de l'intervention sociale auprès des personnes autochtones vivant à Montréal. En cela, le critère de la langue des répondants pourrait constituer une autre limite à notre étude. Nous avons aussi opté pour un échantillon composé d'intervenants autochtones et non autochtones. Si ce critère fait de la diversité des points de vue un élément central à notre démarche, il ajoute à la limite de la représentativité et aux difficultés à généraliser les résultats. Ce que nous gagnons en diversité, nous le perdons peut-être en généralisation. Mais rappelons-le, c'est le caractère original et unique des expériences qui nous intéresse ici.

3.6 Considérations éthiques

Le consentement libre et éclairé des participants, leur confort durant l'entrevue ainsi que la confidentialité des propos recueillis sont autant de préoccupations qui ont influencé le déroulement de notre étude. Chaque entrevue était précédée d'un rappel des objectifs de la recherche et de l'explication des modalités de l'étude à travers la présentation du formulaire de consentement³¹. L'anonymat des participants a été assuré en attribuant un pseudonyme à chacun des participants.

³⁰ Notre expérience de recherche nous a appris que les organismes communautaires sont extrêmement sollicités pour des travaux étudiants et des projets de recherche.

³¹ Ce formulaire peut être consulté en annexe pour plus de détails.

Tout au long de notre recherche, nous avons tenté de mettre en pratique les aspects éthiques de la recherche à l'égard desquels nous avons été sensibilisée dans le cadre de lectures et de formation proposées par *L'énoncé politique des trois conseils : Éthique en recherche avec des êtres humains* (EPTC), mais aussi sur le plan de la recherche auprès des Autochtones, notamment par le biais du sixième chapitre : *La recherche avec des peuples autochtones*. Nos lectures sur la recherche en milieu autochtone nous ont sensibilisée à de nombreuses injustices ou abus dont ont été victimes les Autochtones et leurs communautés dans le cadre de recherches et ce, non seulement dans un passé plus ou moins lointain, mais aussi dans un contexte contemporain. En effet, les communautés autochtones ont souvent eu l'impression que les recherches faites dans les communautés prenaient plus qu'elles ne redonnaient aux communautés (Smith, 1999), d'où les protocoles que se sont donné les communautés autochtones pour encadrer les recherches, comme le *Protocole de recherche des Premières Nations du Québec et du Labrador*, à l'échelle nationale celui-ci. Linda Tuhiwai Smith (1999), dans son livre *Decolonizing Methodologies. Research and indigenous peoples*, va même jusqu'à dire qu'il n'y a pas eu de peuples plus étudié dans l'histoire des sciences sociales que les peuples autochtones.

Notre recherche comportait des risques mineurs pour les personnes interviewées. En revanche, l'entrevue aurait peut être vécue comme une source de stress ou, en raison des tensions historiques concernant les questions autochtones et le travail social, le contenu des questions aurait pu éveiller chez certains répondants des sentiments comme l'injustice, la colère, etc. Or, aucune situation de ce genre ne s'est produite. Toutefois, si un stress ou un malaise étaient vécus durant l'entrevue, en raison des sujets abordés par exemple, nous nous étions engagée, dans le formulaire de consentement, à nous porter disponible pour la personne ou la référer à une ressource appropriée (Services psychosociaux du CSSS Jeanne-Mance, par exemple). Les répondants étaient libres de ne pas répondre à certaines questions de même qu'ils pouvaient en tout temps mettre un terme à l'entrevue. Tous les participants ont été

invités à signer le formulaire de consentement pour participer à la recherche. Le caractère strictement confidentiel des entrevues et de leur contenu a été spécifié, de même que la destruction des fichiers numériques des entrevues au moment où le mémoire serait accepté par l'université.

CHAPITRE IV

CONTEXTES DE PRATIQUE DE L'INTERVENTION SOCIALE

Ce chapitre a pour objectif de présenter le contexte institutionnel des pratiques en décrivant les milieux de pratique qui composent l'horizon montréalais de l'intervention sociale auprès des personnes autochtones. Quelles sont ces ressources? Comment travaillent-elles à réduire les inégalités sociales qui touchent les personnes autochtones? Quelles sont leurs approches et leurs pratiques d'intervention sociale? Ce sont là les principales questions qui seront soulevées.

4.1 Introduction

La pratique du travail social est éminemment contextuelle, à telle enseigne que Healy (2000) affirme que le travail social n'existe pas en dehors du contexte dans lequel il se pratique. Cette définition de la pratique du travail social nous servira de point d'appui pour aborder un de nos objectifs de recherche qui, rappelons-le, vise à décrire les milieux de pratiques de l'intervention sociale en milieu urbain, à Montréal. Nous proposons en ce sens une cartographie des milieux de pratique montréalais³² qui

³² Les milieux répertoriés représentent *des* organismes qui font de l'intervention sociale auprès des Autochtones en milieu urbain et non uniquement *les* milieux où travaillent les intervenants sociaux interviewés. Ces derniers peuvent être à l'emploi de ces organismes ou encore avoir des liens avec ceux-ci. Par exemple, un intervenant peut être à l'emploi du CSSS Jeanne-Mance tout en entretenant des liens avec le Foyer pour femmes autochtones de Montréal, d'où notre choix de retenir les deux milieux de pratique.

représente l'horizon montréalais de l'intervention sociale auprès des personnes autochtones à Montréal.

Nous avons répertorié dix groupes à partir desquels on peut cerner les contextes des pratiques d'intervention sociale et les pratiques elles-mêmes. On retrouve d'abord les organismes dits autochtones. Ce sont le Centre d'Amitié autochtone de Montréal, Projet Ka Mamukanit, Projets autochtones du Québec et le Foyer pour femmes autochtones de Montréal. Il y a ensuite les organismes qui offrent des services et des activités à la population en général. Ce sont CACTUS Montréal, le Centre des femmes de Montréal, Chez Doris, le CSSS Jeanne-Mance, Dialogue et L'Autre Maison³³. La description que nous en proposons s'appuie sur des sources d'information diverses tels que les sites web des organismes, les dépliants, des rapports annuels, quand ils sont disponibles, et les matériaux présents dans les entrevues réalisées.

4.2 Les milieux de pratiques autochtones de Montréal

4.2.1 Le Centre d'amitié autochtone de Montréal³⁴

Le Centre d'amitié autochtone de Montréal (CAAM) a ouvert ses portes en 1974³⁵. Promouvoir, développer et améliorer la qualité de vie des communautés autochtones en milieu urbain à Montréal sont les grands axes de la mission que s'est

³³ Au moment de la rédaction, un nouveau centre a ouvert ses portes : le Centre de développement communautaire autochtone de Montréal. Pour plus d'informations : <http://www.nativemontreal.com/fr/accueil.php/>

³⁴ Il est ici question du Centre d'amitié autochtone de Montréal, à ne pas confondre avec le Centre de développement communautaire autochtone de Montréal, dit le « nouveau » Centre d'amitié autochtone de Montréal, qui a vu le jour en 2012.

³⁵ De la rue Bishop à Côtes-des-Neiges, le CAAM est situé sur le boulevard St-Laurent depuis 1995.

donné le Centre d'amitié (CAAM, 2013). Parmi les objectifs que s'est fixé le CAAM, on retrouve les suivants : faciliter la transition des personnes et des familles des communautés vers le milieu urbain, donner accès aux ressources institutionnelles disponibles, travailler au bien-être des peuples autochtones, faire la promotion de la compréhension de l'identité autochtone auprès des Autochtones, et des non-Autochtones (CAAM, 2013). Le projet Ka'wahse, l'unité mobile du CAAM, offre des services de première ligne aux personnes autochtones en situation d'itinérance. La pratique de travail de rue s'appuie sur l'approche holistique (CAAM, 2008; 2013), une composante de l'intervention culturellement adaptée (CAAM, 2008) dont le Centre fait la promotion. Les services, les activités et les projets offerts aux Autochtones de Montréal, comprennent des ateliers de sculpture pour les jeunes Inuits, un projet d'échange entre des jeunes vivant en foyer ou en famille d'accueil et les aînés du Centre, des soirées culturelles hebdomadaires auxquels participent des musiciens et des danseurs traditionnels de même que la préparation et la distribution de nourriture.

4.2.2 Foyer pour femmes autochtones de Montréal

Le Foyer pour femmes autochtones de Montréal (FFAM) a ouvert ses portes en 1987. Il offre de l'hébergement et du soutien aux femmes autochtones, inuit et métis ainsi qu'à leurs enfants (FFAM, 2013a). Sa mission est d'assurer la présence d'un lieu sécuritaire, de soutien, tout en veillant à renforcer l'identité culturelle, le respect de soi et l'autonomie des femmes autochtones et de leurs enfants (FFAM, 2013a). Les pratiques d'intervention sociale comprennent des pratiques individuelles telles que des visites et des rencontres individuelles, de l'accompagnement, des références

et des pratiques traditionnelles tel que le projet de santé holistique³⁶, la possibilité de faire appel à des méthodes de guérison traditionnelle ou de rencontrer un ou une aînéE (FFAM, 2013). Ce Foyer adopte des pratiques d'intervention mixtes, c'est-à-dire à la fois autochtones et occidentales offrant ainsi une palette d'options la plus large possible (FFAM, 2013a).

4.2.3 Projets autochtones du Québec

Depuis 2004, Projets autochtones du Québec (PAQ) offre des services d'aide et d'hébergement aux femmes et hommes autochtones en situation d'itinérance dans le district St-Jacques (centre-ville). PAQ s'est donné pour mission d'offrir un hébergement d'urgence et de favoriser l'intégration sociale des Premières Nations, Inuits et Métis à travers des services adaptés à leur culture respective (PAQ, 2012). Les pratiques qui ont cours à Projets autochtones du Québec sont orientées vers de l'aide immédiate, de l'accompagnement, de la référence et de la gestion de crise, etc. Elles sont aussi basées sur des méthodes d'intervention qui se veulent culturellement adaptées (PAQ, 2012) : ateliers de cuisine traditionnelle, art thérapie, sculpture en stéatite (pierre à savon), *drum therapy*, projections de films ou de documentaires sur la culture amérindienne ou inuite, programme de répit urbain³⁷.

³⁶ Le projet de santé holistique vise à offrir du soutien aux femmes tant sur le plan de problèmes sociaux (itinérance, travail du sexe, violence familiale) que sur celui de la santé (VIH, toxicomanie) (FFAM, 2013a)

³⁷ Ce programme n'existe plus depuis deux ans, mais PAQ espère le réintégrer à ses activités dans le futur.

4.2.4 Projet Ka Mamukanit

Ka Mamukanit³⁸ est un projet d'insertion socioprofessionnelle qui vise à accompagner les Autochtones en milieu urbain dans leur démarche d'intégration au marché de l'emploi : développement de compétences de base, cours d'anglais et français, ateliers sur les questions de logement, de santé, des normes du travail, et stages exploratoires. Ces pratiques liées à l'intégration socioprofessionnelle s'inscrivent plus largement dans un contexte de pratiques culturelles assurées par la présence et la rencontre avec des pairs autochtones, la possibilité de participer à des activités culturelles comme des ateliers de perlage, des sorties au Jardin des Premières Nations du Jardin botanique de Montréal, la participation à des rassemblements autochtones ou l'accès au savoir autochtone par le biais de rencontres avec des aînéEs, à de séances de ressourcement spirituel ainsi qu'à des séjours en forêt, (Ka Mamukanit, 2013).

4.3 Les milieux de pratiques mixtes à Montréal

4.3.1 CACTUS Montréal

CACTUS Montréal, un organisme communautaire, intervient depuis 1989 auprès de personnes consommatrices de drogues illégales, des jeunes de la rue, des personnes travesties et transsexuelles et des travailleuses et travailleurs du sexe (CACTUS, 2013). Les activités et services offerts sont basés sur la prévention, la sensibilisation, l'éducation, l'intervention, l'accompagnement et la promotion des besoins et des droits (CACTUS, 2012) et s'inscrivent dans une approche globale de

³⁸ Prononcé Kat-mamu-kan.

réduction des méfaits³⁹ (CACTUS, 2013). C'est à travers la pratique du travail de rue que les intervenants sociaux de CACTUS et les personnes autochtones se rencontrent dans le centre-ville de Montréal⁴⁰, plus particulièrement à travers des pratiques d'accompagnement des personnes, une composante centrale au travail de rue (CACTUS, 2012).

4.3.2 Le Centre des femmes de Montréal

Depuis 1973, le Centre des femmes de Montréal travaille, dans une perspective féministe, à l'intégration sociale et professionnelle des femmes québécoises, immigrantes et autochtones (Centres des femmes de Montréal, 2013a). Grâce à un partenariat avec Femmes autochtones du Québec, le Centre offre aux femmes autochtones vivant en milieu urbain depuis 2003 des services de première ligne basés sur des pratiques d'écoute, d'information et d'accompagnement, des pratiques culturelles fondées sur « les valeurs et le respect de la femme autochtone » (Centre des femmes de Montréal, 2013). Elles ont pour objectifs de briser l'isolement des femmes, de faciliter leur intégration en milieu urbain, d'améliorer l'accès aux ressources disponibles, tout en favorisant les échanges et la solidarité entre les

³⁹ Plus spécifiquement : « Réduire la transmission du VIH, des hépatites et autres infections, diminuer les méfaits associés à la consommation de drogues illégales et à des pratiques sexuelles non sécuritaires, faire disparaître le sentiment d'exclusion et de marginalité que ressentent les consommateurs et consommatrices de drogues illégales », (CACTUS, 2013).

⁴⁰ L'arrondissement Ville-Marie, du district St-Jacques (le centre-ville), jusqu'au district Peter-McGill (le Square Cabot), serait l'espace urbain où, d'après les intervenants rencontrés, on retrouve la plus grande concentration de personnes autochtones en situation d'itinérance. Ce phénomène serait plus important dans le district Saint-Jacques tandis que la présence autochtone dans les espaces publics du district Peter-McGill serait à tort qualifiée d'itinérante puisque la plupart des personnes qui s'y trouvent auraient un appartement dans le quartier.

femmes autochtones et les autres Montréalaises (Centre des femmes de Montréal, 2013).

4.3.3 Chez Doris

Chez Doris est un refuge de jour pour femmes en difficultés. Sa mission consiste à offrir aux femmes de toutes origines des services sociaux, éducatifs et pratiques dans un environnement sécuritaire et accueillant (Chez Doris, 2011). Situé dans le district Peter-McGill⁴¹, à deux pas du Square Cabot, ce centre est fréquenté par de nombreuses femmes autochtones et inuites, qui arrivent souvent directement des communautés du Grand Nord. Les pratiques de réinsertion sociale, d'accompagnement (à la cour, dans des démarches pour stabiliser une situation financière ou trouver un appartement par exemple), de référence (sur les ressources et les services médicaux disponibles à Montréal par exemple) sont adaptées à la culture inuite grâce à la présence de deux intervenantes inuites parlant l'inuktituk et qui organisent des activités culturelles inuites comme des séjours en forêt (Chez Doris, 2012).

4.3.4 CSSS Jeanne-Mance

Les CSSS constituent l'une des instances les plus importantes du réseau institutionnel de la santé et des services sociaux. La mission du CSSS Jeanne-Mance consiste à mettre en œuvre les moyens nécessaires pour que la population du territoire

⁴¹ Ce secteur de la ville est un lieu de grande activité pour les Autochtones. On y retrouve entre autres le Module du Nord, géré par la Régie régionale de la santé et des services sociaux du Nunavik, via lequel transitent des Autochtones venus du Grand Nord pour recevoir des soins de santé.

qu'il dessert ait accès à des soins de santé et à des services sociaux de qualité, adaptés à son milieu et à ses besoins dans les meilleurs délais possibles (CSSS Jeanne-Mance, 2013). Ce CSSS⁴² se distingue d'autres CSSS par la présence d'une clinique pour jeunes de la rue et d'une équipe en itinérance. On y retrouve également le projet de collaboration avec le Service de police de la Ville de Montréal (SPVM), avec l'ÉMRII, l'Équipe mobile de référence et d'intervention en itinérance. Cette équipe est composée d'une travailleuse sociale et d'une infirmière du CSSS et de policiers. C'est par des pratiques d'*outreach* que les intervenants de l'ÉMRII font de l'intervention sociale auprès de la population itinérante, parmi laquelle on compte des personnes autochtones. Des intervenants sociaux du CSSS sont aussi en contact avec les Autochtones par l'entremise des pratiques d'organisation communautaire, appelés à soutenir des groupes autochtones dans des démarches spécifiques, à la demande des groupes.

4.3.5 Dialogue

C'est en réponse aux préoccupations citoyennes et commerçantes face à l'augmentation de personnes itinérantes au centre-ville de Montréal que le projet Dialogue a vu le jour en 1997. Il se donne pour mission de repérer, d'approcher et d'aider les personnes du district Peter-McGill sans ressources, isolées et sans domicile fixe, à reprendre contrôle sur leur vie (Dialogue, 2013). Les pratiques d'intervention sociale privilégiées sont le travail de rue et la sensibilisation aux réalités liées à l'itinérance à Montréal, plus spécifiquement celles vécues dans le quartier Peter-McGill.

⁴² Le CSSS Jeanne-Mance regroupe le CLSC des Faubourgs – Parthenais, le CLSC des Faubourgs – Sanguinet, le CLSC des Faubourgs – Visitation, le CLSC du Plateau-Mont-Royal ainsi que le CLSC Saint-Louis-du-Parc.

4.3.6 L'Autre Maison

L'Autre Maison est un organisme situé dans le Sud-Ouest de Montréal qui répond aux besoins de personnes adultes en situation de crise depuis 1987. L'organisme, qui s'appuie sur l'approche alternative en santé mentale, s'inspire du mouvement de l'antipsychiatrie, privilégie une vision psychosociale de la crise tout en demeurant critique à l'endroit de l'approche médicale psychiatrique (L'autre Maison, 2013). Le centre de crise met de l'avant des pratiques de concertation, d'engagement et de collaboration des usagers, des ressources communautaires et institutionnelles, dans une perspective de réduction des hospitalisations psychiatriques, de désengorgement des urgences et d'accès aux ressources existantes (L'Autre Maison, 2013). Le centre de crise compte parfois parmi ses usagers des personnes autochtones qui vivent à Montréal, qui sont sans domicile ou encore qui arrivent directement d'une communauté du Grand Nord⁴³. Globalement, l'Autre Maison mise sur des interventions basées sur des pratiques d'accompagnement et d'écoute de la personne en situation de crise.

4.4 Conclusion

L'augmentation de la présence autochtone dans les centres urbains a une incidence certaine sur le contexte institutionnel de l'intervention sociale à Montréal. Leur croissance s'accompagne d'une augmentation de la demande de services de santé et de services sociaux. Cette augmentation s'accompagne de changements dans la prestation de services sociaux, comme l'illustre l'ajout d'intervenantes inuites chez

⁴³ Il y aurait une entente entre les services sociaux du Grand Nord et l'Hôpital Douglas, qui réfère des personnes autochtones à L'Autre Maison lorsqu'elles vivent une situation de crise ou assurer une transition suite à une hospitalisation psychiatrique.

Doris (2011-2012), l'avènement de Projet Ka Mamukanit (2011) ou des services de premières lignes au Centre des Femmes de Montréal (2003). Les problèmes sociaux se transforment et parfois s'amplifient. C'est le cas notamment de l'itinérance qui force parfois les groupes à ajuster leur mandat, comme en témoigne l'expérience vécue par le Centre d'amitié autochtone de Montréal, qui a vu les demandes liées à l'itinérance exploser suite à sa relocalisation sur le boulevard St-Laurent (1995) :

[...] le Centre n'a plus été en mesure de continuer à offrir les services qui étaient les siens au départ [services offerts aux étudiants et aux familles autochtones vivant dans la métropole]. Plus encore, son intervention de type culturel et identitaire a été amoindrie. [...] les étudiants et les familles ont peu à peu déserté le centre et son intervention auprès des itinérants autochtones s'est réduite essentiellement à une intervention de première ligne, laissant peu de place à une intervention culturellement adaptée correspondant à la mission du Centre, c'est-à-dire holistique et favorisant l'*empowerment* (CAAM, 2008, p. 4-5).

Enfin, les pratiques qui ont cours dans les milieux de pratiques que nous avons décrits sont extrêmement variées si bien que nous pouvons déjà, suite aux perspectives théoriques que nous avons proposées dans le deuxième chapitre, établir des rapprochements avec les pratiques du travail social conventionnel ou critique, du travail social postmoderne ou poststructuraliste et du travail social autochtone.

Le chapitre qui suit propose de décrire les pratiques d'intervention sociale que nous ont soulignées les intervenants interrogés, leurs perceptions des problèmes sociaux vécus par les Autochtones en milieu urbain et les réponses apportées suite à leurs pratiques d'intervention sociale.

CHAPITRE V

PRATIQUES ET PERCEPTIONS DE L'INTERVENTION SOCIALE

Le présent chapitre est divisé en deux parties. La première a pour cible les pratiques d'intervention sociale qui ont cours dans les milieux d'intervention sociale montréalais. Nous y présentons d'abord les répondants pour ensuite décrire les pratiques. La deuxième partie a pour objet l'étude du caractère réflexif de la pratique. Elle comprend la trajectoire des intervenants, leur perception des problèmes sociaux et leur rapport au pouvoir, à l'identité et au changement social.

5.1 Portrait des répondants

Dix intervenants sociaux ont été rencontrés : six hommes et quatre femmes âgés entre 24 et 46 ans. Trois répondants sont Autochtones et sept non-Autochtones. Cinq se sont présentés comme Québécois, trois comme étant de culture autochtone, dont deux membres de la nation innue et un de la nation crie. Un répondant s'est défini comme appartenant à la culture anarchiste et le dernier à la culture montréalaise. Neuf intervenants sur dix ont complété des études universitaires. Parmi ceux-ci, cinq ont une formation en travail social et trois d'entre eux détiennent un baccalauréat dans ce domaine. Le quatrième possède un certificat en service social et le dernier une propédeutique menant à la maîtrise en travail social. Les répondants ont fait des études dans des domaines variés comme le travail social, la sociologie, la sexologie, les études féministes, les études autochtones et l'enseignement de la musique.

