

**Université de Montréal**

**Au-delà des bonnes intentions: réflexions d'intervenants sociaux non-autochtones  
sur leur pratique auprès des Autochtones au Canada**

**Présenté par**

**Maryse Lemay**

**École de Service Social**

**Faculté des Arts et des Sciences**

**Mémoire présenté à la Faculté des Arts et des Sciences**

**En vue de l'obtention du grade de Maître ès Science (M.Sc.)**

**En Service social**

**Septembre 2011**

**©, Maryse Lemay, 2011**

**Université de Montréal**

**Faculté des Arts et des Sciences**

**Ce mémoire intitulé:**

**Au-delà des bonnes intentions: réflexions d'intervenants sociaux non-autochtones  
sur leur pratique auprès des Autochtones au Canada**

**Présenté par:**

**Maryse Lemay**

**A été évalué par un jury composé des personnes suivantes:**

**Annie Pullen Sansfaçon**

(Président-Rapporteur)

**Guylaine Racine**

(Directrice de recherche)

**Nérée St-Amand**

(Examineur externe)

## RÉSUMÉ

Pendant longtemps, l'assimilation a été la manière privilégiée par le gouvernement canadien pour intégrer les communautés autochtones à la société canadienne. Les pratiques des intervenants sociaux non-autochtones se situaient alors principalement dans cette idéologie et, par conséquent, ils ont contribué à opprimer les Autochtones. En raison de ces événements historiques, l'intervention sociale non-autochtone n'a pas très bonne réputation dans les communautés autochtones du Canada. En effet, bien que l'intervention sociale s'actualise dans le présent, elle est teintée d'une histoire et réinterprétée à partir des mémoires collectives et individuelles. Cette recherche s'inscrit alors dans une réflexion sur les fondements et la nature du travail social non-autochtone en milieu autochtone au Canada. L'objectif de ce mémoire est donc de comprendre comment des intervenants sociaux non-autochtones se perçoivent dans le contexte de leur pratique auprès des populations autochtones au Canada. Les données furent recueillies lors d'entrevues semi-dirigées réalisées auprès de onze intervenants sociaux allochtones pratiquant dans des contextes différents, mais tous auprès des Premières Nations ou Inuits au Canada. La théorie des représentations sociales nous a guidée dans l'analyse qualitative des données collectées. Au terme de cette recherche, nous avons constaté que les intervenants sociaux non-autochtones rencontrés ont des représentations assez critiques envers le travail social non-autochtone en milieu autochtone. Cela les amène à se percevoir différemment, voire plus positivement, par rapport à leurs perceptions de leur profession dans les contextes autochtones. Leur univers de représentations professionnelles influence donc le développement d'une pratique qui se situe en marge des approches occidentales dominantes actuelles.

**Mots-Clés:** Intervention sociale - Autochtones - Intervenants non-autochtones - Représentations sociales – Canada

## **ABSTRACT**

For a long time, assimilation was the government's method of choice when integrating Indigenous communities into Canadian society. Non-native social workers' practices figured predominantly within this ideology, and consequently, they contributed to the oppression of the Natives. Due to these historic events, non-native social intervention has a poor reputation in Indigenous communities in Canada. In fact, even though social intervention is presently evolving, it is still tainted by its history and reinterpreted by the collective and individual memories of the oppressed. It is therefore deemed important to study the way in which non-native social workers situate themselves with regards to these issues. This paper focuses primarily on the fundamentals and the nature of non-native social work in an indigenous context in Canada. The purpose of this research is to understand how non-native social workers situate and perceive themselves during their work with Natives. The data were collected during semi-structured interviews with 11 non-native social workers in various social environments, but all with First Nations people or Inuits of Canada. The social representation theory guided this research to a qualitative analysis of the data collected. During this research, it was found that social workers have a critical representation of social work in a non-native context. This brings them to perceive themselves differently, even more positively, compared to the perceptions they have of their professions in this Indigenous context. Their professional representations therefore influences the development of a practice situated on the periphery of current dominant Western approaches.