Tous les répondants occupaient un poste en lien avec l'intervention sociale au moment de l'entrevue. Les postes occupés sont variés tout comme leurs titres : chargé de projet, coordonnateur, chef d'équipe, travailleur de rue, agente de liaison communautaire, intervenant, organisateur communautaire, travailleuse sociale, une nomenclature qui peut supposer des pratiques aussi différentes qu'éclatées. Quant à leur expérience professionnelle avec les personnes autochtones à Montréal, elles varient de sept mois à plus de six ans. Sur les sept répondants non autochtones, cinq avaient une expérience professionnelle auprès des personnes autochtones antérieure à celle acquise dans le poste occupé au moment de l'entretien. Cette expérience portait sur le travail de rue et le travail social avec des personnes en situation d'itinérance, l'intervention sociale auprès de femmes autochtones incarcérées, de coopération internationale dans des communautés autochtones à l'étranger. Les trois répondants autochtones avaient une expérience professionnelle auprès des personnes autochtones, acquise dans le cadre d'emplois d'été ou encore au sein de structures politiques ou administratives autochtones en contexte urbain. Un seul des répondants qui s'est identifié comme Autochtone avait déjà occupé un emploi comme intervenant social dans sa communauté d'origine. Le Tableau ci-dessous résume les données sociodémographiques recueillies lors des entretiens.

5.1.1 Tableau - Portrait des répondants

Répondants (pseudonymes)	Âge	Appartenance culturelle	Formation	Expérience d'intervention auprès des personnes autochtones à Mtl	Poste occupé au moment de l'entrevue
Sarah	27 ans	Innue (Autochtone)	<ul style="list-style-type: none"> Baccalauréat en sexologie Propédeutique à la maîtrise en travail social 	7 mois	Intervenante
Simon	32 ans	Cri (Autochtone)	<ul style="list-style-type: none"> Diplôme d'études secondaires 	6 ans et demi	Chef d'équipe
Louis	24 ans	Québécois (Non- Autochtone)	<ul style="list-style-type: none"> Baccalauréat en études féministes Maîtrise en cours 	8 mois	Travail de rue
Philippe	32 ans	Anarchiste (Non- Autochtone)	<ul style="list-style-type: none"> Baccalauréat en travail social Maîtrise sociologie 	1 an et demi	Intervenant
Zachary	28 ans	Québécois (Non- Autochtone)	<ul style="list-style-type: none"> Certificat en études autochtones Certificat en service social 	9 mois	Coordonnateur
Mathieu	35 ans	Québécois (Non- Autochtone)	<ul style="list-style-type: none"> Étudiant libre en sciences humaines 	2 ans	Chargé de projet (Travail de rue)
Julia	32 ans	Innue (Autochtone)	<ul style="list-style-type: none"> Baccalauréat en enseignement de la musique 	1 an	Agente de liaison communautaire
Amélie	37 ans	Québécoise (Non- Autochtone)	<ul style="list-style-type: none"> Baccalauréat en travail social Maîtrise en gestion 	1 ans	Travailleuse sociale
Élisabeth	41 ans	Québécoise (Non- Autochtone)	<ul style="list-style-type: none"> Maîtrise en anthropologie 	1 an	Organisatrice communautaire
Gabriel	46 ans	Montréalais (Non- Autochtone)	<ul style="list-style-type: none"> Baccalauréat en travail social 	1 an et demi	Organisateur communautaire

5.2 Pratiques d'intervention sociale

Dans cette section, nous présentons différentes pratiques d'intervention sociale qui ont émergé du discours des répondants : le travail de rue et l'*outreach*, l'accompagnement et l'écoute et la réduction des méfaits⁴⁴. Nous verrons comment les intervenants interrogés décrivent leurs pratiques, l'évaluation qu'ils en font ainsi que les problèmes qu'elles posent.

5.2.1 Travail de rue et *outreach*

Le travail de rue et l'*outreach* occupent une place centrale dans les pratiques d'intervention sociale auprès des personnes autochtones à Montréal en créant des lieux de rencontre entre les intervenants et cette population. Pour Louis, le travail de rue se définit comme « une pratique basée sur le fait de jouer un rôle de facilitateur ou pont entre la personne qui n'a pas accès au système » (Louis, non-Autochtone, par. 56⁴⁵). Cette perspective rejoint la définition du travail de rue de l'ATTRueQ (1997), qui le présente comme une pratique d'intervention sociale où le travailleur de rue entre en relation avec des personnes en rupture avec les institutions traditionnelles, qui ne font pas appel aux services courants et qui sont exclues des espaces publics. C'est de ce point de vue que Louis affirme que le travail de rue convient bien aux personnes autochtones marginalisées car il offre une grande souplesse dans l'intervention, n'ayant ni restrictions spécifiques, ni mandats rigides.

⁴⁴ Nous sommes consciente que ces thèmes ne sont peut-être pas étanches, mais ils ont été dégagés à partir du discours des intervenants qui, eux, ont clairement distingué la pratique du travail de rue des pratiques d'accompagnement et d'écoute par exemple.

⁴⁵ L'abréviation « par. » renvoie au mot paragraphe. La citation de Louis, non-Autochtone, est extraite du 56^e paragraphe du verbatim d'entrevue.

Quand on considère le niveau de marginalisation des gens autochtones à Montréal puis comment le racisme, ça se traduit dans les expériences jour à jour des gens, je pense que ça fait en sorte que le travail de rue est une pratique très pertinente pour les personnes marginalisées [...]. Surtout les personnes autochtones en partie parce qu'il y a une souplesse dans la pratique. On n'est pas très restreint au niveau des mandats. On peut accueillir la personne avec pas mal n'importe quelle problématique que la personne est en train de vivre» (Louis, non-Autochtone, par. 56).

Il décrit cette pratique d'intervention comme un processus qui vise à investir tranquillement les milieux de vie des personnes, « [...] que ce soit dans les parcs, que ce soit dans la rue, dans les appartements, les piaules, les bars [...]» (Louis, non-Autochtone, par. 8). Mathieu définit lui aussi le travail de rue comme une pratique où l'intervenant cherche à se faire accepter par le milieu qu'il veut pénétrer : « Le but, c'est vraiment d'infiltrer, de faire partie du quotidien, de voir un peu comment ils vivent la dynamique et là, tu peux venir influencer certaines petites choses » (Mathieu, non-Autochtone, par. 55).

Amélie parle plutôt d'*outreach* pour définir un volet de sa pratique. Comme travailleuse sociale, elle est appelée à intervenir de la même façon que dans le travail de rue : « *Outreach*, c'est quand on va faire de l'intervention dans la rue sans rendez-vous [...]. Essayer de rejoindre les personnes dans la rue. Ça fait que ce n'est pas des rendez-vous » (Amélie, non-Autochtone, par. 4). Les pratiques d'*outreach* ont l'avantage de réussir à rejoindre les personnes vulnérables de la rue et surtout à faciliter la demande de services de santé et de services sociaux car les Autochtones, en particulier, formulent rarement des demandes services, selon elle :

Les Autochtones ne font pas de demande de services, il n'y a jamais un Autochtone qui va se présenter à l'accueil psychosocial. Il y a quelques Autochtones qui viennent sur [rue] à l'équipe itinérance pour avoir des vêtements, pour avoir, voir une infirmière, plus sur [rue], mais ils ne vont pas tellement vers les services puis s'ils vont vers les services, je pense qu'ils vont sentir que la personne va rapidement vouloir la référer ailleurs (Amélie, non-Autochtone, par. 84).

Par ailleurs, Amélie fait aussi face à certains problèmes en lien avec ses pratiques d'*outreach*. Appelée à travailler en étroite collaboration avec le Service de police de la Ville de Montréal (SPVM), elle cite en exemple les préjugés qu'expriment parfois les policiers à l'endroit des Autochtones.⁴⁶

Les policiers ne sont pas très patients envers les personnes autochtones. Ils les trouvent dérangeantes, c'est une gang de soulons, puis en tout cas. Ça fait que c'est de sensibiliser aussi les policiers à ce que ces personnes-là ont vécu des traumatismes. Eux, dans leur tête, c'est : crise, c'est leur choix de boire de l'alcool et ils savent que ça les rend fous les Indiens de boire de l'alcool, ça fait qu'ils ne devraient pas (rire ironique). C'est à peu près ça leur analyse, tu sais (Amélie, non-Autochtone, par. 8).

Les pratiques de travail de rue, d'*outreach* représentent des formes d'intervention sociale qui permettent de rejoindre les personnes autochtones de la rue. Ces pratiques impliquent parfois de devoir composer avec d'autres intervenants sur le terrain, en l'occurrence les policiers, qui ne sont pas nécessairement sensibilisés et formés pour intervenir auprès de ces personnes.

5.2.2 Accompagnement et écoute

L'accompagnement et l'écoute sont des pratiques considérées par l'ATTRueQ (1997) comme des « savoirs-faire » du travail de rue. Elles s'inscrivent dans le quotidien de plusieurs intervenants, dont celui de Mathieu, qui soulève l'importance de l'accompagnement et de l'écoute de la personne afin d'intervenir en tenant compte des besoins exprimés.

⁴⁶ Elle fait ici référence, de façon très large, aux policiers du SPVM, à ne pas confondre avec ses collègues policiers : « [Les] policiers dans notre équipe sont très sensibilisés. Ils ont plus de formation avec les Autochtones. Ils me sortent plein d'articles [de journaux], me disent "je suis allé à telle formation" ; ils sont vraiment intéressés » (Amélie, non-Autochtone, par. 38).

Donc le but, c'est prendre son temps pour donner envie à la personne de le faire, je ne forcerai jamais personne à le faire. Je n'ai pas de carcan défini qui dit : il faut que tu aies une job, un appart, bon tu sais. On fait ce que la personne veut faire. Donc, c'est beaucoup de l'accompagner (Mathieu, non-Autochtone, par. 55).

Les travailleurs de rue sont ainsi appelés à accompagner des personnes dans les institutions de santé ou de justice et ce de façon si fréquente que Louis en parle comme d'une pratique quotidienne : « Un jour ordinaire, ça inclut de l'accompagnement à la cour, des accompagnements à travers le système de justice, [comme pour] contester des tickets [...] » (Louis, non-Autochtone, par. 30). Mathieu accompagne souvent des personnes pour une carte d'identité perdue, ce qui a des conséquences sur l'accueil des services de santé comme il l'explique :

Un des premiers bogues, si je veux l'amener dans le réseau de la santé, il faut qu'il ait ses cartes d'identité. Et la plupart ne les ont pas parce qu'il est arrivé des histoires, ils ont été mal reçus à l'hôpital, ils ne veulent plus se servir du service de la santé, donc la carte, elle prend le bord aussi (Mathieu, non-Autochtone, par. 57).

Simon accompagne lui aussi des personnes, particulièrement des Autochtones qui ont des appréhensions à l'endroit des institutions de santé en lien avec des expériences antérieures négatives. Les accompagner leur procure un sentiment de confiance.

Ils ne veulent pas y aller tout seuls à l'hôpital, ils vont penser qu'ils ne se feront pas servir de la bonne manière ou *whatever*. On ramasse la personne, on l'amène à l'hôpital et on s'assure que l'infirmière reste avec eux autres pour s'assurer qu'ils soient bien servis (Simon, Autochtone, par. 24).

C'est une situation similaire dans le cas de Sarah. Cette fois, c'est à l'égard des institutions de justice que des femmes inuites expriment leur méfiance. Le fait d'être accompagnées à la cour devient pour elles une façon de contourner des obstacles, elles qui se sentent parfois mal comprises dans les procédures bureaucratiques de la Direction de la protection de la jeunesse (DPJ).

C'est une femme inuite que j'accompagne en ce moment. C'est sûr qu'ils [la DPJ] ne connaissent pas la culture, mais je pense qu'il y a un désir de comprendre. C'est sûr que les femmes inuites elles vivent des affaires des fois très difficiles dans leurs réserves, elles ont vécu vraiment beaucoup de violence et d'abus de toutes sortes et puis elles sont très conscientes de ça aussi. Mais c'est dur. Les femmes inuites se sentent très attaquées par la DPJ, pas comprises (Sarah, Autochtone, par. 42).

La dimension de l'écoute est un autre thème qui surgit régulièrement dans les entrevues. Amélie insiste sur l'importance de l'écoute pour créer un lien de confiance significatif : « On n'est pas là pour donner des conseils, on n'est pas là pour moraliser, mais pour être à l'écoute et créer un lien de confiance et attendre des demandes à la limite [...] Et je trouve qu'on va plus développer un lien en profondeur si on reste plus à l'écoute » (Amélie, non-Autochtone, par. 8). De son point de vue d'organisatrice communautaire, Élisabeth rejoint cette perspective. L'écoute constitue non seulement une pratique pour établir une relation de confiance et de respect avec les personnes et les groupes, mais surtout pour inscrire les préoccupations de ces derniers au cœur du processus d'intervention et donc « [...] essayer de faire le vide et d'avoir une page blanche, d'écouter, de voir d'où les gens viennent, de comprendre leurs parcours et d'essayer de voir quelles solutions eux pourraient apporter » (Élisabeth, non-Autochtone, par. 30). Julia souligne, quant à elle, la subtilité et la fragilité de cette pratique qui demande aux intervenants sensibilité et vigilance : « Il faut tout le temps être à l'écoute, tout le temps regarder parce que des fois, on peut manquer un truc... et ils essaient de nous dire un truc et nous, on ne l'a pas entendu » (Julia, Autochtone, par. 38).

5.2.3 Réduction des méfaits

La réduction des méfaits, définie comme « [...] une démarche de santé collective visant, plutôt que l'élimination de l'usage des psychotropes (ou d'autres comportements à risque ou « addictifs »), à ce que les usagers puissent développer

des moyens de réduire les conséquences négatives liées à leurs comportements » (Brisson, 1997, p. v), permet à Amélie de mettre de l'avant des pratiques qui évitent le processus de judiciarisation des personnes : « La réduction des méfaits, déjà par rapport aux policiers et à la judiciarisation, c'est justement, [...] de te dire : oui, tu te piques, mais où tu vas te piquer sans que les policiers t'achalent? OK tu te piques, mais est-ce que les méthodes d'injection, le matériel, de voir si ça va bien » (Amélie, par. 62). Zachary privilégie une attitude similaire et propose une illustration de l'application de la réduction des méfaits dans ses pratiques quotidiennes: « Ici, nous, on ne veut pas que les personnes rentrent intoxiquées, mais rendue à la fin de la soirée, si la personne est relativement sobre, assez pour qu'elle puisse aller dormir et qu'elle ne fasse pas de problèmes, on va la laisser rentrer. Puis ça, dans d'autres refuges, c'est *niet*⁴⁷ » (Zachary, non-Autochtone, par. 34). Cette souplesse, à la place des stratégies de répression, rejoint l'approche humaniste sur laquelle la réduction des méfaits s'appuie, car elle vise à rejoindre les personnes en difficultés dans leur milieu et à rendre les soins et les services accessibles (Brisson, 1997). Amélie considère cette pratique pertinente car « on ne peut pas viser l'abstinence ça fait qu'en attendant il faut vraiment réduire les méfaits que [son] rythme de vie a [sur sa] personne ». Elle reconnaît toutefois que la réduction des méfaits a ses limites. Les personnes autochtones vivant dans la rue suscitent beaucoup d'appels policiers et les attentes de la police à l'endroit des services sociaux sont souvent démesurées comme l'indique cet extrait où elle cite un policier : « 'Ah, lui! [...] on ne veut plus le voir ici! Puis si vous ne faites pas quelque chose, nous, on va le judiciariser. Si vous ne réussissez pas à le guérir rapidement, nous, on va l'embarquer' » (Amélie, non-Autochtone, par. 40).

⁴⁷ *Niet*, emprunté au russe, signifie non.

5.2.4 Pratiques d'intervention sociale autochtones

Les pratiques d'intervention sociale autochtones s'appuient sur des pratiques et des savoirs traditionnels autochtones millénaires, des méthodes qu'on applique «*back in the days* (rire), depuis plusieurs générations » (Simon, Autochtone, par. 6). Parmi celles qui ont été abordées par les répondants, on retrouve la roue médicinale, l'approche holistique, les pratiques de purification, le tambour et le recours aux langues autochtones. Sur ces questions, les propos des répondants, tant autochtones que non-autochtones, sont teintés de réserves, d'incertitudes et d'humilité. Élisabeth annonce d'entrée de jeu qu'elle n'est « pas très familière [avec les pratiques autochtones], mais je sais que ça existe » (Élisabeth, non-Autochtone, par. 76). Gabriel, abordant les cercles de guérison, précise qu'il n'est pas « un spécialiste de ça, loin de là, mais j'ai une certaine conscience de ce que ça peut être » (Gabriel, non-Autochtone, par. 58). Amélie connaît l'existence des pratiques autochtones, mais souligne combien ses connaissances sont limitées : « J'aimerais ça mieux les connaître [les pratiques autochtones] parce que moi, tu me dis approche holistique là, puis je fais : hein? Mais je sais que ça existe » (Amélie, non-Autochtone, par. 86). Plus loin, elle précise : « Mes connaissances du monde autochtone, c'est plus des petites pistes qu'une connaissances approfondie, des petits débuts de choses à prendre en considération » (par. 106).

5.2.4.1 La roue médicinale

La roue médicinale est un modèle autochtone connu de la plupart des répondants. Toutefois, ils relèvent les difficultés liées à son application dans leur pratique. C'est le cas de Zachary qui souhaiterait pouvoir recourir à cet outil d'intervention. Or, il est conscient que parmi les Autochtones, si certains accordent de l'importance aux méthodes traditionnelles, d'autres non. « Il y en a qui en ont rien à faire de la tradition amérindienne. Eux autres, ils se considèrent Amérindiens, mais ils ne sont pas

traditionnalistes. Il y en a qui vont aimer ça [les méthodes traditionnelles], qui vont en avoir besoin » (Zachary, non-Autochtone, par. 106). Il soutient que le contexte instable lié à l'intervention auprès des personnes autochtones en situation d'itinérance ne favorise pas son utilisation qu'il associe à des rituels :

Dans l'idéal, [...] ce serait appliquer plus la roue médicinale, mais le monde de la rue, c'est du monde qui est assez... c'est pas du monde régulier, c'est pas du monde qui ont des routines [...] Faudrait que tu aies une place pour vraiment le monde de la rue qui sont pas stables et une autre place avec du monde beaucoup plus stable où tu pourrais instaurer des rituels comme ça. Et ça, ça me plairait. Mais ici, dans la forme que (groupe) a, c'est presque impossible à appliquer, sinon impossible à appliquer, malheureusement (Zachary, non-Autochtone, par. 92).

À ces difficultés liées s'ajoutent les défis de sa compréhension, de son appropriation et de son intégration par les intervenants. Sarah est assez familière avec la roue médicinale et les éléments qui lui sont associées, comme les couleurs, les points cardinaux et les dimensions de la nature humaine : « Je sais qu'il y [a] comme quatre couleurs, il y [a] justement le spirituel, le physique, le mental et j'oublie tout le temps, puis l'autre. Ça représente aussi les points cardinaux, puis les éléments » (Sarah, Autochtone, par. 84). Toutefois, elle soulève des difficultés liées à la compréhension du modèle de la roue médicinale et à ses usages qui, selon son expérience personnelle, semblent varier d'une communauté à l'autre :

Je trouve que ce n'est pas nécessairement évident à comprendre. On me l'a expliquée trois ou quatre fois par des aînés autochtones différentes, puis d'une fois à l'autre, je comprenais des affaires différentes. Donc je crois que ça change selon les communautés. Mais je ne trouve pas ça évident à comprendre et je ne peux pas dire que je serais capable de l'utiliser, mais c'est quelque chose que j'aimerais, la comprendre mieux et savoir comment ça s'utilise concrètement (Sarah, Autochtone, par. 84).

Simon souligne lui aussi la complexité de la roue médicinale en raison de ses variations. Il y a autant de roues que de nations et d'individus tant la roue est associée au cheminement personnel et intime de chacun :

The medicine wheel, tout Autochtone va l'utiliser d'une manière ou l'autre. Même si tu crois en Jésus ou en Dieu, tu peux quand même l'utiliser. C'est quelque chose qui nous appartient, aux Autochtones. Puis tu sais, ça va avec les quatre directions, les quatre saisons, les quatre cycles, ça marche de toutes différentes manières. C'est vraiment complexe comme *medicine wheel*. (Simon, Autochtone, par. 62)

Il insiste sur l'idée que les enseignements, les savoirs et les habiletés qui lui sont liés s'acquièrent avec le temps : « C'est sûr que je l'utilise des fois [la roue médicinale], mais j'ai quand même 32 ans, je ne suis pas *the wisest guy to be practicing all these things*, puis c'est avec le temps que tu deviens à avoir ces aptitudes-là, à être capable de pouvoir manigancer avec quelque chose comme ça » (par. 64). Il note qu'on ne peut improviser des pratiques liées à l'utilisation de la roue médicinale car seules les personnes ayant atteint une maturité spirituelle peuvent en faire l'usage : « Quand tu regardes un *medicine man* ou un shaman, c'est vraiment l'expérience et d'être bien avec soi-même. Puis quand tu utilises quelque chose comme *the medicine wheel*, il faut vraiment que tu sois pur d'esprit » (par. 64). Considérant qu'il n'a pas atteint le niveau de sagesse pour utiliser la roue médicinale, il préconise d'en laisser l'usage à des guides spirituels plus habilités dans ce domaine : « Moi, j'ai 32 ans, je fais de l'intervention, oui, j'ai un vécu, oui, mais je ne suis pas parfait, je ne suis pas plus parfait qu'un autre, je ne me sens pas comme si j'étais quelqu'un qui était spirituellement guide. J'en ai beaucoup encore à apprendre » (par. 64).

Il existe donc des tensions entre le désir d'utiliser la roue médicinale en contexte d'intervention sociale, d'en comprendre mieux les composantes, et les difficultés liées à son application auprès des populations autochtones marginalisées. Les connaissances spirituelles qui sont liées à la roue médicinale apparaissent complexes, hors d'atteinte des intervenants qui craignent de mal les maîtriser. Il est vrai que les enseignements de la roue relèvent pour certains du sacré, situation où seules les personnes qui ont atteint une maturité spirituelle sont autorisées à les appliquer.

5.2.4.2 Spiritualité et approche holistique

Plusieurs répondants ont fait mention de la composante de la spiritualité dans l'intervention auprès des personnes autochtones : « Je te dirais qu'avec eux, c'est quelque chose [la spiritualité] que je vais utiliser beaucoup plus [...]. Avec les personnes autochtones, ils sont plus sensibles à ce qu'ils sont : la vie, la nature, le vent, ces choses-là » (Mathieu, non-Autochtone, par. 77). Philippe, lui aussi, associe la spiritualité à la nature et affirme avoir remarqué un désir de se rapprocher de la nature chez plusieurs personnes autochtones rencontrées. Celles-ci profiteraient de la proximité avec la nature pour « se reconnecter » :

« Nous [groupe] on est très proche de la piste cyclable et du fleuve. Tout à coup, aller prendre des marches et se rapprocher un peu de la nature pour méditer là-dessus, se reconnecter [...] avec plus de spiritualité, ça fait souvent partie de la démarche de rétablissement [...]. C'est pas quelque chose de si présent que ça chez beaucoup de personnes blanches. Certaines personnes ont des croyances spirituelles fortes, mais souvent, ça ne fait pas partie du portrait » (Philippe, non-Autochtone, par. 50).

Cependant, Zachary, qui considère la nature à la base de la spiritualité autochtone, perçoit aussi un paradoxe lié à son utilisation en milieu urbain. Dans cet extrait, il fait référence à la ville, à l'absence de nature : « La base de la spiritualité autochtone, c'est la nature. Alors ça ici, c'est un peu... incongru, je dirais (rire). Non, c'est clair que si on avait une place avec un petit boisé, un parc à l'arrière, ça pourrait aider pour ça » (Zachary, non-Autochtone, par. 98). Julia aborde quant à elle la spiritualité en termes d'interconnexion, de communion qu'elle illustre par les rituels de chasse de son grand-père, rituels qui réactualisent cette conception voulant que l'homme ne domine pas la nature, mais qu'il est l'égal de l'animal qu'il tue pour se nourrir. Elle précise que ces rituels peuvent être réalisés de différentes façons, tels qu'un remerciement ou, à l'opposé, un cérémonial plus complexe :

Il y a aussi, je ne veux pas dire en communion, mais comprendre que tu es l'égal de la nature puis que tout le monde est égal. T'es pas au-dessus, t'es pas en dessous. Mais tu fais partie du cercle. [...] Mettons mon grand-père, il faisait juste

remercier l'animal d'être mort. Tu sais, il ne faisait pas un truc genre du tabac dans la forêt (Julia, Autochtone, par. 64).

Elle fait aussi le lien entre la spiritualité et ce qu'elle nomme l'approche holistique. Elle associe cette dernière à des pratiques qu'elle hésite à qualifier de religieuses, considérant cette approche chargée sur le plan spirituel. Elle cite en exemple les tentes tremblantes, un rituel pratiqué par différentes nations autochtones⁴⁸, qui représente pour elle « le top de l'approche holistique » (Julia, Autochtone, par. 64). Or, bien qu'elle soit Autochtone, ce ne sont pas des traditions qui font partie de son héritage. Elle ne se sent pas proche de ce type de pratiques, et n'est donc pas portée à les utiliser, mais elle reconnaît néanmoins leur pertinence auprès de certaines personnes :

Je n'ai pas été élevée là-dedans. [...] je ne suis pas très croyante. Les tentes tremblantes, les tentes de sudation, moi, je ne suis pas très bonne là-dedans. Donc moi, je ne l'utilise pas, c'est certain. [...] je ne serais pas du genre à dire : bon, on va aller se purifier l'âme en allant dans une tente de sudation [mais] je trouve que c'est une information qui marche très bien parce qu'il y en a justement [pour] qui la portion plus holistique fonctionne aussi, et ça les a aidés à s'en sortir aussi. Je trouve que c'est un bon mode d'intervention (Julia, Autochtone, par. 54).

Pour Sarah, l'approche holistique réfère davantage à une manière d'aborder les problèmes en contexte d'intervention sociale. En cela, une vision holistique amène non seulement à considérer un problème et ses solutions à partir du contexte dans lequel se situe la personne, mais aussi en tenant compte de ses dimensions constitutives qui sont l'âme, le corps, l'esprit et le cœur :

⁴⁸ D'après *L'encyclopédie canadienne*, on retrouve le rituel de la tente tremblante chez les Ojibwés (Ontario), les Innus, les Cris, les Penobscots (Etats-Unis) et les Abénaquis. Ce rituel est encadré par un shaman et vise notamment à guérir les maladies. En ligne : <http://www.thecanadianencyclopedia.com/articles/fr/tente-tremblante>.

[...] il n'y a pas une réponse, c'est un ensemble, un ensemble qui va être la réponse, la solution si on veut, ce n'est pas comme si cette approche-là, c'est la solution, cette méthode-là, c'est la solution puis tu as une dépression, on va te poser des questions sur ton enfance et c'est tout. Tu vas avoir le physique aussi qui va embarquer là-dedans, le spirituel. Donc pour moi, c'est ça l'holistique (Sarah, Autochtone, par. 80).

Philippe partage le même point de vue en parlant de l'approche holistique comme d'une manière de voir la personne comme un tout et il reprend pratiquement le même vocabulaire: « Dans l'approche holistique, comme moi tantôt je parlais de l'approche humaniste, de voir la personne dans son tout avec tous ses besoins, du physique jusqu'au spirituel » (Philippe, non-Autochtone, par. 74). Cette perspective non réductionniste, visant à comprendre la personne comme un tout qu'on ne peut décomposer, fait écho à la vision de Simon. Pour lui, cette approche tient compte à la fois des origines de la personne et de sa culture dans les pratiques d'intervention :

L'approche holistique, c'est vraiment d'approcher quelqu'un et de savoir d'où il vient, d'y amener un peu sa culture et de lui en donner un peu dans les mains un peu [...] une approche où le monde se sentent confortables, se sentent à la maison, on leur amène leur culture, on leur amène la nourriture du Grand Nord. [...] juste le fait d'avoir du matériel du Grand Nord. J'arrive à mettons avec mes mitaines faites en peau d'orignal, le monde est comme : « Ah! Smoke! Ah! Smoke! » Ils capotent. C'est de ramener un petit peu tous les sens d'une personne de la communauté ici en milieu urbain, c'est vraiment ça. L'approche holistique, c'est vraiment la culture et puis la tradition (Simon, Autochtone, par. 58).

5.2.4.3 L'échange de tabac, la purification et la tente de sudation

Dans sa pratique, Simon fait souvent appel à l'échange de tabac, une pratique traditionnelle qu'il considère comme un moyen d'établir un contact, un « brise-glace » : « C'est comme une ouverture pour la communication, comme ouvrir la porte à la communication quand tu échanges du tabac avec quelqu'un » (Simon, Autochtone, par. 50). L'échange de tabac entre deux personnes signifie un échange avec la nature, avec la terre : « Quand tu échanges du tabac avec quelqu'un, souvent,

ce qui va être fait, c'est qu'il y en a qui va être donné à la terre. On est bien, c'est le respect de la terre et en même temps, de savoir que c'est la terre qui nous fait vivre » (par. 50). Ce rituel s'effectue avec des personnes qui le connaissent. Toutefois, il arrive que Simon rencontre des Autochtones qui ne sont pas nécessairement familiers avec ces éléments culturels et qu'il va sensibiliser à ces pratiques :

Des fois, il y en a que tu les informes de ça. Ils sont Autochtones, mais ils ne connaissent pas nécessairement et ils veulent connaître, ça fait que tu leur amènes quelque chose comme ça, et ils ont dirait qu'ils le prennent et *they cherish it*, vraiment, à chaque fois qu'ils me voient : allez, on sort le tabac et on le fait (Simon, Autochtone, par. 54).

Dans sa représentation de cette pratique, la relation de respect qui s'instaure entre les personnes et la terre à travers l'échange de tabac procure un sentiment de bien-être aux participants : « Je leur donne du tabac, ils me donnent du tabac, on en met à terre, et c'est plus facile. Et c'est là que tu vois qu'ils sont plus confortables puis juste d'amener ce type de respect-là entre les deux personnes et la terre, ça aide beaucoup les gens à se sentir mieux » (par. 50). Il précise qu'il n'offre pas systématiquement du tabac, « [mais] quand je rencontre quelqu'un [dans un parc] puis je vois que cette personne-là a peut-être besoin de ça [...] », il va en offrir (par. 52).

Tout comme l'échange de tabac, la pratique du *smudging*, un rite de purification qui consiste à s'imprégner de la fumée de plantes traditionnelles, comme la sauge et le foin d'odeur qui sont brûlées, favorise la communication et l'expression des émotions : « On fait du *smudging*, c'est de la purification avec de la sauge puis du *sweetgrass*⁴⁹. Puis c'est vraiment des choses comme ça qui vont rendre les gens

⁴⁹ Sweet grass ou sweet holygrass ou encore indian sweet grass sont quelques-uns des noms anglais donnés à ce qu'on appelle en français le foin d'odeur, l'avoine odorante, la hiéochloé odorante ou la houlque odorante (Agriculture et agroalimentaire Canada, 2013).

confortables, prêts à communiquer confortablement, puis pleurer s'il faut. Vraiment sortir le mal» (Simon, Autochtone, par. 50).

Comme c'est le cas dans la pratique de la purification, Mathieu propose un rapprochement entre les aspects médicaux et le spirituel, ce qu'il nomme l'«interconnexion » qui consiste en une connexion entre la personne et son environnement : « Ils vont purifier la maison avec de la sauge, mais la sauge, pour eux, c'est aussi médicinal. Donc, en purifiant la maison, ils se purifient aussi. Donc, on dirait que tout est un peu interconnecté, que tout a un rapport avec tout » (Mathieu, non-Autochtone, par. 95). Il revient par la suite sur cette pratique en introduisant le rituel de la tente de sudation. Bien qu'il affirme ne pas bien en connaître les détails, il comprend, en revanche, l'importance qu'elle revêt pour les personnes autochtones. En effet, les tentes de sudation, appelées aussi huttes de sudation, constituent un espace de guérison et de communion spirituelle pour les Autochtones⁵⁰ (CCNSA, 2013) : « Je ne sais plus c'est quoi le terme, les *sweatlodges*, je pense. Je ne sais pas c'est quoi le but, mais je sais que c'est quelque chose qui les touche beaucoup. Quelque chose que quand ils me parlent de leur culture, de leurs trucs, c'est quelque chose [*sweatlodge*] qui revient beaucoup [dans les échanges] » (par. 111). Zachary, quant à lui, comme dans le cas de la roue médicinale en tant qu'outil d'intervention, souligne les difficultés liées aux pratiques de la tente de sudation, telles que le manque de ressources financières pour en bâtir une pour le groupe où il travaille ou encore la motivation incertaine des usagers, souvent portés vers l'alcool, de parcourir la distance du centre-ville jusque dans l'est de Montréal :

On n'a pas de tente de sudation, rien pour faire ça. Je sais qu'il y en a une au Jardin botanique, dans ce coin-là, mais qui viendrait jusque-là? La plupart marchent 3 ou 4 coins de rue et boivent leur bière là. (rire) C'est ça qui est dur. La

⁵⁰ Depuis 2010, les Autochtones de Montréal peuvent trouver une hutte de sudation au Jardin des Premières Nations du Jardin botanique de Montréal.

structure de (groupe), il faudrait que ce soit une vraie place organisée comme ça (Zachary, non-Autochtone, par. 96).

5.2.4.4 Tambour

La pratique du tambour⁵¹ a été évoquée par deux répondants. Zachary explique que cette pratique, qu'il nomme la *drum therapy*, a progressivement été intégrée comme moment de partage et de recueillement. Ce type de pratique consolide l'orientation qu'il souhaite donner aux pratiques d'intervention sociale dans l'organisme où il travaille. C'est en s'exprimant sur l'approche humaniste de groupe, en la comparant par exemple à celle plus religieuse de certains centres d'hébergement à Montréal, qu'il soulève l'intérêt de la *drum therapy*, notamment pour son caractère collectif :

Notre approche est plus humaniste, moins dogmatique par rapport à Dieu. [...] On ne demande pas personne à faire des prières. Je pense que si on avait à choisir une religion ici, ce serait beaucoup plus une espèce de religion traditionnelle, chamanique, parce qu'on a commencé à faire du *drum therapy*, on a un gros drum de célébration pour se recueillir ensemble, discuter et partager un moment. Puis c'est ça, on participe aux pow wow aussi qui sont organisés dans la région, on fait des ateliers pour faire des habits, des costumes. C'est plus dans cette direction-là qu'on va. Plus la tradition amérindienne, inuite que les traditions religieuses (Zachary, non-Autochtone, par. 26).

La découverte récente du tambour a été marquante pour Sarah. Elle y voit un outil d'intervention intéressant qu'elle aimerait mieux connaître et qui, de son expérience, permet aux personnes participant à ce rituel de s'ouvrir aux autres :

Le tambour, j'ai vraiment eu un coup de cœur pour ça, ça vient vraiment me chercher aux tripes. Je trouve que c'est vraiment un bel outil d'intervention, ça vient chercher des personnes qui ne se sont jamais ouvertes, qui sont dans leur

⁵¹ Les usages du tambour varient s'il est utilisé par les shamans, les chasseurs ou comme un outil intermédiaire entre une réalité humaine et non humaine (Jérôme, 2005).

coquille et là, vont jouer du tambour et là, c'est pouf [et] ça permet vraiment de faire sortir des affaires (Sarah, Autochtone, par. 114).

Il faut dire que le tambour est plus qu'un instrument de musique ou un outil de communication, « c'est acquérir des savoirs⁵² véhiculés par une mémoire collective et transmis à celui qui démontrera une certaine ouverture à la recevoir » (Jérôme, 2005, p. 25).

5.2.4.5 La langue

La question de la langue comme pratique ou outil d'intervention a été soulevée par deux intervenants. Dans le cas d'Amélie, la connaissance de quelques mots de base d'inuit lui permet d'entrer en contact avec les personnes autochtones qui fréquentent les parcs du centre-ville et d'établir une relation d'écoute : « Si je réussis à apprendre deux ou trois mots et que je leur dis bonjour, *hanoukpi*⁵³ en inuit, ça, c'est vraiment *winner*. [...] puis à force d'avoir appris quelques mots, tu distribues des cigarettes, pas être jugeant, juste être là, puis d'être à l'écoute » (Amélie, non-Autochtone, par. 8).

Simon partage son point de vue, voyant dans l'utilisation de la langue une façon de briser la glace, une valeur ajoutée dans l'approche des personnes autochtones puisque ça facilite l'approche des personnes : « Rien que par le langage. Si je vois un

⁵² Ces savoirs contiennent « des règles, des significations, des valeurs et des codes de réciprocité (nourrir, protéger, couvrir, fêter le tambour, ne pas le laisser seul en position couchée) qu'il faut valoriser pour être digne de la relation qui s'installe » (Jérôme, 2005, p. 25).

⁵³ D'après nos recherches, « *hanoukpi* », traduction graphique libre et personnelle de la prononciation des répondants, renvoie probablement à « *qanuippit* », qui veut dire « comment ça va » en inuktitut. Cette piste est consolidée par l'utilisation que fait Simon de « *hagnipi* », qu'il traduit lui-même par « ça va bien » (Uqausiit, 2013).

Cri : « Hein? Tu parles cri toi? » Ou en inuktituk *hagnipi*⁵⁴, ça va bien? Ils vont faire : « Ah! Il parle inuktitut. » Ça fait que tout de suite, quand tu utilises cette approche-là avec eux autres, c'est encore plus facile » (Simon, Autochtone, par. 12). Pour lui, le fait qu'il soit lui-même Autochtone, qu'il connaisse les pratiques et une langue autochtone est un avantage certain dans la relation d'intervention : « C'est sûr que c'est un plus pour moi. Je sais d'où ils viennent, je sais quel langage ils parlent, je sais ce qu'ils mangent, je sais ce qu'ils pratiquent, je sais c'est quoi le drum » (par. 68).

5.2.5 Éclatement des pratiques

Des répondants ont exprimé une certaine ambivalence ou une incertitude quant à l'utilisation de pratiques autochtones. La culture autochtone et ses variations expliquent en partie ce malaise. Selon Mathieu, les spiritualités sont nombreuses et elles varient d'un groupe autochtone à l'autre. À cause de cette situation, l'utilisation de la spiritualité dans ses pratiques est plus malaisée : « C'est une belle porte à utiliser [la spiritualité], mais c'est compliqué avec les Autochtones [car] il y a tellement de sortes de spiritualités, il y a plein de tribus différentes qui ont toutes leurs affaires complètement différentes aussi » (Mathieu, non-Autochtone, par. 83). De plus, comme l'identification à la culture autochtone ou sa reconnaissance peut varier d'une personne à une autre, il est parfois réticent à emprunter cette voie. Il ne sait pas toujours si la personne adhère ou non à une forme de spiritualité, et il ne se sent pas nécessairement compétent à accompagner les personnes dans ce genre de démarche :

Je ne veux pas trop aller jouer là non plus. M'en servir subtilement pour leur ouvrir la porte à une personne, oui, [mais] il y en a qui sont chrétiens quand

⁵⁴ Voir note précédente.

même. [...] je trouve ça encore un peu « touché ». Je laisse ça à ceux qui connaissent ça et qui sont spécialistes. Si je sens que quelqu'un ressent le besoin de se reconnecter là-dedans, je vais le ploguer avec le réseau parce que j'aime mieux, [...]... je ne sais pas ce que ça crée, ce que ça donne non plus, donc, je laisse ça aux spécialistes, donc à ceux qui veulent assumer la responsabilité (Mathieu, non-Autochtone, par. 115)

Amélie semble expérimenter une tension similaire. Elle insiste d'abord sur sa méconnaissance de ce domaine et sur les stratégies à employer dans cet univers complexe. Elle aimerait combler cette carence pour mieux arrimer les approches d'intervention qui intègrent des composantes culturelles et référer plus adéquatement les personnes qui souhaiteraient se prévaloir d'une approche traditionnelle et culturelle. Elle se questionne aussi sur la légitimité, dans le cas des intervenants non-autochtones de reprendre des pratiques traditionnelles, des pratiques de « guérison », proposant un compromis qui consiste à offrir toutes les possibilités qui s'offrent à la personne, c'est-à-dire une approche traditionnelle et culturelle, une approche plus conventionnelle dite « occidentale » ou une combinaison des deux :

Je ne connais rien, j'aimerais ça l'apprendre [les approches d'intervention qui intègrent des éléments culturels] , mais d'un côté, honnêtement, j'avais lu un article d'un psychologue je pense qui disait qu'il conseillait pour les intervenants blancs de ne pas essayer d'intégrer dans leur pratique des choses de guérison, de plus offrir les deux choix, de dire : si tu veux travailler ton processus de guérison, de référer à des sages qui ont passé des années à intégrer la sauge, puis les cercles. Je pense qu'on peut s'intéresser et puis on peut guider la personne, [...]. Mais j'aimerais quand même ça mieux les connaître pour référer (Amélie, non-Autochtone, par. 86).

On retrouve cette même ambivalence chez les intervenants autochtones. Le témoignage de Julia illustre bien comment, en tant qu'Autochtone, elle n'adhère pas pour autant aux pratiques spirituelles. Elle note que ces approches la laissent indifférente et qu'elles ne font pas partie de son éducation. Il en est parfois de même pour les personnes autochtones qui fréquentent les ressources autochtones, ce que souligne Zachary. Ce dernier insiste sur le fait que les Autochtones n'ont pas tous le même intérêt pour la culture et les traditions de leur peuple, certains les considérant

passéistes, d'autres comme encore empreintes de sens et nécessaires même dans le contexte contemporain :

Comme partout ailleurs, tu vas avoir du monde qui vont trouver que c'est archaïque, [...] ça n'a pas rapport, ça marche pas. Puis tu en as d'autres qui croiront pas nécessairement que ça fonctionne, mais qui vont se reconnaître là-dedans, mais qui vont juste le faire, culturellement je dirais, mais qui ne croient pas nécessairement. Il y en a d'autres qui y croient, mais ça, c'est plus rare. Il n'y a pas de preuve scientifique que tu te nettoies avec de la sauge puis que tu te sens mieux après, c'est dans ta tête que ça se passe encore là. Je pense que c'est de faire germer ces pensées-là dans la tête des gens qui est important. [...] Ce n'est pas des techniques miracles de guérison, d'empowerment. C'est des prises de conscience sur tes forces et il faut que tu construises là-dessus (Zachary, non-Autochtone, par. 108).

Pour lui, certains se sont éloignés de la tradition amérindienne, tout en se considérant comme des Amérindiens, mais traditionnalistes, alors que d'autres vont exprimer des besoins culturellement définis comme de se purifier avec des plantes médicinales telle que la sauge: « Ils vont venir te le demander. Ici, c'est dans notre cabinet de médicaments. 'As-tu de la sauge, j'aimerais ça [...]' » (par. 106). On retrouve la même perspective chez Sarah. Celle-ci a remarqué le désir manifesté par beaucoup de femmes autochtones de se rapprocher de leur culture qu'elles considèrent avoir perdue, ou s'en être éloignées. Elle explique que « quand tu voulais faire de quoi dans la vie, ce n'était pas très bien vu de rester dans ta culture. Il y a eu une coupure dans la culture » et pense que « c'est généralisé chez les Autochtones d'essayer de retrouver ce côté-là qui a été perdu avec les pensionnats et la colonisation » (Sarah, Autochtone, par. 74). Elle dit que la plupart des femmes ont un intérêt pour renouer avec leur culture, à des degrés différents toutefois :

Il y [en] a un peu comme moi, qui vont avoir beaucoup perdu leur culture. Mais la plupart des Autochtones sont intéressés à la connaître [...]. Je vais parler de tentes de sudation ou de la sauge, puis de tambour, puis il y en a qui n'ont jamais fait ça, qui ne connaissent pas vraiment ça, qui ne savent pas c'est quoi, mais la plupart vont être intéressés. La botanique, etc. mais la plupart sont intéressés à se rapprocher de ça. Puis manger de la viande de bois et tout ça [...] des fois, c'est

trop spirituel pour certaines femmes, des fois ce ne l'est pas assez pour d'autres (Sarah, Autochtone, par. 74).