**Key words:** Social intervention - Indigenous- Non-native social workers – Social representations - Canada

## TABLE DES MATIÈRES

<b>Résumé et mots-clés</b> .....	iii
<b>Abstract and key words</b> .....	iv
<b>Liste des sigles</b> .....	ix
<b>Remerciements</b> .....	x
<b>Introduction</b> .....	1
<b>Chapitre 1: La problématique de recherche</b> .....	4
1.1 La problématique et les questions de recherche.....	4
1.2 La pertinence de ce projet de recherche .....	7
1.2.1 La pertinence sociale .....	7
1.2.2 La pertinence scientifique .....	9
<b>Chapitre 2: La recension des écrits</b> .....	12
2.1 Qui sont les Autochtones? .....	12
2.2 Les Autochtones au Canada: une version de l’histoire .....	14
2.2.1 Les grandes étapes de la colonisation .....	14
2.2.2 Les missionnaires .....	16
2.2.3 Les réserves .....	16
2.2.4 Les pensionnats .....	17
2.2.5 Les luttes autochtones: vers un postcolonialisme? .....	19
2.3 L’intervention sociale auprès des Autochtones .....	22
2.3.1 La suite de l’histoire .....	22

2.3.1.1	La suprématie des savoirs occidentaux .....	25
2.3.1.2	« <i>The "rizing" of the " izings" »</i> .....	26
2.3.2	Rompre avec l'histoire coloniale? .....	28
2.3.2.1	Les approches en interculturel.....	28
2.3.2.1.1	Les critiques des approches interculturelles .....	32
2.3.2.1.1.1	« <i>From the west to the rest</i> » .....	32
2.3.2.1.1.2	La notion de culture .....	34
2.3.2.1.1.3	L'approche individuelle .....	34
2.3.2.1.1.4	La posture de l'intervenant .....	35
2.3.2.2	L'autochtonisation de l'intervention sociale .....	36
2.3.2.2.1	Les critiques de l'autochtonisation.....	38
2.3.2.2.1.1	L'incorporation des savoirs autochtones.....	39
2.3.2.3	Le travail social autochtone .....	40
2.4	Conclusion .....	43
2.5	Les représentations sociales et l'intervention sociale.....	44
2.5.1	La représentation publique de l'intervention sociale.....	44
2.5.2	Les représentations professionnelles des intervenants sociaux.....	47
2.5.3	Les représentations des problèmes sociaux.....	49
2.6	Objectifs et questions de recherche.....	51
 <b>Chapitre 3: Le cadre théorique</b> .....		<b>53</b>
3.1	La théorie des représentations sociales .....	53
3.2	Le contexte d'émergence de la théorie des représentations sociales .....	54
3.3	Les caractéristiques des représentations sociales .....	56
3.4	La construction des représentations sociales .....	58
3.5	Les fonctions des représentations sociales .....	59
3.6	Les représentations professionnelles: une catégorie des représentations sociales .....	61
3.7	La pertinence pour la présente étude .....	62
3.8	Les limites de la théorie des représentations sociales .....	64

<b>Chapitre 4: La stratégie méthodologique de la recherche</b> .....	67
4.1 L'approche méthodologique .....	67
4.2 Le choix des personnes interviewées et le processus de recrutement .....	68
4.3 Les outils de collectes de données .....	71
4.4 L'analyse des résultats .....	73
4.5 Les considérations éthiques .....	76
4.6 Les limites de la stratégie de recherche .....	77
<b>Chapitre 5: La présentation et l'analyse des résultats</b> .....	79
5.1 Motivations pour travailler auprès des Autochtones .....	79
5.1.1 De l'opportunité à la synchronicité .....	80
5.1.2 « <i>It has always been a passion of mine</i> » .....	82
5.1.3 Plus tu connais ton histoire... .....	85
5.1.4 En d'autres mots.....	86
5.2 Les représentations professionnelles de l'intervention sociale non-autochtone .....	89
5.2.1 Les représentations sociales de leur profession .....	89
5.2.1.1 Un instrument de colonisation .....	89
5.2.1.2 Au-delà des bonnes intentions .....	91
5.2.1.3 « <i>Some are willing, some are not</i> » .....	92
5.2.1.4 « <i>That very violating type of social work</i> » .....	94
5.2.1.5 « On fait juste notre possible » .....	95
5.2.1.6 En d'autres mots.....	96
5.2.2 Les représentations professionnelles d'eux-mêmes .....	98
5.2.2.1 Une marginalité affirmée .....	98
5.2.2.2 « <i>Fucking white people</i> » .....	101
5.2.2.3 Allochtone: un mot à deux sens .....	102
5.2.2.4 Ce que je ne suis pas.....	104
5.2.2.5 En d'autres mots.....	105
5.3 Les représentations professionnelles de leur rôle .....	107