Sarah se questionne aussi sur la place accordée aux savoirs autochtones dans les pratiques d'intervention et leur rôle secondaire par rapport aux modèles dominants dans les pratiques de l'intervention sociale, une hiérarchisation qu'elle remet en question :

C'est important d'en prendre compte [des savoirs autochtones] parce que c'est aussi valable que n'importe quelle approche. Je ne vois pas pourquoi l'approche occidentale serait plus valable pour guérir les Autochtones que leurs propres approches qu'ils connaissent depuis des siècles (Sarah, Autochtone, par. 78).

Pour elle, les savoirs autochtones sont des savoirs millénaires produits par les sociétés mais que la colonisation aurait contribué à marginaliser, sans cependant les faire disparaître complètement. Ceux-ci continueraient d'être transmis à travers les modes autochtones de transmission des savoirs⁵⁵ qui s'appuient sur l'expérience, l'observation et l'imitation (Guay, 2010).

Pour moi, [les] savoirs autochtones, c'est des savoirs ancestraux. Qu'est-ce qui est là depuis des décennies, des millénaires, [...]. Les Autochtones ont toujours eu des savoirs. C'est une société comme n'importe laquelle, mais qui ont été mis de côté avec la colonisation et tout ça. Puis ça s'est beaucoup perdu, mais ça se transmet encore et ça existe encore (Sarah, Autochtone, par. 78).

Pour Amélie, il est important que les personnes autochtones puissent choisir entre les deux types d'approches. D'après son expérience auprès de cette population, certaines d'entre elles sont portées vers « le traditionnel », qui désigne le système de santé dit

⁵⁵ Les modes autochtones de transmission des savoirs se distinguent des modes occidentaux qui sont centrés sur l'écrit et l'éducation, ce qui va tout à fait dans le sens des propos de Julia qui se rappelle comment sa grand-mère lui a enseigné les techniques de perlage : « Ce n'est pas : bien, aujourd'hui, je vais te montrer à faire du perlage. Elle est assise, me demande : "Veux-tu faire du perlage? Oui? Bien regarde". C'est tout » (Julia, Autochtone, par. 34).

conventionnel et occidental, tandis que d'autres préfèrent se tourner vers des pratiques de « guérison alternative », autochtones : « [Un] était plus vers le réseau de la santé plus traditionnel [...] contrairement à l'autre dont je te parlais qui lui voulait plus y aller avec la guérison alternative ou, bon d'autres voies » (Amélie, non-Autochtone, par. 36). Elle précise ultérieurement que les personnes autochtones qu'elle suivait nommaient clairement leurs besoins : « Mais lui, c'était vraiment plus traditionnel : « J'aimerais ça voir un psychiatre », [...] puis il nommait des demandes qui étaient très réseau de la santé [tandis que l'autre était] plus vers la guérison, [des] pratiques de guérison autochtones » (par. 92).

Les répondants ont mis en relief leur capacité à bricoler des stratégies d'intervention. Il est parfois difficile de situer le travail d'intervention sociale dans des catégories précises comme l'intervention individuelle, auprès des petits groupes ou des communautés. Les tâches sont extrêmement variées et tendent souvent à déborder le cadre même de l'emploi. Pour illustrer cette tension, Mathieu parle des rôles pluriels qu'il est appelé à jouer : « Je suis psychologue, je suis intervenant, je suis médecin, je peux à peu près tout faire dans le fond, généralement, pas en profondeur » (Mathieu, non-Autochtone, par. 57). De plus, la question des approches est complexe. Elles ne sont pas toujours très bien définies dans les milieux de pratique, invitant les intervenants à faire preuve de beaucoup de créativité et d'innovation. Amélie souligne comment devant l'absence de cadre de pratique, elle s'est appuyée sur des approches qu'elle connaissait déjà. « Quand je suis arrivée au (groupe), il n'y a personne qui m'a dit : "Nous, on utilise telle approche." Donc, j'ai utilisé des approches qui m'inspiraient » (Amélie, non-Autochtone, par. 62). De son côté, Sarah dit ne pas avoir une approche précise à l'esprit en contexte d'intervention : « Je ne fais pas de l'intervention en disant : je vais utiliser ce modèle d'intervention [...] Je ne pense pas beaucoup à ça » (Sarah, Autochtone, par. 94). Julia ne nomme pas non plus une approche particulière : « Côté technique, moi, je ne pourrais pas te dire : ah, c'est une approche... ». (Julia, Autochtone, par. 54), tandis

que Mathieu a une position beaucoup plus tranchée, en s'opposant à la notion d'approches : « Bien, je suis très anti ça » (Mathieu, non-Autochtone, par. 89) et parle d'une « non-grille » (par. 93). Selon Philippe, il n'y aurait pas une seule et bonne approche pour intervenir dans toutes les situations. Au contraire, il est préférable de faire preuve de souplesse et d'adapter ses pratiques en fonction de chacune des personnes, « [...] d'être capable de s'adapter à l'autre pour aller le chercher où il est dans ce qu'il vit. [...] il ne faut pas avoir un cadre trop rigide. [...] Il a des interventions qui sont bonnes avec des personnes qui ne le sont pas avec d'autres (Philippe, non-Autochtone, par. 60).

5.3 Trajectoire et regards réflexifs des intervenants sur leur pratique

Dans cette section, nous nous intéresserons plus spécifiquement à la posture réflexive des intervenants interrogés en lien avec leurs pratiques. Nous nous pencherons d'abord sur la manière dont leurs expériences subjectives en lien avec « le fait autochtone » semblent orienter et structurer leur trajectoire professionnelle. Ensuite, nous détaillerons la perception qu'ont les intervenants des questions relatives au pouvoir, à l'identité et au changement social dans leur pratique et comment cela se traduit dans leurs pratiques.

5.3.1 Intérêt et sensibilité aux questions autochtones

Pour de nombreux répondants, c'est un intérêt ou une sensibilité particulière qui les ont amenés à travailler avec des personnes autochtones. L'intérêt d'Amélie pour le travail auprès des personnes marginalisées l'a conduite à travailler avec cette population : « J'avais un intérêt pour travailler auprès des personnes en situation d'itinérance à Montréal. Et dans la clientèle, il y a des personnes autochtones et inuites » (Amélie, non-Autochtone, par. 2). On retrouve un même scénario dans le cas

de Philippe qui privilégiait la santé mentale (Philippe, non-Autochtone, par. 8). Pour Gabriel, ce sont ses convictions politiques qui sous-tendent son travail auprès des populations marginalisées : « Je suis [...] en organisation communautaire parce que politiquement, c'est un choix que j'ai fait d'étudier là-dedans. Les Autochtones, ou comme [...] tous les groupes marginalisés, ont toujours fait partie des gens avec qui j'ai tout le temps travaillé » (Gabriel, non-Autochtone, par. 10). Il connaissait bien la situation des peuples autochtones au Canada puisqu'elle fait écho à celle que vivent les Autochtones de son pays d'origine : « [J'avais] une certaine conscience de ce que ces gens-là vivent. Moi, je suis né au (pays). On a une problématique aussi similaire à ce qui a été fait au Canada. Des peuples qui ont été mis en réserves, qui sont ostracisés et donc j'ai été éveillé à ce qu'ils pouvaient vivre » (par. 16). Pour Zachary, sa sensibilité à la « cause autochtone » a eu une incidence sur son parcours académique. Il voulait mieux connaître l'histoire autochtone :

« [...] c'est vraiment par mon intérêt pour la cause autochtone que j'ai fini par travailler dans ce domaine-là [...] Je trouve que leur place dans nos livres d'histoire n'est pas très adéquate. [Mes études] c'était plus pour parfaire mes connaissances dans le domaine de l'histoire autochtone » (Zachary, non-Autochtone, par. 14). Pour Sarah, cet intérêt a orienté son choix de filières d'études : « J'ai fait bien des débuts de bacs, puis quand j'ai fini par décider en (études), en intervention, c'est là que j'ai décidé vraiment de m'intéresser aux Autochtones » (Sarah, Autochtone, par. 4).

La sensibilité et l'intérêt exprimés à l'égard des questions autochtones se présentent comme des éléments qui traversent la trajectoire des intervenants interrogés et ils proviennent de sources diverses comme le désir de travailler avec des personnes marginalisées, d'être cohérent avec ses convictions politiques ou encore de combiner un intérêt pour les questions autochtones et une trajectoire scolaire.

5.3.2 Appartenance communautaire et familiale

À la question portant sur les motivations personnelles qui les ont amenés à travailler auprès des personnes autochtones à Montréal, plusieurs répondants ont insisté sur le sentiment d'appartenance communautaire et familiale, l'abordant sous l'angle de la volonté de s'inscrire comme acteur du changement, évoquant les problèmes sociaux et les liens avec l'histoire des Autochtones, l'attrait pour le milieu autochtone et de la désir de se rapprocher de leur culture⁵⁶.

5.3.2.1 Volonté de s'inscrire comme acteur de changement

Le désir de se positionner comme acteur de changement a été exprimé par des intervenants autochtones. Sarah parle du rôle qu'a joué sa mère dans l'importance qu'elle-même accorde à ses origines autochtones :

Moi, ma mère est Innue de (ville), mon père est Blanc, puis bon, dans mon enfance, ma mère m'a beaucoup parlé de l'importance que ça avait pour elle, ses origines autochtones et tout ça. [...] Ça fait que moi, ça a toujours fait partie de ma vie, ça a été important » (Sarah, Autochtone, par. 4).

Or, c'est en vieillissant qu'elle s'est davantage intéressée à ce que vivaient les Autochtones dans les communautés, découvrant différents problèmes qu'elle souhaitait pouvoir changer. « [...] je voyais qu'il y avait beaucoup de problèmes sociaux, que ça n'allait vraiment pas bien dans les réserves et tout ça et c'est quelque chose que je voulais changer et qui est venu me chercher » (par. 4).

Simon parle de son départ de la communauté, faisant allusion aux difficultés rencontrées par sa famille lors de son arrivée à Montréal : « Quand j'étais jeune, ma

⁵⁶ Encore une fois, nous sommes consciente que ces thèmes ne sont pas clairement distingués, que leurs contours semblent a priori un peu flous, mais ils renvoient à des différences qu'ont clairement signifiées les intervenants.

mère est arrivée de la communauté [Autochtone] à Montréal puis c'est le (groupe) qui l'a aidée à s'en sortir » (Simon, Autochtone, par. 6). Plus tard, il se souvient de ses premiers contacts avec l'itinérance autochtone à son retour d'un séjour dans le Nord pour le travail et comment il voulait contribuer à changer la perception qu'on peut avoir des Autochtones : « Quand je suis revenu, je voulais voir si le [groupe] était ouvert [...] C'était un petit peu tombé dans l'itinérance beaucoup des Autochtones. C'était devenu un *drop-in* puis je trouvais qu'il y avait plus que ça en arrière des Autochtones » (par. 6). Il parle aussi d'un sentiment de retrouver un chez-soi : « C'est vraiment de rentrer en contact avec des membres de ma communauté aussi parce qu'il y en avait beaucoup qui venaient de chez nous et quand on se voyait, c'était comme : kwé kwé!⁵⁷ » (par. 6). À cela, il ajoute : « Quand je suis arrivé au [groupe], c'était comme mon chez-nous. Mais mon chez-nous avait mal, ça fait que je l'ai aidé un peu » (par. 8).

5.3.2.2 Perception des problèmes sociaux

La question des problèmes sociaux a été évoquée par les répondants, qui établissent des liens avec la colonisation, les pensionnats autochtones et la Loi sur les Indiens. Louis raconte comment ses premières expériences professionnelles auprès

⁵⁷ Nous proposons ici une orthographe qui, bien qu'elle n'existe pas, reprend la sonorité de la formule de salutation qui pourrait être traduit par « bonjour » et qui, selon les langues autochtones, se décline en autant d'orthographes. Selon le Réseau jeunesse des Premières Nations du Québec et du Labrador (http://www.reseaujeunessepn.com/nations_vocabulaire.php), on retrouve : « kway » (abénaquis), « kwe » (algonquin), « kwei » (atikamekw), « wachiyeh » (cris), « kwei » (innu), « ullaakut » / « ullukut » / « ai » (inuit), « metaloltiog » (micmac), « shé : kon » (mohawk), « wachiya » (naskapis), « kwe » (wendat).

des personnes autochtones l'ont amené à faire des liens entre les problèmes vécus par ces personnes et le colonisation : « Très vite dans mon travail [...] comme intervenant, [j'ai vu] qu'en arrière des problématiques personnelles ou particulières, qu'il y a des gros enjeux systémiques par rapport à tout le processus du colonialisme et comment ça se traduit aujourd'hui » (Louis, non-Autochtone, par. 16). Il ajoute un peu plus loin: « Je veux éviter de généraliser [...] juste les enjeux des traumatismes vécus au niveau personnel, puis aussi au niveau collectif et culturel, même si ce n'est pas présent dans les détails de l'intervention, c'est un peu comme le *back drop* de tout » (par. 18). Gabriel suggère de lier les problèmes sociaux, comme celui de l'itinérance, à l'époque, pas si lointaine, des pensionnats autochtones. En revanche, il parle plutôt de génocide culturel en place de la colonisation, en ce qu'elle a entraîné une double rupture, générationnelle et culturelle :

Ce sont des peuples qui ont vécu une sorte de génocide culturel [...] Il faut penser que le dernier pensionnat à avoir fermé ses portes au Canada, c'est en 1996. En Saskatchewan. Donc, aujourd'hui, les gens qui se retrouvent dans la rue, les plus vieux ont tous vécu dans des pensionnats, donc vécu des abus, vécu la politique d'assimilation et le génocide culturel du gouvernement canadien. Et les plus jeunes ont été élevés par cette génération-là d'enfants enlevés, traumatisés [...] Ils se retrouvent coupés culturellement et ces gens-là qui n'ont peut-être pas appris à aimer et à élever des enfants ont élevé des enfants. Donc, on vient de créer trois ou quatre générations de traumatisés. Et c'est ça qu'on a aujourd'hui au centre-ville. Des gens qui ont fui des situations qui étaient intolérables, qui sont mal équipés pour vivre en ville et qui se retrouvent aussi ostracisés (Gabriel, non-Autochtone, par. 32-34).

Élisabeth croit elle aussi que les problèmes sociaux ont des racines historiques liées en particulier à la Loi sur les Indiens : « [L]es causes, je pense qu'elles sont historiques. Je pense qu'il faut remonter à très, très loin pour voir. Et encadrées dans une loi qui continue à discriminer, la Loi sur les Indiens » (Élisabeth, non-Autochtone, par. 18).

En lien avec la question de l'itinérance, Simon parle de la situation que vivent les Autochtones de la rue comme d'un déracinement, d'une rupture des liens

communautaires : « Moi, [dans mon travail] ce n'est pas une communauté autochtone. C'est une communauté à risques qui vit vraiment l'exclusion sociale à Montréal. C'est vraiment différent ». L'absence de liens ou d'un réseau de soutien est aussi évoqué par Gabriel; selon lui, l'une des caractéristiques spécifiques à l'itinérance autochtone serait liée au fait que le premier contact qu'établissent les personnes autochtones en arrivant à Montréal est souvent avec des personnes itinérantes :

Ils arrivent ici soit pour se faire soigner, soit pour chercher du travail, soit pour étudier. Ils ne connaissent pas et n'ont pas de personne qui les attend et ils se retrouvent à [ressource autochtone]. Mais ils ne devraient pas être là parce que ce ne sont pas des itinérants. Ils sont en choc culturel. Leur premier contact c'est des Autochtones de la rue et très rapidement, très rapidement ils commencent à faire le circuit de l'itinérance de la rue et c'est fini. Ils sont là. Donc, il faut éviter que ces gens-là tombent dans l'itinérance (Gabriel, non-Autochtone, par. 32).

Zachary partage ce même regard voulant que lorsqu'ils « tombent » en situation d'itinérance, certains des Autochtones avec qui il travaille demeurent captifs de la rue et de ses rouages : « Ils se ramassent dans le coin d'Atwater, puis ils sont pris là, puis ils dépérissent là » (Zachary, par. 62), « prisonniers du Sud », dit Gabriel (Gabriel, non-Autochtone, par. 68).

5.3.2.3 Attrait pour le milieu autochtone

Travailler avec et pour les Autochtones a été pour d'autres intervenants interrogés l'occasion de renouer avec le milieu autochtone. Julia parle ainsi de ses origines autochtones et de son désir de travailler pour sa communauté : « Moi, je suis Innue de [communauté] sur la Côte-Nord. [...] Il y a un moment donné où je me suis [dit :] je pense que ce serait le temps que je travaille pour ma communauté » (Julia, Autochtone, par. 6). Elle parle de « redonner », de travailler sur des problèmes divers comme les difficultés liées à l'emploi, la violence conjugale, l'itinérance : « Moi, ce que je voulais faire, c'est redonner. [...] le sujet m'importe peu [...] ça peut être

l'emploi, la violence conjugale, la jeunesse, travailler dans un réseau pour les Autochtones, des personnes, des Autochtones qui vivent dans la rue, ça m'importe peu» (par. 30). Zachary mentionne son enfance et les liens qu'il a tissés avec les enfants de la réserve près de chez lui : « Je viens de la [région du Québec]. J'ai beaucoup d'amis qui sont Montagnais, Innus. J'ai grandi tout près de la réserve [nom de la réserve]. Je jouais au hockey avec eux » (Zachary, non-Autochtone, par. 6).

Pour Zachary, son enfance, marquée par ses liens d'amitié avec des enfants autochtones, est aussi l'époque de ses premières expériences de racisme : « Bien c'est sûr que quand tu arrives pour faire des tournois à l'extérieur, tu sens un peu de racisme parce que tu es considéré comme étant Amérindien. Surtout quand t'arrives dans des endroits comme Sept-Îles, il y a beaucoup de racisme et ça paraît plus » (par. 10). Philippe a lui aussi abordé le racisme y voyant une répercussion contemporaine du processus de la colonisation : « Le racisme quand tu arrives en ville. Ça se rajoute. La colonisation est encore présente à travers ce racisme-là qui est présent dans leur recherche d'emploi. Les Autochtones, c'est des profiteurs, c'est des alcooliques, c'est des... en tout cas. Je pense que ça, c'est la suite de la colonisation » (Philippe, non-Autochtone, par. 10). En ce sens-là, un répondant propose quant à lui l'existence d'un discours social sur les Autochtones, « qui façonne un peu l'image de l'Autochtone. Le gars pas fiable, le gars paresseux, le gars alcoolique, le gars ou la fille » (Gabriel, non-Autochtone, par. 36). Dans le cas de Zachary, son expérience du racisme a peut-être solidifié ses liens d'amitié et d'appartenance communautaire car il affirme aujourd'hui avoir plus d'affinités avec le milieu autochtone de l'intervention, plus cohérent avec sa vision du monde et ses valeurs : « Personnellement, j'ai plus de facilité à travailler en milieu autochtone. Je m'adonne plus, je pense que ma philosophie de travail puis mon approche aussi, elle est plus adéquate en milieu autochtone qu'à la Maison du Père ou ces endroits-là où c'est très, très stiff » (Zachary, non-Autochtone, par. 26).

5.3.2.4 Désir de rapprochement avec la culture autochtone

Le désir de se rapprocher avec la culture autochtone est un autre élément marquant de la trajectoire professionnelle de deux des trois répondants autochtones. En faisant référence à son expérience familiale, Sarah parle d'une certaine présence de la culture autochtone dans sa vie :

Mon grand-père, il faisait des canots, des couteaux croches, puis tout ça [mais] je ne peux pas dire qu'on était très proche de notre culture, on n'était pas proche du tout de notre culture. Je suis allée dans des pow wow deux fois dans ma vie quand j'étais jeune. Je ne comprenais même pas l'importance que ça avait, je pensais seulement que c'était un party de village (Sarah, Autochtone, par. 18).

Elle évoque aussi d'autre part une absence de la culture autochtone : « [...] dans ma famille, c'est pas très... Pas que ça n'existe pas, que c'est pas présent, mais beaucoup occidentalisé, si on veut » (par. 24). Elle raconte qu'elle a grandi en ville, ce qui a d'abord limité ses contacts avec des personnes autochtones à sa famille, mais qu'avec le temps, elle a senti le besoin de se rapprocher de ses origines autochtones : « Mais en même temps, j'étais quand même beaucoup dans le milieu québécois. J'ai été élevée à (ville), puis mes amis c'était tous des non-Autochtones. [En] vieillissant, j'ai commencé à plus m'intéresser à ça et vouloir me rapprocher un peu de cet aspect-là [origines autochtones] » (par. 4). Ses choix professionnels l'ont amenée à vivre différentes expériences culturelles qui l'ont réconciliée avec sa culture d'origine, comme accompagner un groupe pour un séjour dans le Nord, sur un lieu ancestral, où ils dormaient dans des habitations traditionnelles et mangeaient du caribou notamment : « On vivait dans des tee-pee, on mangeait comme de la bouffe traditionnelle, puis ça, c'était vraiment le fun. Ça m'a vraiment rapprochée de ma culture » (par. 20), ou encore une expérience comme stagiaire au sein d'une structure de représentation autochtone qui lui a permis de découvrir et d'apprécier sa culture :

C'est là que j'ai connu le tambour. Je savais qu'il y avait du tambour, mais c'est là que j'ai comme joué, vu toute la force que ça peut avoir, les cercles de parole, comme la roue de médecine et toutes ces choses-là que je connaissais pas. Ça fait

que tout ça, ça me rapproche beaucoup de ma culture, mais j'apprends encore à connaître (Sarah, Autochtone, par. 22).

De son côté, bien qu'elle ait grandi dans une communauté autochtone, Julia exprime elle aussi une méconnaissance de sa propre culture et des autres nations autochtones, prenant conscience de l'existence de différentes nations via des événements politiques ou le cinéma populaire américain :

Ça a pris du temps avant que je sache qu'il y avait d'autres communautés autochtones. Je connaissais des Innus, des Atikamekws [...]. Pendant la crise d'Oka, je savais qu'il y avait des Mohawks. [Avant], je ne le savais pas du tout. C'est sûr qu'avec *Il danse avec les loups*, je savais que... les Dakotas, les Lakotas, tout ça. Mais mon premier contact, c'est vraiment ma famille, ma communauté (Julia, Autochtone, par. 16).

Tout comme Sarah, ses choix professionnels ont confirmé son désir de travailler pour les personnes autochtones, réalisant, comme Zachary plus tôt, qu'elle se sent plus confortable dans un milieu de travail autochtone que non autochtone : « [Quand] j'ai commencé à travailler pour des Autochtones [c'était] pas vraiment comme un appel, mais je me suis rendu compte que j'étais vraiment bien de travailler dans ce milieu-là parce que j'étais plus proche de ça » (par. 6).

Nous avons identifié plusieurs éléments qui ont déterminé la trajectoire professionnelle des répondants. D'abord, il y a le sentiment d'appartenance communautaire et familiale, qui peut se traduire par une volonté de participer au changement qu'appellent les problèmes sociaux. Un second facteur déterminant est l'attrance à l'endroit du milieu autochtone pour les valeurs qu'il inspire ou pour l'opportunité qu'il offre de redonner à sa communauté. Enfin, le désir de se rapprocher de la culture autochtone qu'ont éveillé des expériences de travail en lien avec les Autochtones constitue un dernier facteur dégagé. Voyons maintenant plus en détails l'analyse réflexive que proposent les intervenants à propos des notions de pouvoir, d'identité et de changement social.

5.3.5 Perception du pouvoir, de l'identité et du changement social

5.3.5.1 De l'égalité à la place du pouvoir

La question de l'égalité dans les pratiques d'intervention a été abordée par plusieurs des intervenants interrogés, soulignant l'importance qu'ils accordent à ce principe. C'est le cas de Philippe qui parle de la relation d'aide comme d'une relation de pouvoir et qui, bien qu'il reconnaisse que sa présence soit inévitable, est d'avis qu'il faut mettre de l'avant des pratiques particulières pour réduire plutôt que de creuser l'écart entre l'aidant et la personne aidée.

C'est sûr que la relation d'intervention, c'est toujours un relation de pouvoir parce qu'il y a une personne qui vient en consulter une autre. Mais il y a quand même beaucoup d'énergie qui est mise à ne pas créer un fossé entre la personne qui vient demander de l'aide et la personne qui est là pour l'aider. Il y a beaucoup d'efforts qui sont mis... tout le monde mange ensemble, tout le monde utilise la même toilette. Ce que je veux dire, c'est qu'il n'y a pas un clivage qui se fait entre une classe d'intervenants et une classe de personnes qui demandent de l'aide. » (Philippe, non-Autochtone, par. 30).

Selon lui, il faut éviter tout comportement, attitudes ou pratiques qui seraient susceptibles de créer davantage d'oppression. En cela, il faut « S'assurer que nous [les intervenants] qu'on ne contribue pas à cette dynamique-là de jugement puis d'oppression, au moins dans le travail qu'on fait » (par. 94). Julia vise, elle aussi, des relations égalitaires dans sa pratique et décrit l'attitude qu'elle privilégie dans ses activités d'animation comme étant d'accompagner plus que de diriger, corriger ou réprimander : « [Dans] la façon dont je fais les ateliers, [...] j'essaie d'être égale à eux. J'essaie de les amener à faire des choses, mais je ne leur dis pas : tut, tut, tut, tut, tut, on ne parle pas! » (Julia, Autochtone, par. 34). Cette idée d'éviter l'autoritarisme fait écho aux propos d'Élisabeth qui considère les comportements associés à l'autorité en contexte d'intervention encore plus inappropriés lorsqu'on est un intervenant non autochtone: « Quand on n'est pas Autochtone, c'est d'autant plus

important d'être en soutien et d'accompagner, de ne pas parler pour » (Élisabeth, non-Autochtone, par. 10).

La relation d'intervention est perçue par d'autres répondants comme un espace où les deux parties sont en position d'apprendre l'une de l'autre, une relation marquée par la réciprocité. À titre d'illustration, évoquant sa pratique d'organisatrice communautaire, Élisabeth parle des apprentissages réalisés en travaillant avec des personnes et des groupes autochtones et affirme s'inspirer de ces connaissances dans sa pratique d'organisatrice communautaire. Elle fait référence à l'importance du consensus et du groupe dans le processus décisionnel guidé par des Autochtones, deux composantes qui font passer l'individu au second plan :

Les Autochtones, dans l'animation ou dans les réunions, les rencontres, fonctionnent de façon très consensuelle. [...] Je ne veux pas dire que c'est parfait puis après ça je ne veux pas idéaliser non plus. Fonctionner avec le consensus ça a ses bons côtés. Des fois il y a aussi des limites. Mais ça m'a amenée par exemple, je prends l'exemple de l'animation, à être vraiment soucieuse que tout le monde puisse prendre la parole. Et me remettre à la sagesse collective du groupe dans mon animation. Ce n'est pas moi qui dirige la réunion. C'est le groupe qui dirige la réunion (Élisabeth, non-Autochtone, par. 62).

La question d'un rapport réciproque où l'intervenant a autant à apprendre que la personne auprès de qui il intervient émerge également des propos de Sarah: « [...] moi, je ne suis pas super dans ma culture et tout ça, mais en même temps, j'essaie d'amener les femmes à m'apporter ce que elles, elles savent » (Sarah, Autochtone, par. 56). De nouveau, on perçoit l'importance accordée à des apprentissages qui se font dans les deux sens. La réciprocité semble encore plus marquée lorsque la personne aidante et la personne aidée sont toutes les deux Autochtones. C'est du moins l'expérience que rapporte Julia qui perçoit des différences importantes entre les pratiques d'intervention chez les non-Autochtones et les Autochtones, qu'elle caractérise respectivement par la distance et la proximité dans la relation d'aide :

[L']intervention chez les non-Autochtones, souvent bon bien, toi tu as ta bulle, j'ai ma bulle. Donc, tu fais de l'intervention... en tout cas, c'est ce que j'ai

comme impression. Donc l'intervention va être peut-être pas plus froide, mais... tu sais, ton intervenante, chez un Autochtone, ça peut être ta voisine, elle peut être de ta communauté, donc le lien est différent que quand tu es du milieu non autochtone et que ton intervenante n'a aucun lien avec toi. Elle ne vient même pas de la même place que toi (Julia, Autochtone, par. 52).

D'autres ont insisté sur l'importance d'établir un lien de confiance dans l'intervention. La description que fait Amélie de sa pratique d'*outreach* rend compte de l'importance du lien de confiance, une prémisses à l'accompagnement de la personne qui exige patience et temps :

Nous on est beaucoup par la technique des petits pas et du long terme. [...] Notre objectif, au départ, c'est toujours de créer un lien de confiance puis ça peut durer très longtemps. On peut apprivoiser quelqu'un en dessous d'un sapin pendant un an sans qu'on ait commencé à parler de quoi que ce soit, de logement, de conso, de cohabitation, rien. [...] C'est beaucoup d'établir un lien de confiance et après ça d'accompagner la personne vers ses objectifs à elle, si elle en a (Amélie, non-Autochtone, par. 42).

Louis, qui va dans le même sens, est d'avis qu'il faut consacrer du temps à la création d'une relation de confiance avec les personnes de la rue, les Autochtones représentant peut-être un défi supplémentaire : « Ça a pris vraiment beaucoup de temps pour bâtir des liens de confiance. Et c'est un peu comme ça pour n'importe qui, peu importe leur origine culturelle. Mais c'est sûr qu'il y a des enjeux pour les non-Autochtones » (Louis, non-Autochtone, par. 20). Il reconnaît ses limites, les intervenants autochtones ayant un bagage de connaissances qui lui font défaut, n'étant pas autochtone :

Ils sont Autochtones eux-mêmes, ils parlent certaines langues, c'est sûr que c'est pas tous les Autochtones qui parlent la même langue, [...] je ne veux pas nécessairement généraliser, mais [...] c'est sûr que dans leur travail à eux, ils peuvent apporter beaucoup des éléments au niveau des interventions qu'ils font avec du monde que moi je ne peux pas apporter, que ça soit au niveau de la langue, que ça soit au niveau de la reconnaissance de certaines expériences ou d'un vécu collectif que moi je ne peux pas (Louis, non-Autochtone, par. 26).

Nous venons de voir l'importance qu'attribuent les intervenants interrogés à une relation d'intervention caractérisée par des rapports égaux, certains insistant sur la place qu'ils accordent à la réciprocité dans l'intervention, la proximité, à ne pas « parler à la place » de l'aidé, au lien de confiance et comment ces différentes stratégies neutralisent les aspects négatifs qui peuvent être associés au pouvoir. Dans ce qui suit, nous présentons, cette fois, les perceptions qu'ont les intervenants de leur identité, une identité tantôt autochtone, non autochtone, de Blanc, d'intervenant, d'expert.

5.3.5.2 Créativité identitaire dans la relation d'intervention

L'intégration des intervenants dans leur milieu de pratique s'est réalisée de diverses façons. Qu'ils soient Autochtones ou non Autochtones, ils ont vécu des difficultés similaires. Simon parle de ses débuts liés à des tensions et des épisodes de confrontation :

[...] être intervenant auprès des Autochtones en milieu urbain [...] J'ai vécu le premier six mois avec beaucoup de confrontations. Beaucoup de froids. [...] Et après un an de travail ici, veut veut pas, le monde apprend à te connaître et j'ai réussi à bien m'intégrer (Simon, Autochtone, par. 12).

Pour Julia, les difficultés vécues sur le plan professionnel sont plutôt associées à des expériences en milieu non autochtone tels que la méconnaissance des non-Autochtones à l'endroit des Autochtones, les idées préconçues, les préjugés :

J'ai travaillé pour une compagnie exclusivement non autochtone. Bon, le monde qui travaillait là savait que j'étais Autochtone. Et c'est toujours des questions un peu : "C'est-tu vrai qu'on ne peut pas entrer dans une réserve, on va se faire tirer dessus!?!?" [...] Un, je trouvais pas ça intéressant me faire poser des questions de même, mais je me disais : O.K. Ils ne sont pas informés, je vais les informer un peu là-dessus. Mais ça commençait à devenir lourd un peu de toujours à répondre à ces questions-là. "Est-ce que c'est vrai que tu ne payes pas de taxes?" Non, non, je paye des taxes, puis je paye des impôts (Julia, Autochtone, par. 20).

Des expériences positives en milieu autochtone ont confirmé qu'elle s'y sent plus à l'aise. Il est à ses yeux plus chaleureux, plus convivial, et lui permet la vie en communauté. Comparant ses expériences en milieux non autochtone et autochtone, elle note : « L'attitude des gens est très différente [en milieu non autochtone]. L'approche est moins chaleureuse [...] J'ai moins de difficultés à approcher les Autochtones que les non-Autochtones. [...]. J'ai plus d'affinités je dirais [avec les Autochtones]. L'approche est moins stressante » (par. 18).

Pour d'autres répondants, non autochtones ceux-là, les écueils liés au processus d'intégration au milieu de pratique sont similaires comme la difficulté de se faire accepter comme nouvel intervenant : « La première journée que j'ai travaillé ici à (groupe), il a fallu que je me fasse accepter, même si j'en connaissais déjà beaucoup [sur les questions autochtones] » (Zachary, non-Autochtone, par. 28). Amélie parle quant à elle d'une distance à franchir : « C'est sûr que je pense qu'au début, je n'étais pas habituée de me sentir *outsider* avec des clients. [...] Je ne trouvais pas ça évident cette espèce de distance que je trouvais difficile à franchir » (Amélie, non-Autochtone, par. 34). Elle parle également du fait d'être Blanche, une dimension qui, pour elle, demeure toujours présente. Toutefois, elle n'y voit pas un obstacle insurmontable :

C'est pas si évident de rentrer dans le grand cercle qui est la communauté autochtone. On demeure quand même toujours des Blancs puis toujours étrangers un peu [Mais] à force d'avoir une attitude non jugeante, puis qu'il voit qu'on ne l'amène pas à l'hôpital quand il est en crise à tout bout de champ, donc ça, ça commence à être le fun. On crée un lien de confiance (Amélie, non-Autochtone, par. 8).

Par rapport à la distance dont parle Amélie, Gabriel évoque la méfiance que manifeste les Autochtones à son endroit, une réaction qu'il comprend et avec laquelle il a appris à composer : « Je suis Blanc, je ne suis pas Autochtone. Il y a une certaine méfiance chez certains qui est comme là. Ce n'est pas méchant. Pourquoi je ferais

confiance au Blanc? Un certain ressentiment à juste titre qu'on ne blâme pas. [...] il faut que tu fasses tes preuves » (Gabriel, non-Autochtone, par. 60).

Face aux difficultés soulignées, les intervenants interrogés font preuve de créativité dans les différentes stratégies qu'ils mettent en œuvre pour rompre avec des composantes identitaires associées à l'autorité ou encore à la figure de l'expert. Pour illustrer ce détournement identitaire, prenons le récit d'Amélie où elle explique que de s'intéresser à la culture des personnes autochtones, utiliser des formules de salutation en langue inuktitut⁵⁸ ou encore encourager la création artistique traditionnelle comme la pierre à savon, invite à une relation autre que celle de l'intervenante-blanche-experte :

Ce que je trouve qui fonctionne bien avec les personnes autochtones, c'est de s'intéresser à leur culture, de parler d'art [...] Et je pense que quand on s'intéresse à leur culture, on peut rentrer dans un autre type de relation qui est plus, tu n'es pas le Blanc expert qui vient essayer de t'emmerder comme TS à me dire quoi faire (Amélie, non-Autochtone, par. 8)

S'intéresser à la culture des usagers autochtones permet ainsi, de son point de vue, de détourner l'attention d'une identité dominante, blanche et experte, qu'elle associe à la figure de l'intervenante. Mathieu préconise une stratégie différente, mais dont les objectifs sont par ailleurs similaires, c'est-à-dire placer l'intervenant en retrait pour laisser toute la place à la personne : « De la façon dont moi je le fais, c'est de la présence, beaucoup plus que n'importe quoi d'autre. [...] C'est vraiment de montrer qu'une personne s'intéresse à eux avant de dire que tu es professionnel, que tu es intervenant parce qu'ils en ont vu combien avant moi? » (Mathieu, non-Autochtone, par. 55).

⁵⁸ Voir section 5.2.4.5

Pour d'autres répondants, c'est le rire qui est utilisé comme stratégie de détournement de l'identité de l'intervenant. En effet, Julia et Zachary ont spontanément abordé la question du rire dans l'intervention : « Bien moi, je suis quelqu'un qui aime rire beaucoup. J'aime faire tout en m'amusant autant que possible. Je pense que j'ai une philosophie de vie un peu nihiliste puis avec le monde de la rue, ça fonctionne assez bien » (Zachary, non-Autochtone, par. 84). Julia ajoute au rire, l'autodérision :

L'approche chez les Autochtones, c'est beaucoup par le rire puis l'autodérision ce que les non-Autochtones des fois voient comme : est-ce qu'il se fout de ma gueule? Il m'écoeure-tu? Il ne faut pas voir ça [comme ça]... moi, je dis [que] ça comme détendre l'atmosphère. Et il n'y a pas moins de sérieux, mais plus de fun (Rire). [...] L'autodérision est là pour briser la glace, mais elle reste là longtemps. (Julia, Autochtone, par. 54)

Ces perspectives rejoignent ce que Sarah a nommé « l'informel », une attitude qui lui permet de s'extraire de son rôle d'intervenante « qui sait tout » : « J'ai l'impression que l'informel fonctionne mieux avec les Autochtones [...] parce qu'ils ne se sentiront pas trop rejoints si on fait trop l'intervenante qui se place un peu, pas en situation d'autorité, mais intervenante qui sait tout, je vais te montrer [...] comment tu devrais faire » (Sarah, Autochtone, par. 58). Un peu plus loin, pour illustrer son propos, elle explique qu'il y a une certaine tension entre les « cadres occidentaux » trop figés et une approche plus informelle auprès des personnes autochtones : « Et j'essaie toujours de ne pas trop penser occidental, pas trop... sortir un peu de l'école, et faire comme OK, décrocher un peu des cadres trop strictes qu'on a et je pense qui fonctionnent un peu moins bien avec les Autochtones » (par. 56).

Ce réflexe de ne pas se faire « expert » rejoint les propos d'Amélie qui fait un lien entre la figure de l'expert et celle du Blanc colonisateur qui crée une relation hiérarchique et ne tient pas compte des traumatismes vécus :

Je pense que c'est important surtout avec les personnes autochtones de ne pas se positionner en expert. Dans ma job en général avec les personnes itinérantes, on essaie de ne pas se positionner en expert, d'avoir une relation égalitaire. [...] Mais

avec les personnes autochtones, je trouve ça encore plus important parce qu'ils ont eu des traumatismes liés à la colonisation [...] c'est vraiment terrible les traumatismes que nous leur avons causés. Si on arrive là en expert! (Amélie, non-Autochtone, par. 8).

Elle éprouve cependant de la difficulté à dépasser son statut de blanche experte et elle d'avis que c'est une composante de la relation d'aide qui lui colle à la peau : « Dans mon rapport avec les personnes autochtones, je dirais que malheureusement, je suis vue comme une étrangère blanche experte malgré beaucoup d'efforts (rire). [...] Je trouve que c'est vraiment difficile de dépasser ce niveau-là » (par. 110).

Nous avons vu que la plupart des intervenants interrogés ont connu des débuts difficiles, de courte durée cependant, lors de leur intégration dans leur milieu de pratique respectif, confrontés à des situations similaires et ce, sans égard à leur appartenance culturelle autochtone ou non autochtone. De plus, nous avons décelé un inconfort exprimé par certains en lien avec leur rôle d'intervenant, inconfort qu'ils semblent parvenir à diminuer en usant de stratégies originales tels que le détournement identitaire, le rire, l'autodérision et l'informel, une étiquette pour certains plus difficile à porter que pour d'autres. Dans ce qui suit, si la question de la colonisation ajoute parfois au malaise, elle devient aussi dans les propos des répondants un élément central dans le processus de changement social.

5.3.5.3 La colonisation : au cœur de la perception du changement social

Les perceptions qu'ont les intervenants interrogés à l'endroit du changement social autochtone sont à la fois variées et teintées par leurs expériences personnelles. Pour certains, il est impératif de rompre avec des structures oppressives comme la colonisation. En cela, Zachary parle du Canada comme d'un « pays où l'apartheid sévit encore », de la colonisation comme un « système » qui se maintient à travers certaines institutions : « Ça dépend c'est quoi la définition du colonialisme. Si c'est

juste le fait qu'il y a des Blancs sur notre terre, bien ce n'est pas ça le colonialisme. Le colonialisme, il est institutionnel. C'est vraiment les institutions qu'il faut changer» (Zachary, Autochtone, par. 130).

D'autres répondants sont plutôt ambivalents à l'égard de la colonisation. Si Mathieu reconnaît l'importance qu'accordent généralement les Autochtones à cette situation, il refuse par ailleurs de se positionner en oppresseur, rejetant les catégories dualistes de type racial : « C'est quelque chose d'important pour eux [mais] mon rapport à ça, j'en veux pas parce que je ne veux pas avoir l'impression d'être celui qui est débarqué et qui l'a tassé. [...] Autant que je ne le vois pas Autochtone, je ne veux pas me voir comme étant Blanc non plus » (Mathieu, non-Autochtone, par. 139).

Pour des raisons différentes, Julia est aussi partagée sur la question de la colonisation, soulignant l'oppression vécue par les Autochtones dans le processus colonial : « Je trouve que ça a été tellement dégueulasse. Jusqu'en 1760, oui, les Autochtones, oui, vous êtes là, vous nous aidez, et après ça, on va vous mettre dans des réserves, on va mettre une loi sur les Indiens. Ça, c'est beaucoup la partie que je trouve aberrante » (Julia, Autochtone, par. 84). Elle est aussi divisée sur cette question puisque son père est Blanc, sa mère, Innue : « Je suis un peu entre les deux. S'il n'y avait pas eu de colonisation, moi, je ne serais pas là » (par. 82). Elle considère néanmoins que la colonisation appartient au passé et quand elle compare la situation actuelle des Autochtone du Québec à celle du passé, celle de son enfance, elle envisage l'avenir avec optimisme :

Quand j'étais jeune, pas à partir de la crise d'Oka, mais un peu avant aussi, mais quand j'étais jeune, j'avais l'impression qu'on était des parias, comme les Autochtones, c'est poche, c'était l'impression que j'avais. Mais maintenant, je ne sais pas, il y a plus, on est plus visibles, plus écoutés, plus compris. Si le territoire on se bat pour, ce n'est pas pour l'argent, c'est pour survivre, les gens ont compris ça et c'est ça que je trouve plus intéressant (Julia, Autochtone, par. 84).

Amélie considère aussi la colonisation avec perplexité, ce qui s'exprime par un malaise à l'égard de ses origines blanches, comme si elle portait le poids d'une certaine responsabilité historique :

« J'ai honte en tant que Blanche [...]. On est encore très colonisateur, les Occidentaux. [et], je trouve ça dur, parce que [...] j'aimerais tellement ça pouvoir dire aux personnes autochtones : c'est terrible ce qu'on vous a fait puis d'un autre côté, je suis Blanche aussi, je ne peux pas devenir Autochtone et militer avec eux autres non plus » (Amélie, Non-autochtone, par. 128).

À cet égard, plusieurs intervenants non autochtones ont abordé la question du militantisme. Philippe se rappelle, non sans humour, ses implications politiques en solidarité avec des communautés autochtones de la région de Montréal, le groupe dans lequel il militait étant composé presque exclusivement de non-Autochtones : « On était souvent entre Blancs (Rire). C'était plus un mouvement de solidarité (Philippe, non-Autochtone, par. 20). Plus tard, il se questionne justement sur le rôle des non-Autochtones dans le processus de changement social autochtone, se demandant par qui, des Autochtones ou des non-Autochtones, doit s'amorcer le changement :

Je suis partagé justement à quel point en tant que Blancs on peut aider les communautés dans leur ensemble d'un point de vue collectif [...]. Il faut aussi que ce soit les personnes autochtones, collectivement, qui arrivent à se reconstruire. Je ne trouve pas facile d'avoir une vision claire de cette situation-là et de comment aider (Philippe, non-Autochtone, par. 82).