5.3.1 Outiller les Autochtones .....	107
5.3.2 Préparer la relève non-autochtone .....	109
5.3.3 Une sensibilisation à plusieurs niveaux .....	110
5.3.4 Être un allié .....	113
5.3.5 En d'autres mots.....	115
5.4 Les approches préconisées .....	116
5.4.1 « <i>Everyone that sits in my couch is human</i> » .....	116
5.4.2 « <i>How can I be helpful?</i> » .....	117
5.4.3 Près de la base .....	120
5.4.4 « Je ne connais rien moi » .....	122
5.4.5 Adapter sa pratique .....	124
5.4.6 En d'autres mots.....	127
<b>Conclusion</b> .....	129
<b>Références</b> .....	137
<b>Annexes</b> .....	xii
Annexe 1: Message de recrutement .....	xiii
Annexe 2: Grille d'entrevue .....	xiv
Annexe 3: Formulaire de consentement .....	xviii



## LISTE DES SIGLES

**ACTS:** Association canadienne de travail social

**AIETS:** Association Internationale des Écoles de Travail Social

**AIM:** *American Indian Movement*

**C.A.M:** Conseil Attikamek-Montagnais

**CERFAS:** Comité d'éthique de la recherche de la Faculté des arts et des sciences de l'Université de Montréal

**CLSC:** Centre local de services communautaires

**CRPA:** Commission royale sur les peuples autochtones

**DPJ:** Direction de la protection de la jeunesse

**FITS:** Fédération Internationale des Travailleurs Sociaux

**LGPN:** Loi sur la gouvernance des Premières Nations

**MAINC:** Ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada

## REMERCIEMENTS

D'abord, je tiens à remercier **Guylaine Racine** sans qui ce mémoire ne serait pas chose du passé. Vos enseignements, votre encadrement, votre flexibilité, votre positivité, votre humanité et votre humour ont favorisé l'accomplissement de ce projet. Vous êtes une personne remarquable, une inspiration. Bien au-delà de votre contribution à ce mémoire, je tiens à vous remercier de m'avoir permis de trouver un équilibre entre deux univers que j'avais de la difficulté à concilier: l'anthropologie et le travail social. Votre approche m'aura donc permis de reconnaître et d'apprécier la valeur de chacune de ces disciplines, et ainsi d'appréhender la recherche et la pratique dans leurs complémentarités plutôt que dans leurs oppositions. Je vous en suis sincèrement reconnaissante, car il s'agit pour moi d'un des apprentissages les plus significatifs de mon parcours à la maîtrise. Pour tout cela, et pour bien plus, simplement, mais sincèrement MERCI!

Merci à **Marie-Pierre Bousquet** de m'avoir sensibilisée aux réalités autochtones tout en me transmettant sa passion à l'égard de ces peuples. Votre rigueur intellectuelle, votre approche anthropologique et votre engagement auront été pour moi un modèle tout au long de mes études et me guideront dans ma pratique. Enfin, un grand merci pour avoir soutenu ma candidature lors de différents concours de bourse.

Merci à **Lourdès Rodriguez Del Barrio** de m'avoir rigoureusement enseigné les rudiments de la méthodologie de la recherche qualitative tout en m'accompagnant dans l'initialisation de mon projet de mémoire;

Merci à tous **mes participants** d'avoir généreusement partagé leur expérience avec moi. Votre implication, votre passion et votre marginalité m'ont profondément touchée et inspirée;

Merci à **André-Yanne**, mon amie, ma coloc, ma collègue de rédaction, mais surtout celle qui aura enduré mon désagrément (de rédaction!), mon insécurité et mon pyjama au quotidien. Sans toi, ton fidèle support et « nos voyages de rédaction » cette épreuve aurait été beaucoup plus éprouvante.