Une répondante, Élisabeth, prend le parti de reconnaître que la colonisation, par delà les rendez-vous manqués et le génocide culturel, a permis de créer des liens avec les Autochtones et avec leur histoire. En effet, pour elle, son implication politique est une façon d'en finir avec la culpabilité d'être Blanche :

Je pense que le fait que j'ai été aussi mobilisée et intéressée, pour moi, c'est une façon de favoriser des rendez-vous aussi avec les Autochtones. Je le transmets à mes enfants. [...], j'essaie de transmettre ça, un regard un peu plus juste de l'histoire et de voir comment on peut contribuer positivement à favoriser des rendez-vous avec les Autochtones (Élisabeth, non-Autochtone, par. 112).

Enfin, en adoptant une autre conception du changement social, en travaillant à l'intérieur des structures autochtones, il est possible de contribuer à changer la situation. Julia insiste ainsi sur la différence entre travailler à la promotion des Premières Nations, c'est-à-dire sensibiliser les non-Autochtones aux réalités des Autochtones notamment, et travailler pour les Premières Nations, à l'intérieur même des structures :

Au lieu de donner de l'information, genre c'est qui les Premières Nations, bien moi, c'est de travailler pour les Premières Nations. Que ça ait un impact. Oui il y a un impact quand tu expliques aux gens c'est quoi la crise d'Oka, c'est quoi un Autochtone, non, oui on paye nos taxes, mais on paye pas de taxes sur une communauté, [...] leur expliquer que pas de taxes sur un sac de chips, c'est rien. Ça allait. Mais je trouve que c'est plus valorisant de l'intérieur parce que tu sens qu'il y a un changement qui s'opère (Julia, Autochtone, par. 32).

Cette idée de ne « pas travailler vers l'extérieur, mais travailler vers l'intérieur » (Julia, Autochtone, par. 30), se retrouve également dans les propos d'Élisabeth qui, en contexte d'intervention sociale, considère que partir du point de vue des Autochtones constitue la voie à emprunter dans une perspective de changement social :

Je pense que les personnes autochtones ont connu ce que c'est le paternalisme. Ils se sont souvent fait dire quoi faire, comment faire et je pense que souvent les solutions, c'est eux qui les détiennent. Et c'est ça qu'il faut essayer de faire émerger, c'est ça notre rôle. C'est de faire émerger leurs solutions, leur vision de comment transformer les choses. Il faut absolument tenter [...] de regarder les choses autrement, d'essayer de les comprendre de leur point de vue (Élisabeth, non-Autochtone, par. 28).

On peut aussi associer cette idée d'inscrire le changement social depuis l'intérieur des structures, c'est-à-dire des communautés et des personnes autochtones elles-mêmes, aux propos de Zachary qui considère que les Autochtones doivent entreprendre un processus de « décolonisation » et que « [s'il] y a beaucoup de gens qui parlent de faire un référendum sur la décolonisation [...], il faut que ça soit les Autochtones qui la demandent » (Zachary, non-Autochtone, par. 128).

CHAPITRE VI

DISCUSSION

Dans ce chapitre nous discuterons des pratiques sous l'angle de la coexistence, présentant l'intervention sociale comme une activité construite et contextuelle. Nous proposerons une articulation entre les perceptions des intervenants à l'endroit des relations de pouvoir, de l'identité et du changement social et les grandes perspectives du travail social que sont le travail social critique, poststructuraliste et autochtone.

6.1 Le travail social auprès des autochtones en milieu urbain : de nouveaux enjeux

En partant de la proposition de Healy (2005) à l'effet que le travail social est une activité construite et négociée et que les intervenants sociaux « dot not merely use theory but transform theory » (Healy, 2005, p. 217), notre intention de départ visait à faire émerger les discours prédominants (théories et approches d'intervention sociale) touchant le travail social auprès des personnes autochtones pour ensuite discuter de la manière dont les intervenants négocient, c'est-à-dire résistent, transforment et s'approprient les différents discours en présence. Nous souhaitons voir dans cette négociation un lieu de rencontre (plus que d'opposition) entre les approches du travail social conventionnel et les approches du travail social autochtone. Or, les discours nous sont apparus plus difficiles à cerner que nous l'avions imaginé a priori, rendant l'évaluation de cette négociation difficile.

Nous présenterons dans cette discussion des pistes de réflexion en réponse à la révision initiale de notre question de recherche qui s'est alors orientée vers les

questions suivantes : quelles sont les pratiques d'intervention sociale auprès des personnes autochtones à Montréal et quelles perceptions les intervenants ont-ils de ces pratiques? Ce choix s'expliquait par le développement de l'intervention sociale auprès des populations autochtones en contexte urbain.

Comme nous l'avons souligné au début de ce mémoire, la présence autochtone dans les milieux urbains n'a cessé d'augmenter dans les dernières décennies. En effet, parmi les personnes qui se sont identifiées comme Autochtones au recensement de 2006, 54 % de celles-ci vivaient dans un centre urbain, comparativement à 7 % seulement, selon le recensement de 1951 (CCNSA, 2012). L'accroissement de la population autochtone dans les villes s'accompagne d'une augmentation des problèmes sociaux et exerce une pression sur la demande de services adaptés à la culture autochtone. À Montréal, nous avons vu que des organismes autochtones sont reconnus pour offrir ce type de services, tandis que d'autres groupes, désignés comme « mixtes » ont, quant à eux, ajusté leurs stratégies d'intervention, comme, par exemple, l'organisme Chez Doris, par l'ajout de ressources humaines ou Le Centre des femmes de Montréal, avec un programme destiné spécifiquement aux femmes autochtones.

6.2 L'intervention sociale auprès des Autochtones : la coexistence des pratiques

Afin de cerner ces pratiques, nous avons interviewé dix intervenants sociaux aux trajectoires et aux profils professionnels extrêmement variés, dont quatre femmes et six hommes. Parmi eux, trois se sont identifiés comme Autochtones, sept comme non-Autochtones. Nous avons privilégié une approche qualitative car elle nous permettait d'avoir accès au discours des intervenants sociaux, à l'intervention sociale de l'intérieur, pour ensuite faire émerger les perceptions et le sens qu'ils donnent à leurs pratiques d'intervention sociale.

Suite à l'élaboration de notre problématique de départ, nous pensons que la relation d'opposition entre les perspectives du travail social conventionnel et du travail social autochtone pouvait se retrouver dans la pratique de l'intervention sociale auprès des populations autochtones urbaines. L'histoire du travail social auprès des Autochtones étant associée à la colonisation (Baskin, 2009; Hart, 1997; Gray, 2009), et plus spécifiquement aux pensionnats autochtones de même qu'au *Sixties Scoop* (Blackstock, 2009 in Reid, 2009, Hart, 2001), ces périodes ont fait émerger deux approches distinctes de travail social présentant.

Contrairement à notre hypothèse de départ, nos résultats suggèrent que cette relation d'opposition entre les approches dites « conventionnelle » et « autochtone » n'est pas vécue par nos intervenants. Il est vrai, comme le fait remarquer Guay (2010), que les intervenants sont peu familiers avec les théories du travail social autochtone et qu'ils sont, par conséquent, peu au courant des contentieux historiques qui existent entre les travailleurs sociaux et les Autochtones. Si les tensions ne se situent pas dans le choix des approches, elles semblent se situer à d'autres plans, comme nous le verrons plus loin. Ces distinctions théoriques n'ont pas émergé du discours des intervenants interrogés. Ils conçoivent au contraire l'intervention sociale comme un espace de rencontres et de métissage, où cohabitent des pratiques et des approches d'intervention provenant d'horizons théoriques et empiriques variés : les savoirs autochtones, le travail social, les études féministes, la sociologie, l'éducation, la sexologie, la psychologie et l'antipsychiatrie.

Les intervenants expérimentent ainsi les stratégies d'intervention qu'ils ont apprises durant leur formation ou « sur le tas », pour reprendre l'expression de Racine (2000), en particulier lorsqu'il s'agit des pratiques autochtones. Les pratiques d'intervention sont choisies en fonction des personnes auprès de qui ils interviennent. Pour Healy (2005), cette approche réflexive qui consiste à emprunter à différents modèles de pratique est tout à fait cohérente avec ceux de l'intervention sociale. En effet, aucune théorie ou modèle de pratique ne saurait suffire à un intervenant ou un

travailleur social dans toutes les situations qui se présentent à eux. En ce sens, comme elle le précise, les intervenants construisent la pratique de façon dynamique :

The ongoing construction of our practice purposes means that it is unlikely that one theory of practice will be sufficient to guide us in all situations and, so, instead, we should be able appropriately and flexibly to draw on a range of theories in practice (2005, p. 106).

La revue des contextes de pratiques des intervenants rencontrés montre en effet qu'ils arriment différentes pratiques d'intervention qu'ils associent à des approches comme la réduction des méfaits, le travail de rue et l'*outreach*, l'approche systémique, l'approche holistique et la spiritualité. Mais ce qui semble important à leurs yeux, ce n'est pas tant d'appliquer une théorie que d'établir des stratégies qui leur permettent d'abord d'entrer en relation avec les personnes autochtones. Qu'elles soient conventionnelles ou autochtones, les pratiques sont choisies pour leur efficacité, pour tisser des liens de confiance, pour bâtir une relation égalitaire avec les personnes dans le besoin et non pour leur appartenance théorique.

Dans l'appréciation qu'ils ont donnée des pratiques d'intervention sociale autochtones, tels que l'échange de tabac, la roue médicinale, les rituels de purification et le tambour, elles sont perçues par plusieurs répondants comme plus complexes et parfois source d'incertitudes. Ces incertitudes peuvent être liées à leurs connaissances limitées dans ce domaine où ils ne se sentent pas toujours outillés, ou à la situation d'intervention elle-même, l'intervenant ne sachant pas nécessairement comment et dans quelle mesure la personne s'identifie à sa culture autochtone. Ils ont aussi évoqué, dans une moindre mesure toutefois, ce qu'ils perçoivent comme des contraintes liées à l'application de pratiques d'intervention conventionnelles, qu'ils considèrent parfois inadaptées en contexte d'intervention auprès des Autochtones en raison de la rigidité de certaines de ces pratiques, leur « cadre trop strict », et le fait qu'elles amènent une vision occidentale des problèmes, c'est-à-dire une perspective fragmentée. Toutefois, jamais les deux types de pratiques d'intervention n'ont été

présentés comme conflictuelles ou hiérarchisées. Bien au contraire, lorsque les deux pratiques ne coexistent pas déjà dans leur milieu d'intervention, plusieurs répondants ont exprimé le désir d'améliorer leur compréhension et leur connaissance des approches et des pratiques autochtones pour mieux s'outiller et ainsi accompagner, guider et orienter les personnes qui souhaiteraient se prévaloir de ce type d'intervention.

Plutôt que traiter des oppositions, le discours des répondants fait davantage état de tensions et d'incertitudes liées aux situations d'intervention et aux caractéristiques psychoculturelles variées des personnes avec qui ils travaillent. En l'absence de repères d'intervention clairs, devant des repères normatifs embrouillés et en rupture avec les grands récits de la colonisation, les intervenants semblent avoir appris à bricoler des pratiques. C'est dans leur capacité à s'adapter à ces incertitudes, en y donnant des réponses créatives, apprenant tantôt des mots dans les langues autochtones, s'intéressant tantôt à l'art inuit pour l'intégrer aux pratiques d'intervention ou travaillant en milieu autochtone pour mieux intégrer les dimensions culturelles spécifiques, que les intervenants produisent un ensemble de pratiques originales et idiosyncrasiques d'intervention sociale. En empruntant des façons de faire à l'une ou à l'autre des approches, parfois même les deux, ces pratiques sans être tout à fait conventionnelles ni tout à fait autochtones, constituent des modalités hybrides qui émergent d'une volonté de répondre le mieux possible aux besoins spécifiques des Autochtones en s'adaptant à des demandes variées. Cette perspective rejoint la position de Healy (2005) à l'effet que les intervenants sociaux, en s'appropriant les idées et les théories qui les inspirent dans leur pratique, participent à leur transformation.

6.3 Une pratique contextuelle

Nous venons de voir comment les approches conventionnelles et autochtones d'intervention sociale ne semblent pas s'opposer, mais plutôt coexister dans la pratique. Nous aimerions maintenant poursuivre notre discussion à partir de l'idée que la pratique de l'intervention sociale est une activité construite et éminemment contextuelle. Pour ce faire, nous prenons appui sur les travaux de Healy (2005) qui, dans son livre *Social Work Theories in Context*, théorise le travail social comme une activité dynamique, négociée, variant selon les contextes où elle se pratique. La pratique du travail social est présentée comme une activité qui découle de l'interaction entre différentes composantes, discours, théories et cadres de pratique, contextes de pratique et savoirs expérientiels. Dans la mesure où ces composantes constituent *le* contexte de pratique, d'après Healy, nous aimerions suggérer une articulation entre cette théorisation du travail social et la pratique de l'intervention sociale auprès des personnes autochtones à Montréal.

Parmi les éléments contextuels que nous avons soulignés dans les chapitres précédents, le contexte urbain émerge comme un élément central dans la construction des pratiques d'intervention sociale auxquelles nous nous sommes intéressées. Bien que la nature des problèmes sociaux, qu'ils se situent en milieu urbain ou dans les communautés autochtones, ne soit pas si différente, les réponses apportées divergent peut-être selon le contexte. Dans le contexte citadin, le travail de rue et l'*outreach* peuvent être considérés comme des pratiques dont le caractère est éminemment urbain. De plus, qu'on se situe en contexte de communauté ou en milieu urbain, le lien aux intervenants est différent. Le climat de proximité entre les individus qui prévaut dans les communautés éloignées rend parfois difficile la confidentialité des dossiers (Ishkuteu, 2008), alors que la ville procure l'anonymat contrairement à la

promiscuité de la communauté⁵⁹ (Cloutier et Lévesque, 2011). Un autre élément contextuel renvoie aux connaissances formelles et à la formation des intervenants. Ceux-ci ont des parcours académiques très différents qui vont de la musique au travail social en passant par l'anthropologie et la sociologie. Il en va de même de leur maîtrise des savoirs et des pratiques autochtones et leurs connaissances générales des questions et enjeux autochtones varient d'un intervenant à l'autre. De ce fait, l'intervention sociale auprès des Autochtones renvoie à un milieu composé d'intervenants provenant de différents horizons, avec des trajectoires originales qui se trouvent à être incluses dans leurs pratiques, ce que signale aussi la nomenclature éclectique des postes occupés par les répondants dans le paysage de l'intervention sociale à Montréal. Ils sont ainsi intervenant, chef d'équipe, travailleur de rue, coordonnateur, chargé de projet, agent de liaison communautaire, travailleur social ou encore organisateur communautaire. La diversité sur le plan de l'appartenance culturelle constitue un autre élément contextuel, les répondants s'identifiant comme Autochtones, Québécois, Montréalais ou Anarchiste, ce qui renvoie à des visions du monde diversifiées qui souvent colorent leurs pratiques. Tous ces éléments (le milieu urbain, appartenance culturelle et trajectoire des intervenants) caractérisent, selon nous, le contexte dans lequel sont ancrées les pratiques d'intervention auprès des Autochtones à Montréal.

⁵⁹ L'un des répondants a abordé la question de la confidentialité qui se pose différemment dans les communautés qu'en ville : « [...] il y a beaucoup de personnes du Grand Nord qui veulent sortir de leur communauté pour avoir de l'aide parce que le lien de confiance, de confidentialité ils ne le ressentent pas envers les ressources dans leur communauté. [...] Le besoin de venir à Montréal pour s'assurer de pouvoir s'ouvrir sans que ça soit rapporté à d'autres personnes, c'est une différence qui a été nommée » (Philippe, non-Autochtone, par. 36).

6.4 Perspectives modernes, postmodernes et autochtones

Jusqu'à présent, notre analyse confirme un éclatement des pratiques de travail social plutôt que des oppositions. Nous aimerions maintenant cerner comment les perceptions qu'ont les intervenants des questions relatives au pouvoir, à l'identité et au changement social s'articulent avec les grandes figures du travail social que nous avons décrites dans notre chapitre théorique : le travail social critique, le travail social postmoderne et le travail social autochtone. Nous verrons que les tensions que nous avons évoquées précédemment, si elles ne se traduisent pas dans l'utilisation des approches, se manifestent plutôt dans les perceptions qu'entretiennent les intervenants à l'égard du pouvoir et de l'identité dans la relation d'intervention.

6.4.1 Perceptions du pouvoir

Deux grandes tendances se dégagent de la perception qu'ont les intervenants interrogés à l'endroit du pouvoir. La première semble associer le pouvoir à la domination; la seconde insiste plus sur l'échange des savoirs et des connaissances entre intervenants et personnes. Voyons comment chacune d'entre elles peut s'articuler avec les visions théoriques modernes, postmodernes et autochtones en travail social.

Dans le chapitre précédent nous avons montré que la question du pouvoir a une connotation négative pour nos intervenants, ceux-ci préférant lui substituer la notion d'égalité entre les acteurs. Par leurs pratiques, ils cherchent à rompre avec ce qu'ils perçoivent comme une relation hiérarchique paradoxale en privilégiant l'établissement de rapports égalitaires dans la relation d'intervention. Cette façon d'aborder la relation d'aide fait écho à la vision moderne du pouvoir qu'a repris le travail social critique en remettant en question le rapport de domination au profit de l'égalité. Pouvoir et domination sont considérés comme synonymes et, de ce fait, les

pratiques émancipatrices doivent s'y objecter. Comme le note Healy (2005), « Radical egalitarianism implies that power must be constantly given away to participants rather than held by workers ». (p. 126). On peut ici rappeler certaines expressions utilisées par les intervenants interrogés qui mettent en évidence le caractère anti-autoritaire qu'ils souhaitent donner à leurs pratiques telles que « ne pas parler pour », « éviter les clivages » ou encore « s'assurer que les intervenants ne contribuent pas à l'oppression ».

Une autre vision du pouvoir chez les répondants insiste sur son caractère productif, percevant la relation d'aide comme un lieu d'échange de connaissances sur les savoirs et la culture autochtone par exemple, les plaçant ainsi dans une position « d'apprenant ». Cette perception permet de lier cette conception du pouvoir à celle proposée par Michel Foucault, associée par Healy au travail social postmoderne ou poststructuraliste. Chez Foucault, le pouvoir est relationnel et circule entre les individus :

[qu'] il n'y a pas quelque chose comme le pouvoir, ou du pouvoir qui existerait globalement, massivement ou à l'état diffus, concentré et distribué. [Le pouvoir] met en jeu des relations entre individus [...] Le terme « pouvoir » désigne des relations entre partenaires (Foucault, 1982, p. 1055).

De ce point de vue, la relation d'intervention est moins posée en termes de domination que d'échanges et d'apprentissages, ce que nous avons thématiqué par le terme de réciprocité. On se rappellera en ce sens le discours de certains répondants qui, par des expressions telles que « j'essaie d'amener les femmes à m'apporter ce qu'elles savent », ont décrit la relation d'intervention comme un lieu d'échanges, d'apprentissages et d'ouverture réciproques. Ainsi, à la différence d'une vision moderne du pouvoir (transfert du pouvoir de l'intervenant à l'utilisateur), cette deuxième tendance, qui émerge des entretiens, s'apparente davantage à celle du travail social postmoderne qui critique la dimension coercitive du pouvoir.

6.4.2 Perceptions de l'identité

Les perceptions que nous avons dégagées du discours des intervenants interrogés à propos de l'identité empruntent une orientation différente de celles liées au pouvoir. En effet, elles sont plutôt tournées vers les perspectives du travail social postmoderne que celles du travail social critique.

Les intervenants se sont d'eux-mêmes auto-identifiés à des catégories identitaires tels que « Autochtone », « non-Autochtone », « Blanc », « expert » ou « intervenant qui sait tout », par exemple. Une intervenante s'est même identifiée comme « TS blanche experte ». On serait ainsi tentée de voir dans ces figures des identités fixes qui trouvent non seulement leurs vis-à-vis dans la figure qui leur est opposée et qui reproduisent la relation dualiste présence de pouvoir/absence de pouvoir. C'est du moins la manière dont le travail social critique invite à penser l'identité. Or, les intervenants interrogés, bien qu'ils se soient identifiés ainsi, n'ont cessé de remettre en question l'étiquette identitaire qu'ils se voient forcés de porter et d'exprimer un profond malaise à cet égard. En cela, la perception qu'ont les répondants de l'identité dans la relation d'intervention sociale est beaucoup plus près d'une vision postmoderne. Ils recourent à des moyens créatifs pour résister et contourner les cadres identitaires qui les posent comme dominants dans leur rapport avec les personnes auprès de qui ils interviennent.

Les identités associées au pouvoir, comme l'intervenant ou encore l'expert, sont perçues comme des positions dominantes, peut-être encore davantage en contexte d'intervention auprès des Autochtones. En effet, quelques intervenants ont proposé des liens entre les formes d'autorité dans l'intervention et la domination que sous-tend la colonisation. En réaction à cette position, les intervenants ont discuté de diverses stratégies qu'ils utilisent dans leurs pratiques pour se soustraire au malaise qu'ils vivent à l'endroit du rôle social qu'ils ont à assumer. Certains ont parlé de l'importance qu'ils accordent au rire et à l'informel, ce qui s'explique peut-être par le

fait que « [...] les intervenants des milieux autochtones ont généralement une aversion pour une trop grande formalisation des relations » (INSPQ, 2008, p. 32). Ce sont pour nous des stratégies qui témoignent de la créativité des intervenants à produire des identités qui les éloignent des rôles auxquels ils ne souhaitent pas être associés et de leur capacité à subvertir l'autorité associée à l'intervention sociale.