Merci à **Alex**, ma coach motivationnelle, mon mentor de recherche et ma conseillère intellectuelle; Merci d'avoir écouté mes monologues et transformé mes tourments et mes angoisses en quelque chose de constructif.

Merci à **Marie-Audrey** pour son écoute patiente et sa présence apaisante. Merci à **Judith** pour son empathie et ses encouragements; Merci à **Caro, Cath, Dédé, Ge** et **Alextreme** pour leur constant soutien et leur sincère amitié;

Merci à **la plus belle gang du monde** pour ces moments remplis de FOLIES. Merci d'avoir partagé avec moi tous mes excès et de m'avoir ainsi sorti de ma « bulle de rédaction ». Vous êtes tout un chacun des personnages aussi colorés qu'inspirants;

Merci à **Marie-Ève** et **Hélène** d'avoir été à mes côtés durant ces années de maîtrise remplies d'émotions et de remises en question. Vos sourires et votre présence furent grandement appréciés! Je vous souhaite à chacune du succès dans la fin et la suite de cette grande étape;

Merci à **papa** pour les photocopiessssss, à **maman** pour son travail de secrétaire lors de mes voyages et à vous deux pour les heures acharnées de transcription; Merci à **grand-papa**, pour qui j'ai un respect et une admiration sans fin; il a été pour moi un exemple de courage et de ténacité;

Merci à **Audrey-Anne, Julien** et **Patricia** pour le patient travail de transcription;

Merci à **Denis** et **Kieran** pour le courageux travail de correction et de traduction;

Merci à **David** pour la pagination;

Merci à **Marie-Rose, Christian, Victoria, Isaiah, la famille Rossi** et **les gars de la voile** pour ces espaces de rédaction remplis de soleil;

Enfin, merci à **la mer** d'avoir agrémente mes environnements de travail et à **la musique** d'avoir rendu ces moments de rédaction plus stimulants!

*« If you have come to help me you are wasting your time. But if you have come because your liberation is bound up in mine, then let us work together. »* Lila Watson, 1988, militante aborigène.

« Si un immigrant bien intégré est celui qui fait l'effort de respecter nos valeurs, notre culture, nos façons de faire, on peut dire que les Français et les Anglais qui ont immigré au Canada dans le temps de Jacques-Cartier, ils n'ont pas fait beaucoup, beaucoup d'efforts pour s'intégrer à la société d'accueil de ce temps-là. Les Premières Nations doivent regretter de ne pas leur avoir dit de retourner dans leur pays. » Rawda, 2011, étudiante en secondaire I dans une école montréalaise située dans Côte-des-Neiges.

## INTRODUCTION

Le choix de notre sujet de mémoire est le résultat d'un long parcours de réflexion. Si, au départ, notre projet de recherche était d'aller dans une communauté aborigène en Australie afin de documenter les modes d'entraide aborigènes, nous avons rapidement compris la nature de notre naïveté:

*« I have taken a look at your proposal and I think that it would be very difficult to conduct research as a non-Indigenous researcher in an Aboriginal community. 'Social work' and 'research' do not have good reputations in Indigenous communities and where it is being done, for the most part, this is by Aboriginal people for Aboriginal people, as this is considered to be culturally appropriate. I would strongly suggest that it would not be appropriate for you as an 'outsider' to attempt to conduct research in an Aboriginal community in this way. »* (Chercheuse et intervenante australienne, 2009).

Cette réponse a suscité beaucoup d'émotions, d'interrogations et nous étions encore bien loin de nous douter qu'elle deviendrait le *leitmotiv* de notre recherche. En effet, à elle seule, cette réponse faisait état d'une réalité et témoignait des enjeux actuels en matière de recherche et d'intervention sociale non-autochtone en milieu autochtone. Comment une profession qui a comme visée d'aider les gens en était-elle arrivée à avoir une aussi mauvaise réputation auprès des Autochtones?

*« Malgré le fait qu'aucun autre anthropologue ou chercheur ne se trouvait sur le territoire de la communauté, je compris rapidement que je n'arrivais pas seul. J'arrivais à Wemotaci avec le passé de la pratique ethnographique dans cette région, avec le poids des écrits anthropologiques et ethnohistoriques, avec le souvenir de maladresses et de trahisons, réelles ou ressenties, laissés dans la mémoire locale par d'autres chercheurs, anthropologues chevronnés ou étudiants. »* (Jérôme, 2006: 183).

Tout comme cet anthropologue, nous avons compris que notre identité socioprofessionnelle dans sa globalité faisait partie de la réponse, mais également du problème. En effet, qu'en tant que blanche et intervenante sociale, nous étions et sommes porteuse d'une identité chargée de sens et, bien que l'intervention sociale s'actualise dans le présent, elle est teintée d'une histoire et réinterprétée à partir des mémoires collectives et individuelles (Roy, 2002).

Cela compris, nous avons alors un dernier questionnement qui mettait en lumière une autre facette de la situation. Qu'est-ce qui pouvait justifier le fait qu'une chercheuse et intervenante, elle-même non-Autochtone, qui pratique auprès des Aborigènes, décide à la

place de ceux-ci de la non-pertinence de mon sujet? Autrement dit, si cette intervenante non-autochtone éprouvait quelques réticences à l'égard de la recherche et de l'intervention sociale non-autochtone dont elle faisait elle-même partie, c'est que, vraisemblablement, elle se percevait différemment de moi et des représentations négatives de la profession. Il existait donc un groupe de « bons » intervenants non-autochtones et un autre de « mauvais » dans lequel nous faisons d'emblée partie. En effet, pour que cette personne arrive à trouver légitime sa position de chercheur et d'intervenante non-autochtone, mais soit critique par rapport à celle des autres et à la nôtre, il était alors évident qu'en fonction de la manière dont une personne se perçoit, celle-ci adopte des attitudes et des comportements en conséquence et arrive à donner un sens à ses actions et à celles des autres.

Tout y était. Il nous fallait simplement remettre ensemble tous ces éléments qui font partie de la même problématique et d'y réfléchir en fonction des spécificités du contexte canadien. Ainsi, ce processus de réflexion nous a guidée dans l'élaboration de notre projet de recherche. Ce mémoire est donc le résultat de deux années de questionnements et de remise en question sur les fondements et la nature du travail social non-autochtone en milieu autochtone, sur la légitimité de l'intervention sociale non-autochtone auprès des Autochtones du Canada et, en toile de fond, à savoir si et comment les intervenants sociaux non-autochtones peuvent contribuer au mieux-être des Autochtones. À travers l'angle théorique des représentations sociales, nous avons donc cherché à comprendre comment des intervenants sociaux allochtones se perçoivent et se situent dans le contexte de leur pratique auprès des Autochtones.

Afin de répondre à ces questionnements, le présent mémoire comporte cinq chapitres. Le premier chapitre expose la problématique de recherche tout en présentant les principaux éléments du sujet traité en plus de discuter de la pertinence sociale et scientifique de notre projet de mémoire. Le deuxième chapitre présente la recension détaillée des écrits qui permet d'abord de situer notre problématique de recherche dans son contexte sociohistorique, puis de faire état des connaissances au sujet de l'intervention sociale en milieu autochtone. Ainsi, en présentant les diverses idéologies et approches qui caractérisent l'émergence et le développement de l'intervention sociale auprès des

Autochtones, nous présentons de ce fait les changements dans la manière de percevoir la nature de la profession. Enfin, la dernière partie de la recension des écrits est consacrée uniquement aux recherches qui ont abordé directement la représentation sociale de la profession. À la suite de celle-ci, nous présentons plus en détail nos objectifs et nos questionnements de recherche. Le troisième chapitre présente le cadre théorique qui est privilégié dans le cadre de cette recherche. La théorie des représentations sociales est alors explicitée, de son contexte d'émergence, à ses caractéristiques et fonctions jusqu'à sa pertinence et ses limites pour appréhender notre question de recherche. Le quatrième chapitre présente la méthodologie de recherche préconisée. Celui-ci détaille notre approche méthodologique, notre processus de recrutement, nos techniques de recueil et d'analyse des données en plus de présenter les considérations éthiques et les limites associées à la méthode de recherche choisie. Le dernier chapitre présente nos résultats de recherche et l'interprétation de ceux-ci. Nous présentons d'abord les raisons principales qui ont amené les intervenants non-autochtones à travailler auprès des Autochtones. Par la suite, nous présentons les représentations professionnelles qu'ont d'eux-mêmes ces intervenants tout en les situant par rapport à la manière dont ils appréhendent leur profession. Nous nous intéressons ensuite à la manière dont ces intervenants sociaux allochtones perçoivent leur rôle. Puis, à la lumière de ces représentations professionnelles, nous examinons les types d'approches privilégiés afin de voir en quoi la manière de se représenter influence ses comportements, attitudes et méthodes d'intervention. En guise de conclusion, nous rappelons les objectifs et la question de recherche, la méthodologie utilisée en plus de mettre en exergue les principaux éléments discutés dans l'interprétation de nos résultats de recherche. Finalement, nous proposons d'ouvrir les débats au sujet de l'intervention sociale en milieu autochtone en suggérant des éléments de réflexion au sujet de la prise en charge autochtone des services sociaux dans le contexte canadien actuel.