Certains intervenants ont semblé avoir une perception négative de leur identité de non-Autochtone, s'associant aux « Blancs » ou au fait d'être « Blanche ». On pourrait parler d'un certain malaise en ce que des identités associées à la domination sont perçues comme une tare ou un stigmate par ces intervenants. Ce travail de détournement identitaire peut être associé à la vision postmoderne et poststructuraliste de l'identité. En effet, cette vision cherche à faire éclater les catégories dualistes qui fixent les identités et structurent les relations de domination. Elle vise à favoriser le plus de variations possibles pour permettre l'émergence d'identités plus complexes : « By tearing open the dualistic representation of workers and service users, poststructuralist allows more complex understanding of identities to emerge » (Healy, 2000, p. 132). Cet éclatement identitaire repositionne ainsi le pouvoir dans la relation d'intervention. L'utilisateur peut se trouver en situation de pouvoir et l'intervenant, à l'inverse, en position de non-pouvoir. À cet égard, plusieurs intervenants ont expérimenté cette situation, soulignant leurs connaissances limitées des savoirs et des pratiques autochtones.

En résumé donc, les réserves qu'ont exprimées les intervenants à propos des figures identitaires dans l'intervention les éloignent de la vision moderne, qui fixe les identités en relation avec le pouvoir, et les rapprochent de la vision postmoderne de l'identité. Celle-ci se fonde sur des identités temporaires, instables et fluides, à travers lesquelles le pouvoir circule et s'échange sans jamais se fixer.

6.4.3 Perceptions du changement social

Les perceptions des répondants liées au changement social permettent des rapprochements avec les figures moderne et postmoderne du travail, mais surtout avec le travail social autochtone, ce qui s'explique par l'importance qu'a prise la colonisation, et les problèmes sociaux qui lui sont associés, dans les entretiens.

Rappelons que la vision du travail social critique à l'égard du changement social aspire à une transformation en profondeur des structures sociales tenues pour responsables des inégalités sociales. En s'appuyant sur les grands idéaux de la modernité, tels que la justice sociale, l'égalité et la rationalité (Healy, 2005), le travail social critique articule ses analyses des problèmes sociaux sur les grandes structures oppressives que sont le capitalisme, le patriarcat, l'impérialisme et le colonialisme, d'où ses profondes affinités avec le travail social autochtone qui a porté ses critiques majeures sur la colonisation. La perception des intervenants interrogés à l'endroit des problèmes sociaux, qu'ils associent en grande partie à la colonisation, rejoint l'analyse du travail social autochtone qui considère ce système comme un processus encore en place, dont les répercussions se font encore sentir aujourd'hui, notamment à travers les disparités socioéconomiques entre Autochtones et non-Autochtones.

Le travail social postmoderne propose, quant à lui, une vision plus microsociologique en considérant les micro-contextes de pratique comme lieu du changement social. Ainsi, des intervenants considèrent le militantisme et l'action engagée à l'intérieur des structures autochtones comme le lieu de transformations sociales. Ce sont des conceptions qui tendent vers une posture postmoderne du changement social qui, sans nier l'importance de la transformation des structures, plaide pour des pratiques locales, de véritables vecteurs de transformation. C'est une conception du changement qui part de la base et non des grandes structures.

6.5 Conclusion

Cette discussion nous a permis de mieux comprendre ce qui est vécu dans l'intervention sociale auprès des personnes autochtones : des tensions qui sont beaucoup plus associées aux enjeux de pouvoir et à l'identité que perçoivent les intervenants qu'à une opposition entre des pratiques d'intervention sociale. En cela, on constate une coexistence des approches d'intervention qui guident leurs interventions. De plus, nous avons souligné l'importance du contexte dans la construction des pratiques, insistant notamment sur le milieu urbain, les connaissances formelles et expérientielles des intervenants, leur appartenance culturelle et leurs trajectoires personnelles et professionnelles, ces éléments participant au caractère unique des pratiques d'intervention. Enfin, cette discussion a rendu compte de la réflexion qui a été menée tout au long de ce mémoire pour tenter de comprendre l'intervention sociale auprès des personnes autochtones à partir des concepts de pouvoir, d'identité et de changement social. Nous sommes maintenant en mesure de conclure que l'intervention sociale autochtone peut tout à la fois s'inscrire dans des perspectives modernes et des perspectives postmodernes, sans jamais toutefois coïncider parfaitement avec les uns ou avec les autres.

CONCLUSION

La recherche que nous avons réalisée nous a amenée à nous pencher sur différentes composantes de l'intervention sociales auprès des personnes autochtones en milieu urbain, à Montréal. Nous aimerions, en guise de conclusion, partager les éléments essentiels de la réflexion que nous avons menée, en présenter la contribution et les limites, ouvrir de nouvelles pistes de recherche et proposer quelques recommandations, adoptant ainsi le rôle de porte-parole des intervenants rencontrés.

L'intervention sociale auprès des Autochtones est une préoccupation relativement nouvelle dans la recherche en travail social. Les critiques adressées au travail social, et le processus d'autocritique qui lui est corolaire, continuent de structurer la réflexion sur les questions autochtones dans le champ du travail social et contribuent à nourrir, selon nous, une dynamique d'opposition théorique entre deux visions du monde, deux visions de l'intervention. Nos résultats de recherche fournissent un éclairage nouveau quant aux oppositions théoriques et montrent que les intervenants n'adhèrent pas à cette dichotomie et s'inscrivent plutôt dans une perspective de coexistence des pratiques. Ils montrent comment les pratiques ne s'arriment pas nécessairement et parfaitement à des théories et à des approches spécifiques.

Comme chercheuse, nous avons intégré ces oppositions qui ont parfois teinté et construit notre compréhension du phénomène que nous souhaitions étudier. Les résultats qui ont découlé de ce travail d'exploration ont contribué à déconstruire certaines oppositions qui pouvaient structurer notre perception de l'intervention auprès des Autochtones : qu'il y a d'un côté des bonnes pratiques d'intervention, culturelles par exemple, des pratiques dominantes et colonisatrices de l'autre, que le contentieux historique entre le travail social et les peuples autochtones se traduit

nécessairement dans la pratique, les intervenants non autochtones étant perçus comme ayant peu de connaissances sur l'histoire des Premières Nations et les pratiques d'intervention autochtone. À la lumière de nos résultats, s'il y a « une » bonne façon de faire de l'intervention sociale, c'est dans la diversité des pratiques qu'elle se trouve. Nous aimerions souligner que les intervenants que nous avons rencontrés ne correspondent pas au portrait que dresse la littérature à l'effet qu'ils ne connaissent pas les pratiques d'entraide autochtone ou encore qu'ils ignorent l'histoire et les cultures autochtones. Au contraire, les intervenants sont loin d'ignorer les réalités autochtones et possèdent les connaissances de base nécessaires à la compréhension de l'oppression vécue et au développement d'une sensibilité à cet égard. Nous pensons qu'il existe un écart important entre la littérature sur le travail social autochtone et les réalités vécues par les intervenants dans les milieux de pratique à Montréal.

Certaines limites de la recherche sont cependant à souligner. Il faut noter en premier lieu, le nombre limité de répondants dans notre étude, ce qui a limité l'exploration plus complète du registre des pratiques. Reprendre cette étude en élargissant le bassin de répondants pourrait aider à atteindre une saturation des données. Le contexte urbain de la recherche constitue, à notre avis, une autre limite sur le plan de la généralisation de nos résultats de recherche. Les perceptions que nous avons recueillies pourraient différer de celles des intervenants en contexte communautaire autochtone. Or, le contexte urbain de l'intervention sociale constitue aussi une contribution originale en ce qu'elle propose d'appréhender la ville comme le lieu de la cohabitation, de la rencontre et de la coexistence des pratiques et des intervenants autochtones et non autochtones. Les milieux de pratiques montréalais sont caractérisés par une mixité identitaire et culturelle, une constatation qui nous amène à aborder une autre limite de notre étude, celle de la langue. Comme nous avons comme critère de sélection le fait de parler le français, ce choix a eu pour conséquence d'exclure les intervenants et les milieux anglophones, par ailleurs très présents dans le paysage montréalais de l'intervention.

Nous aimerions en ce sens suggérer, dans le cadre d'études subséquentes à mener ultérieurement, d'élargir la recherche qui touche les questions de l'intervention sociale auprès des Autochtones à Montréal au milieu anglophone. Il existe dans la métropole des groupes qui répondent aux besoins d'une clientèle plus anglophone, comme c'est le cas des Inuit, qui représentent à eux seuls 45 % de la population itinérante, bien qu'ils ne constituent seulement que 10 % de la population autochtone montréalaise (Savoie, 2011). Les caractéristiques spécifiques des milieux anglophones et francophones devraient, à notre avis, être prises en compte et intégrées à la recherche pour obtenir une connaissance encore plus fine des problèmes sociaux. Nous pensons que cette stratégie de recherche permettrait de mieux comprendre les populations autochtones montréalaises, leur profil spécifique et leur rapport aux traditions.

Une autre piste qui nous apparaît prometteuse est celle de la formation des intervenants. Nous avons souligné le désir des intervenants, qu'ils soient autochtones ou non, de mieux connaître les traditions et les approches d'intervention autochtones. Il pourrait être intéressant de développer une formation qui aborderait les différentes méthodes et les approches du travail social autochtone et d'évaluer ses répercussions sur les intervenants et leurs perceptions ultérieures de l'intervention.

Une dernière perspective de recherche que nous souhaitons proposer porte sur l'analyse du point de vue des usagers. Les personnes autochtones sont de plus en plus nombreuses à fréquenter les ressources et le seront encore davantage au cours des prochaines années si l'on tient compte de leur croissance démographique en milieu urbain, Quelles sont leurs attentes à l'égard des ressources d'aide et d'entraide à Montréal? Comment intégrer leur point de vue dans le développement de pratiques culturellement adaptées qui répondent à la diversité des besoins et des demandes? Ce sont là quelques suggestions qui pourraient servir de point de départ pour des recherches futures.

En terminant, nous aimerions proposer quelques recommandations qui découlent des souhaits qu'ont formulés les intervenants rencontrés pour ce projet sur l'intervention sociale auprès des Autochtones à Montréal. Plusieurs répondants ont insisté sur l'importance de dégager davantage de ressources pour les Autochtones en milieu urbain comme, par exemple, des programmes visant à favoriser leur intégration en ville, de voir l'émergence de nouveaux organismes qui assureraient un meilleur soutien à la transition des individus des communautés à la ville. Ils ont aussi mentionné l'importance pour les organismes non autochtones d'adapter leur intervention aux réalités autochtones, d'offrir en ce sens plus de services adaptés culturellement et rendre les services dits non autochtones plus accueillants pour la clientèle autochtone. Enfin, les intervenants ont souligné leur désir de mieux comprendre et de mieux connaître les pratiques d'intervention autochtones et d'avoir accès à des programmes de formation dans ce domaine.

Les souhaits exprimés par les intervenants interpellent directement le travail social dans la formation des futurs intervenants et travailleurs sociaux. Une plus grande insertion des savoirs autochtones en travail social n'est-elle pas souhaitable dans une perspective de coexistence et d'échange entre les modèles de pratique autochtones et conventionnels du travail social? Ne pourrions-nous pas envisager une plus grande présence des savoirs autochtones dans cette discipline professionnelle, permettant en quelque sorte une acculturation du travail social, mieux à même de répondre adéquatement aux enjeux contemporains pressants dans ce domaine?

Ce sont là des pistes de réflexion qui pourraient contribuer à des initiatives portant sur l'enrichissement des programmes universitaires en travail social afin d'assurer une meilleure représentation de l'apport des expériences et des pratiques des groupes autochtones à ce champ professionnel.

APPENDICE A

FORMULAIRE DE CONSENTEMENT À L'ENTREVUE INDIVIDUELLE



FORMULAIRE D'INFORMATION ET DE CONSENTEMENT (sujet majeur)

TITRE du projet de recherche

Regards d'intervenants sur leurs pratiques d'intervention sociale auprès des personnes autochtones à Montréal.

IDENTIFICATION

Chercheur responsable du projet : Katherine Léveillé

Programme d'enseignement : Maîtrise Travail social

Adresse courriel : leveille.katherine@courrier.uqam.ca

Téléphone : (514) 571-1842

BUT GÉNÉRAL DU PROJET ET DIRECTION

Vous êtes invité.e à prendre part à ce projet visant à décrire les pratiques des intervenant.es qui travaillent auprès des personnes autochtones en milieu urbain à Montréal et à explorer le sens qu'ils.elles donnent à ces pratiques. Plus spécifiquement, ce projet vise à dégager la manière dont les analyses et les modèles de pratique proposés dans la littérature sur le travail social autochtone se traduisent dans les pratiques d'intervention sociale auprès des personnes autochtones à Montréal.

Ce projet est réalisé dans le cadre d'un mémoire de maîtrise sous la direction de Maria Nengeh Mensah, professeure du département de Travail social de la Faculté des sciences humaines de l'UQAM. Elle peut être jointe au (514) 987-3000 poste 1723 ou par courriel à l'adresse :

mensah.nengeh@uqam.ca; sous la co-direction de Joseph Lévy, professeur au département de sexologie de la Faculté des sciences humaines de l'UQAM. Il peut être joint au (514) 987-3000 poste 4483 ou par courriel à l'adresse suivante : levy.joseph_josy@uqam.ca.

PROCÉDURE(S)

Votre participation consiste à donner une entrevue individuelle au cours de laquelle il vous sera demandé de parler, entre autres choses, de votre expérience d'intervenant avec des personnes autochtones à Montréal, de vos pratiques, des méthodes ou approches qui vous inspirent, de la lecture que vous faites de la situation des personnes autochtones à Montréal et de votre rapport à ces personnes. Cette entrevue sera enregistrée sur fichier numérique, avec votre permission, et prendra environ 1 heure de votre temps. Le lieu et l'heure de l'entrevue sont à votre convenance. La transcription sur support informatique qui en suivra ne permettra pas de vous identifier.

AVANTAGES et RISQUES

Votre participation contribuera à l'avancement des connaissances par une meilleure compréhension de la vision qu'ont les intervenants de la pratique de l'intervention auprès des personnes autochtones à Montréal. Il n'y a pas de risque d'inconfort important associé à votre participation à cette rencontre. Vous devez cependant prendre conscience que certains sujets abordés, par exemple les tensions qu'il peut y avoir entre les visions dites occidentales de l'intervention sociale et les visions autochtones, pourraient éveiller chez vous un certain malaise. Vous demeurez libre de ne pas répondre à une question que vous estimez embarrassante sans avoir à vous justifier. Une ressource d'aide appropriée pourra vous être proposée si vous souhaitez discuter de votre situation. Il est de la responsabilité du chercheur de suspendre ou de mettre fin à l'entrevue s'il estime que votre bien-être est menacé.

CONFIDENTIALITÉ

Il est entendu que les renseignements recueillis lors de l'entrevue sont confidentiels et que seuls, la responsable du projet, sa directrice de recherche, Maria Nengeh Mensah, et son co-directeur, Joseph Lévy, auront accès à votre enregistrement et au contenu de sa transcription. Le matériel de recherche (enregistrement numérique codé et transcription) ainsi que votre formulaire de consentement seront conservés séparément sous clé par le responsable du projet pour la durée totale du projet. Les enregistrements numériques ainsi que les formulaires de consentement seront détruits au moment du dépôt final du mémoire.

PARTICIPATION VOLONTAIRE

Votre participation à ce projet est volontaire. Cela signifie que vous acceptez de participer au projet sans aucune contrainte ou pression extérieure, et que par ailleurs vous êtes libre de mettre fin à votre participation en tout temps au cours de cette recherche. Dans ce cas les renseignements vous concernant seront détruits. Votre accord à participer implique également que vous acceptez que le responsable du projet puisse utiliser aux fins de la présente recherche (articles, conférences et communications scientifiques) les renseignements recueillis à la condition qu'aucune information permettant de vous identifier ne soit divulguée publiquement à moins d'un consentement explicite de votre part.

COMPENSATION FINANCIÈRE

Votre participation à ce projet est offerte gratuitement. Une copie du mémoire vous sera transmise au terme du projet.

DES QUESTIONS SUR LE PROJET OU SUR VOS DROITS?

Vous pouvez contacter le responsable du projet au numéro (514) 769-0442 pour des questions additionnelles sur le projet. Vous pouvez également discuter avec la directrice de recherche Maria Nengeh Mensah, ou du co-directeur Joseph Josy Lévy, des conditions dans lesquelles se déroule votre participation et de vos droits en tant que participant de recherche.

Le projet auquel vous allez participer a été approuvé au plan de l'éthique de la recherche avec des êtres humains. Pour toute question ne pouvant être adressée au directeur de recherche ou pour formuler une plainte ou des commentaires, vous pouvez contacter le Président du Comité institutionnel d'éthique de la recherche, Joseph Josy Lévy, au numéro (514) 987-3000 # 4483. Il peut être également joint au secrétariat du Comité au numéro (514) 987-3000 # 7753.

REMERCIEMENTS

Votre collaboration est essentielle à la réalisation de ce projet et nous tenons à vous en remercier.

SIGNATURES :

Je, reconnais avoir lu le présent formulaire de consentement et consens volontairement à participer à ce projet de recherche. Je reconnais aussi que le responsable du projet a répondu à mes questions de manière satisfaisante et que j'ai disposé suffisamment de temps pour réfléchir à ma décision de participer. Je comprends que ma participation à cette recherche est totalement volontaire et que je peux y mettre fin en tout temps, sans pénalité d'aucune forme, ni justification à donner. Il me suffit d'en informer le responsable du projet.

Signature du participant :

Date :

Nom (lettres moulées) et coordonnées :

Signature du responsable du projet :

Date :

Veillez conserver le premier exemplaire de ce formulaire de consentement pour communication éventuelle avec l'équipe de recherche et remettre le second à l'interviewer.

APPENDICE B

SCHÉMA D'ENTREVUE INDIVIDUELLE

A. TRAJECTOIRE PROFESSIONNELLE

1. Pour commencer, j'aimerais que tu me parles de ce qui t'a amené à travailler auprès des personnes autochtones à Montréal?
 - a. Quelles étaient tes motivations professionnelles?
 - i. Quel(s) autres emploi(s) as-tu occupés avant ?
 - ii. Quel(s) lien(s) avec tes études?
 1. C'était quoi la place des éléments, savoirs autochtones?
 - b. Quelles étaient tes motivations personnelles?
 - i. Quel(s) contact(s) as-tu eu avec des personnes autochtones avant?
 - ii. Quel(s) contact(s) as-tu eu avec ce milieu avant (les groupes autochtones?)
 - c. Qu'est-ce t'a amené à travailler à...?
 - i. Comment se sont déroulées tes premières implications à...?
 1. Activités? Jours de travail?
 - d. Comment est-ce que tu décrirais tes pratiques d'intervention sociale?
(Invite la répondante à nommer dans ses propres mots ce qu'elle fait et son rôle/ses rôles...)
2. Maintenant, pourrais-tu me décrire le travail d'intervention sociale que tu fais auprès des personnes autochtones?
 - a. Peux-tu me décrire tes tâches d'intervenante, tes activités?
 - b. en lien avec l'intervention individuelle ?

- c. en lien avec l'intervention avec les familles et les proches
- d. En lien avec l'intervention auprès de petits groupes (ou les groupes restreints)?
- e. en lien avec l'action collective ou l'intervention auprès des communautés?
- f. en lien avec les hommes? les femmes? les jeunes? les aînés?

b. Peux-tu me parler du groupe? (Mission, objectifs et activités de l'organisme)

B. SAVOIRS UTILISÉS ET SAVOIRS PRIVILÉGIÉS

3. J'aimerais maintenant qu'on parle des différents savoirs (ou types de connaissances) que tu utilises ou que tu privilégies ta pratique d'intervention sociale?
 - a. Qu'est-ce qui t'inspire?
 - b. Sur quoi est-ce que tu dirais que tu t'appuies en termes de «modèle », «d'approches», de «philosophies» ou de «théories»?
 - i. Comment tu définirais vous ce modèle ou approche... ?
 - ii. Comment ce modèle ou cette approche se traduit-elle dans ta pratique d'intervention sociale ? Peux-tu me donner un exemple ?
4. En lien avec les savoirs autochtones de manière plus spécifique : Dans ce que j'ai lu, il est beaucoup question des « savoirs autochtones » qu'on retrouve, par exemple, dans l'approche holistique, le modèle de guérison, la roue médicinale, etc.
 - a. D'abord, peux-tu me dire ce que signifient pour toi les savoirs autochtones?
 - b. En quoi fais-tu appel à ces savoirs ou à ces types de connaissances dans tes pratiques d'intervention? (ex : Quand? À Quel moment? Pour intervenir avec qui?). Pourrais-tu me donner un exemple
 - c. Utilises-tu des méthodes plus conventionnelles?

C. LIEN AUX PERSONNES AUTOCHTONES ET À LA COLONISATION

5. J'aimerais maintenant savoir comment tu décrirais ton rapport aux personnes autochtones?
 - a. Rapport professionnel (comme autochtone? Comme non-autochtone?)
 - b. Rapport personnel ? (comme autochtone? Comme non-autochtone?)
 - c. Rapport à la colonisation? Tu le décrirais comment?
6. Si tu avais un souhait pour l'intervention sociale auprès des personnes autochtones à Montréal, quel serait-il?
7. Questions sociodémographiques
 - a. Titre ou poste occupé
 - b. Depuis quand?
 - c. Âge
 - d. Appartenance culturelle
 - e. Formation (domaine d'étude); Expérience professionnelle (en communauté/en ville) : combien de temps?

APPENDICE C

AFFICHE DE RECRUTEMENT

VOUS DÉSIREZ PARLER DE VOTRE EXPÉRIENCE D'INTERVENANT.E AUPRÈS DES PERSONNES AUTOCHTONES À MONTRÉAL ?

PARTICIPANT.E.S RECHERCHÉ.ES POUR UNE RECHERCHE DE MAÎTRISE

Nous aimerions connaître
VOTRE
point de vue sur les pratiques
d'intervention sociale
auprès des personnes
autochtones à Montréal

TITRE DU PROJET

- Regards d'intervenant.e.s sur leurs pratiques d'intervention sociale auprès des personnes autochtones à Montréal

OBJECTIFS

- Décrire les pratiques des intervenant.e.s qui travaillent auprès des personnes autochtones en milieu urbain à Montréal et le sens qu'ils.elles donnent à ces pratiques

QU'EST-CE QUE LA PARTICIPATION À LA RECHERCHE IMPLIQUE ?

- Une entrevue individuelle d'environ une heure
- Répondre à des questions sur ce qui vous a amené à travailler auprès des personnes autochtones à Montréal, le travail que vous faites, les méthodes d'intervention qui vous inspirent, votre point de vue sur les situations que vivent les personnes autochtones à Montréal ainsi que vos liens à ces personnes
- Votre participation est volontaire, confidentielle et anonyme

QUI PEUT PARTICIPER ?

- Être intervenant.e (salarié.e ou bénévole) auprès des personnes autochtones à Montréal
- Avoir au moins une année d'expérience en intervention sociale auprès des personnes autochtones à Montréal.
- Parler le français

QUESTIONS ? OU POUR PRENDRE RENDEZ-VOUS

Katherine Léveillé, étudiante à la maîtrise en travail social
514 571-1842 ou leveille.katherine@courrier.ugam.ca

BIBLIOGRAPHIE

- Alimentation et Agroalimentaire Canada, *Cultures médicinales*. Récupéré de <http://www.agr.gc.ca/fra/science-et-innovation/publications-scientifiques-et-ressources/ressources/cultures-medicinales-canadiennes/cultures-medicinales/?id=1300815016085>.
- Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador. (2010). *Rapport final du forum socio-économique des Premières Nations*. Mashteuiatsh : APNQL. Récupéré de http://www.autochtones.gouv.qc.ca/publications_documentation/publications/forum-francais.pdf
- Association canadienne des travailleuses et des travailleurs sociaux (ACTS). (2012). *Rapport annuel*. Ottawa. Récupéré le 24 mai 2012 de <http://www.casw-acts.ca/fr/à-notre-sujet>.
- _____. (2012a). *À notre sujet*. Récupéré le 24 mai 2012 de <http://www.casw-acts.ca/fr/%C3%A0-notre-sujet>.
- _____. (2012b). *Rapport annuel*. Groupe des travailleurs sociaux autochtones. Ottawa. Récupéré le 24 mai 2012 de <http://www.casw-acts.ca/fr/%C3%A0-notresujet/groupesd%E2%80%99int%C3%A9r%C3%AAts-de-l%E2%80%99acts/groupe-des-travailleurs-sociaux-autochtones>.
- _____. (1994). La profession du service social et les peuples autochtones. Mémoire de l'ACTS à la Commission royale sur les peuples autochtones. *Le travailleur social*, 62(4), 70.
- Association canadienne pour la formation en travail social (ACFTS). (2011). *Normes d'agrément révisées de l'ACFTS*. Ottawa : Groupe de travail sur l'agrément.
- _____. (2009). *Normes d'agrément*. Récupéré le 5 février 2013 de <http://www.travailsocial.uqam.ca/Page/Document/ACFTS/Normesdagrem ent1209jan2010.pdf>
- Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador. (2010). *Rapport final du forum socio-économique des Premières Nations* Mashteuiatsh :

- APNQL http://www.autochtones.gouv.qc.ca/publications_documentation/publications/forum-francais.pdf
- Baikie, G. (2009). Indigènois-Centred Social Work : Theorizing a Social Work Way-of-Being. Dans R. Sinclair, M. Hart et G. Bruyere (dir.), *Wicihitowin. Aboriginal Social Work in Canada* (p. 42-60). Halifax et Winnipeg : Fernwood Publishing.
- Baskin, C. (2009). Evolution and Revolution : Healing Approaches with Aboriginal Adults. Dans R. Sinclair, M. Hart et G. Bruyere (dir.), *Wicihitowin. Aboriginal Social Work in Canada* (p. 133-151). Halifax et Winnipeg : Fernwood Publishing.
- Boisvert, Y. (1996). *Le postmodernisme*. Montréal. : Les Éditions du Boréal.
- Brisson, P. (1997). *L'approche de réduction des méfaits : source, situation, pratiques*. Montréal : Comité permanent de la lutte à la toxicomanie. Récupéré de <http://www.salledeconsommation.fr/media/brisson-p-l-approche-de-reduction-des-mefaits-sources-situation-pratiques-quebec-comite-permanent-de-lutte-a-la-toxicomanie-gouvernement-du-quebec-1997.pdf>
- Brodeur, N. et Berteau, G. (2008). La réflexion éthique : une dimension essentielle dans la pratique du travail social . Dans J.-P. Deslauriers et Y. Hurtubise (dir.), *Introduction au travail social* (p. 241-265). Montréal : Les Presses de l'Université Laval.
- CACTUS. (2013). *À propos de Cactus*. Récupéré le 12 juin 2013 de <http://www.cactusmontreal.org/fr/apropos.html>
- _____. (2012). *Rapport annuel 2011-2012*. Montréal.
- Centre d'amitié autochtone de Montréal. (2013). *Mission*. Récupéré le 12 juin 2013 de <http://nfc.m.org/fran/accueil/>
- _____. (2008). *Mémoire déposé dans le cadre des audiences publiques de la Commission des affaires sociales sur le phénomène de l'itinérance*. Montréal.
- Centre de collaboration nationale de la santé autochtone. (2012). *La santé des Autochtones vivant en milieu urbain*. Récupéré de http://www.nccah-ccnsa.ca/Publications/Lists/Publications/Attachments/53/Urban_Aboriginal_Health_FR_web.pdf
- Centre de collaboration nationale de la santé autochtone. (2013). *Connaissance traditionnelle sur les plantes. Un jardin des Premières Nations du Québec*.

Récupéré de http://www.nccah-ccnsa.ca/303/Connaissances_traditionnelles_sur_les_plantes.nccah#2

- Centre des femmes de Montréal. (2013). *Femmes autochtones en cheminement vers le mieux-être*. [Brochure]. Montréal.
- _____. (2013a). *Historique*. Récupéré le 12 juin 2013 de <http://www.centredesfemmesdemtl.org/centre/historique.html>.
- Chez Doris. (2012). *Courrier Printemps-Été 2012*. Montréal.
- _____. (2012a). *Rapport annuel 2010-2012*. Montréal.
- Cloutier, É. Et Lévesque, C. (2011). Un regard autochtone urbain tourné vers l'avenir. *Développement social*, 11(3), 6-8.
- Commission royale sur les peuples autochtones. (1996). *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones*. Ottawa : Gouvernement du Canada.
- Deslauriers, J.-P. et Kérisit M. (1997). Le devis de recherche qualitative. Dans J. Poupard, J.-P. Deslauriers, L.-H. Groulx, A. Laperrière, R. Mayer et A. Pires (dir.), *La recherche qualitative. Enjeux épistémologiques et méthodologiques* (p. 85-109). Montréal : Gaétan Morin éditeur.
- Deslauriers J.-P. et Hurtubise, Y. (2008). Le travail social, entre la discipline et la profession. Dans J.-P. Deslauriers et Y. Hurtubise (dir.), *Introduction au travail social* (p. 319-331). Montréal : Les Presses de l'Université Laval.
- Dialogue. (2013). *Dialogue, Programme de soutien aux personnes itinérantes*. [Brochure]. Montréal.
- Diotte, É. et Martin, T. (2011). Politiques publiques et santé des Autochtones résidant en milieu urbain. *Développement social*, 11(3), 15-17.
- Fédération des ressources d'hébergement pour femmes violentées et en difficulté du Québec et Femmes autochtones du Québec. (2008). *ISHKUTEU: Des services d'aide en violence*. Montréal.
- Fondation autochtone de guérison. (2006). *Rapport final de la Fondation autochtone de guérison. Pratiques de guérison prometteuses dans les collectivités autochtones*. Vol. 3. Ottawa : Linda Archibald.
- Foucault, Michel. (1982). *Dits et écrits II*. Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1975). *Les anormaux*. Paris : Gallimard.

- Foucault, M. (1966). *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris : Gallimard.
- Foyer pour femmes autochtones de Montréal. (2013). *Foyer pour femmes autochtones de Montréal. Welcoming Fire. 2011-2012 Programme communautaire*. [Brochure]. Montréal.
- _____. (2013a). *Vue d'ensemble*. Récupéré le 5 février 2014 de <http://www.nwsm.info/welcome-fr.html>
- Gray, S.-L. (2009). *Holistic Social Work : Aboriginal Voices from the Field*. (Mémoire de maîtrise non publié). University of Regina.
- Gray, M., Coates, J. et Yellow Bird, M. (2008). Introduction. Dans M. Gray, J. Coates and M. Yellow Bird (dir.), *Indigenous Social Work around the World. Towards Culturally Relevant Education and Practice* (p. 1-10). Burlington : Ashgate.
- Gray, M., Yellow Bird, M. et Coates, J. (2008). Toward an Understanding of Indigenous Social Work. Dans M. Gray, J. Coates and M. Yellow Bird (dir.), *Indigenous Social Work around the World. Towards Culturally Relevant Education and Practice*, (p. 49-58). Burlington : Ashgate.
- Groulx, L.-H. (2008). L'histoire du service social : éléments d'analyse. Dans J.-P. Deslauriers et Y. Hurtubise (dir.), *Introduction au travail social* (2^e édition), (p. 19-40). Montréal : Les Presses de l'Université Laval.
- Guay, C. et Grammond, S. (2010). À l'écoute des peuples autochtones? Le processus de l'adoption de la « loi 125 ». *Nouvelles pratiques sociales*, 23(1), 99-113.
- Guimond, E. (2004). Définitions floues et explosion démographique : identités mouvantes des groupes autochtones au Canada. Dans D. Newhouse et E. Peters (dir.), *Des gens d'ici: Les Autochtones en milieu urbain* (p.39-54). Ottawa : Projet de recherche sur les politiques, Travaux publics et services gouvernementaux Canada.
- Harding, S. (2008). *Sciences from below. Feminisms, Postcolonialities, and Modernities*. Durham : Duke University Press.
- Hart, M. (2009). Anti-Colonial Indigenous Social Work : Reflections on a Aboriginal approach. Dans *Wicihitowin. Aboriginal Social Work in Canada*. p. 25-41.
- Hart, M. (2003). Am I a Modern Day Missionary? Reflections of a Cree Social Worker. *Native Social Work*, 5, 299-309.

- Hart, M. (2001). An Aboriginal Approach to Social Work Practice. Dans T. Heinonen et L. Spearman (dir.), *Social Work Practice : Problem Solving and Beyond* (p. 231-256.). Toronto : Irwin Press.
- Hart, M. (1997). *An Ethnographic Study of Sharing Circles as an Culturally Appropriate Practice Approach with Aboriginals People*. (Mémoire de maîtrise non publié). University of Manitoba.
- Healy, Karen. (2005). *Social Work Theories in Context*. Thousand Oaks : SAGE Publications.
- Healy, Karen. (2000). *Social Work Practices. Contemporary Perspectives on Change*. Thousand Oaks : SAGE Publications.
- Institut de la statistique du Québec. (2012). *Le recensement de 2011 et l'enquête nationale auprès des ménages de Statistique Canada*. Récupéré de <http://www.oedc.qc.ca/nouvelles-de-l-oedc/le-recensement-de-2011-et-l-enquete-nationale-aupres-des-menages-de-statistique->
- Institut national de santé publique du Québec. (2008). *Étude contextuelle sur les services en santé mentale dans l'Iiyiyu Aschii*. Récupéré de http://www.inspq.qc.ca/pdf/publications/741_EtudecontextSanteMentIiyiyuAschii.pdf.
- Jacoud, M. (2004). La marginalisation des femmes autochtones. Dans D. Newhouse et E. Peters (dir.), *Des gens d'ici: Les Autochtones en milieu urbain (143-160)*. Ottawa : Projet de recherche sur les politiques, Travaux publics et services gouvernementaux Canada.
- Kermoal, N. et Lévesque, C. (2010). Repenser le rapport à la ville. Pour une histoire autochtone de l'urbanité. *Nouvelles pratiques sociales*, 23(1), 67-82.
- Laurent, J. (2005). Musique, tradition et parcours identitaire de jeunes Atikamekw. *Recherches amérindiennes au Québec*, 35(3), 19-30.
- L'Autre Maison. (2013). *L'Autre Maison. Centre d'intervention de crise du Sud-Ouest*. [Brochure]. Montréal.
- Le Bossé, Y. (2003). De l'« habilitation » au « pouvoir d'agir » : vers une appréhension plus circonscrite de la notion d'empowerment. *Nouvelles pratiques sociales*. 16(2). 30-51.
- Lévesque, C., Germain, A., Perreault, J., Turcotte, A.-M. (2011). Personnes autochtones en situation d'itinérance : quelques pistes de réflexion. *Développement social*. 11(3). 33-34.

- Lévesque, C. (2003). La présence des Autochtones dans les villes québécoises: mouvements pluriels, enjeux diversifiés. Dans D. Newhouse et E. Peters (dir.), *Des gens d'ici: Les Autochtones en milieu urbain* (p. 25-37). Ottawa : Projet de recherche sur les politiques, Travaux publics et services gouvernementaux Canada.
- Loiselle, M. (2011). *La roue de médecine : un instrument holistique de réflexion et de transformation*. Résumé de l'animation d'un atelier sur la Roue de médecine autochtone. Congrès des humanités et des sciences sociales, Fredericton N.B., University St.-Thomas, 28 mai au 3 juin 2011.
- Longclaws, L. (2005). Social Work and the Medicine Wheel Framework. Dans B.R. Compton, B. Galaway et B.R. Courmoyer (dir.), *Social Work Processes* (p. 361). Scarborough : Brooks Cole.
- Maxim, P.S., Kean, C. et White, J. (2004). Modèles résidentiels des Autochtones en milieu urbain. Dans D. Newhouse et E. Peters (dir.), *Des gens d'ici: Les Autochtones en milieu urbain* (87-100). Ottawa : Projet de recherche sur les politiques, Travaux publics et services gouvernementaux Canada.
- McKenzie, B. (1999). Empowerment in First Nations Child and Family Services : Community Building Process. Dans W. Shera et L.M. Wells (dir.), *Empowerment practice in Social Work. Developing Richer Conceptual Foundations* (p. 196-219). Toronto : Canadian Scholar Press Inc.
- McKenzie, B. et V. Morrissette. (2002). Social Work Practice with Canadians of Aboriginal Background : Guidelines for Respectful social Work. Dans A. Krenawi et J.R. Graham (dir.), *Multicultural Social Work in Canada. Working with Diverse Ethno-racial Communities* (p. 251-282), Don Mills : Oxford University Press.
- Memmi. (1985). *Portrait du colonisé. Portrait du colonisateur*. Paris : Gallimard.
- Morrissette, V., McKenzie, B. et Morrissette, L. (1993). Toward an Aboriginal Model of Social Work Practice : Cultural Knowledge and Traditional Practices. *Revue canadienne de service social*, 10(1), 91-108.
- Molgat, M. (2009). Définir le travail social. Dans J.-P. Deslauriers et Y. Hurtubise (dir.), *Introduction au travail social* (p. 19-40). Montréal : Les Presses de l'Université Laval.
- Nabigon, H. et A. Mawhiney (1996). Aboriginal theory: A Cree medicine wheel guide for healing first nations. Dans F. J. Turner (dir.), *Social work treatment: Interlocking theoretical approaches* (p.18-38). New York: The Free Press.

- Newhouse, D. (2004). L'infrastructure invisible : institutions et organismes autochtones en milieu urbain. Dans D. Newhouse et E. Peters (dir.), *Des gens d'ici: Les Autochtones en milieu urbain (267-278)*. Ottawa : Projet de recherche sur les politiques, Travaux publics et services gouvernementaux Canada.
- Nobel, C. (2004). Posmodern Thinking. Where is taking Social Work. *Journal of Social Work* 4(3), 289-304.
- Norris, M.J. et Clatworthy, S. (2004). Mobilité et migration des Autochtones au sein du Canada urbain : résultats, facteurs et conséquences. Dans D. Newhouse et E. Peters (dir.), *Des gens d'ici: Les Autochtones en milieu urbain (55-86)*. Ottawa : Projet de recherche sur les politiques, Travaux publics et services gouvernementaux Canada.
- Oblin, Caroline. (2011). Joindre deux réalités. Dans J.-G. Petit, Y. Bonnier-Viger, P. Aatami et A. Iserhoff, (dir.), *Les Inuit et les Cris du Nord du Québec. Territoire, gouvernance, société et culture, (p. 151-159)*. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Parazelli, Michel. (2004). Le renouvellement démocratique des pratiques d'intervention sociale. *Nouvelles pratiques sociales*, 17(1), 9-32.
- Poupart, Jean. (1997). L'entretien de type qualitatif: considérations épistémologiques, théoriques et méthodologiques . Dans J. Poupart, J.-P. Deslauriers, L.-H. Groulx, A. Laperrière, R. Mayer et A. Pires (dir.), *La recherche qualitative. Enjeux épistémologiques et méthodologiques*. Montréal : Gaétan Morin éditeur.
- Presse canadienne. (2013, 9 mai). La population autochtone est en hausse. Seulement 17 % des membres des Premières Nations maîtrisent une langue autochtone. *Le devoir*. Récupéré de <http://www.ledevoir.com/politique/canada/377766/la-population-autochtone-est-en-hausse>
- Projets Autochtones du Québec. (2012). *Rapport annuel 2012*. Montréal.
- Projet Ka Mamukanit. (2013). *Projet Ka Mamukanit..Bâtir ensemble pour les Autochtones de Montréal*. [Brochure]. Montréal.
- Rachédy, L. et Mathieu, R. (2010). Le processus de guérison des Premières Nations. Entrevue avec Richard Kistabish, vice-président de la Fondation autochtone de guérison. *Nouvelles pratiques sociales*, 23 (1), 1-9.

- Racine, G. (2000). *La production de savoirs d'expérience chez les intervenants sociaux: le rapport entre l'expérience individuelle et collective*, Paris : L'Harmattan, ..
- Regroupement des Centres d'amitié autochtones du Québec. (2008). *Mémoire sur le phénomène de l'itinérance chez les Autochtones en milieu urbain*. Présenté dans le cadre des audiences publiques de la Commission des affaires sociales sur le phénomène de l'itinérance. Québec.
- Reid, M.. (2009). Kaxlaya Gvila : Upholding Traitional Heit Laws, Values and Practices as Aboriginal People and Allies, Dans R. Sinclair, M. Hart et G. Bruyere (dir.), *Wicihitowin. Aboriginal Social Work in Canada* (p. 201-221). Halifax et Winnipeg : Fernwood Publishing.
- Renault, G. (2002). L'approche amérindienne : la roue médicinale . Dans A. Van de Sande, M.-A. Beauvolks et G. Renault (dir.), *Le travail social. Théories et pratiques (144-153)*. Montréal : Gaëtan Morin Éditeur.
- Réseau jeunesse des Premières Nations du Québec et du Labrador. (2013). *Vocabulaire des Premières Nations*. Récupéré de http://www.reseaujeunes.sepn.com/nations_vocabulaire.php.
- Sabbagh, A. (2008). Les Premières Nations du Québec : réflexions sur le bien-être. Dans G. Legault et L. Rachédi (dir.), *L'intervention interculturelle* (p. 274-289). Montréal : Gaëtan Morin.
- Savoie, D. (2011). Des Inuit déracinés et itinérants. *Revue Relations*. Récupéré le 2 février 2014 de <http://www.cjf.qc.ca/fr/relations/article.php?ida=2780>
- Sinclair, R. (2009). Identity or Racism? Aboriginal Transracial adoption. Dans R. Sinclair, M. Hart et G. Bruyere (dir.), *Wicihitowin. Aboriginal Social Work in Canada* (p. 90-112). Halifax et Winnipeg : Fernwood Publishing.
- Smith, L.T.. (2000). *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. Dudenin : University of Otago Press.
- Soulet, M.-H. (2003). Penser l'action en contexte d'incertitude : une alternative à la théorisation des pratiques professionnelles? *Nouvelles pratiques sociales*. 16(2). 30-51. Récupéré de <http://www.erudit.org/revue/nps/2003/v16/n2/009847ar.html?vue=resume>
- Statistique Canada. (2011). *Les peuples autochtones au Canada : Premières Nations, Métis, Inuits. Enquête nationale auprès des ménages 2011*. Récupéré le 11 juin 2013 de <http://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/as-sa/99-011-x/99-011-x2011001-fra.cfm>

- Stephenson M., Rondeau, J.-C. Michaud et Fiddler S. (2001). *Le travail social, une profession essentielle. Partie 3. Survol de la situation des Autochtones*. Ottawa : Association canadienne des écoles de service social.
- Thunder Bird Nesting Circle (ISWEN). (2012). *Rapport annuel*. Récupéré le 18 juin 2012 de http://www.caswe-acfts.ca/fr/AGA_2012_35.html
- Turner, F.J. (2005). *Encyclopedia of Social Work*. Waterloo : Wilfrid Laurier University Press.
- Uqausiit. Dictionnaire français-inuktitut. Récupéré de <http://polaires.free.fr/Dictionnaire/listetableau.php>
- Verniest, L. (2006). Allying With the Medicine Wheel : Social Work Practice with Aboriginal Peoples. *Critical Social Work*, 7 (1). Récupéré de <http://www1.uwindsor.ca/criticalsocialwork/allying-with-the-medicine-wheel-social-work-practice-with-aboriginal-peoples>
- Ville de Montréal. Division des affaires économiques et institutionnelles. (2010). Portrait de la population autochtone à Montréal. Récupéré de http://ville.montreal.qc.ca/pls/portal/docs/page/mtl_stats_fr/media/documents/PROFIL%20DE%20LA%20POPULATION%20AUTOCHTONE_V3.PDF.
- Ville de Montréal (2010). *Bottin des ressources offertes aux personnes autochtones de Montréal*. Récupéré de http://servicesenligne.ville.montreal.qc.ca/sel/publications/PorteAccesTelechargement?lng=Fr&systemName=74307781&client=Serv_corp
- Yellow Bird, M. (2008). Terms of Endearment : A Brief Dictionary for Decolonizing Social Work with Indigenous Peoples. Dans M. Gray, J. Coates and M. Yellow Bird (dir.), *Indigenous Social Work around the World. Towards Culturally Relevant Education and Practice* (p. 275-291). Burlington : Ashgate.