## **CHAPITRE 1**

### **La problématique de recherche**

#### **1.1 La problématique et les questions de recherche**

L'intervention sociale auprès des Autochtones est peu souvent sujet de réflexion en travail social, ou du moins lorsqu'elle l'est, elle s'inscrit principalement dans la littérature sur la diversité, plus spécifiquement celle qui porte sur la diversité culturelle (Guay, 2010), abordant alors les questions autochtones au même titre que celles touchant aux immigrants et aux communautés culturelles du pays. De surcroît, les Écoles de service social tardent à développer des cours sur l'intervention en milieu autochtone, à reconnaître, intégrer et valoriser les savoirs autochtones. Encore plus vrai au Québec où, contrairement à d'autres provinces canadiennes comme la Colombie-Britannique, les ministères tardent à reconnaître publiquement l'importance de travailler de plus près avec les communautés autochtones.

Pourtant, il y a bel et bien de quoi réfléchir. En effet, malgré le fait que les Autochtones représentent une minorité numérique au Canada, ils sont surreprésentés dans le domaine de la justice et des services sociaux (Jaccoud et Brassard, 2008). De plus, la forte majorité d'intervenants qui travaille auprès des Premières Nations et Inuits du Canada est des non-Autochtones. Ces états de fait témoignent des conséquences de la colonisation et de la mainmise des institutions blanches en milieu autochtone. L'intervention sociale allochtone auprès des Autochtones pose alors la question de sa finalité: « Au nom de qui et de quoi parle-t-on? Pour qui et pour quoi agit-on? » (Blin, 1997: 18).

Pour mieux répondre à ces questions fondamentales, il est alors impératif de situer l'intervention sociale non-autochtone contemporaine auprès des Autochtones au Canada dans son contexte et, par conséquent, il est nécessaire de retourner assez loin en arrière. En effet, on ne peut pas séparer l'évolution de l'intervention sociale non-autochtone en milieu autochtone de l'évolution des rapports sociaux entre la société euro-Canadienne et les Autochtones. Comme le dit Guay (2010), l'histoire de la relation entre les Autochtones et les services sociaux est marquée par le colonialisme:

« Les Autochtones du Québec et du Canada – et ceci est une constante en Amérique, en Australie et en Nouvelle-Zélande – ont fait l’objet de pratiques ethnocentriques de la part de travailleurs sociaux. Des auteurs, tels Hardy et Mawhiney (1999), parlent de pratiques discriminatoires qui ont contribué à opprimer et à aliéner les Autochtones. Ces pratiques ne sont pas étrangères à l’idéologie qui imprégnait, à une certaine époque, les politiques gouvernementales à l’égard des Autochtones. Comme nous l’avons précisé plus haut, l’assimilation a été pendant longtemps le *leitmotiv* du gouvernement canadien pour intégrer les collectivités autochtones à la société canadienne et favoriser leur développement économique et social, notamment au moyen des pensionnats. » (Guay, 2010: 15).

Au Canada, comme au Québec, les services sociaux furent d’abord fournis aux Autochtones de manière paternaliste, sans tenir compte des caractéristiques spécifiques des communautés autochtones. Dans la continuation de la vision des missionnaires, les intervenants sociaux non-autochtones pensaient qu’adopter les valeurs et coutumes occidentales assurerait une meilleure qualité de vie aux communautés autochtones. La profession avait donc pour visée d’assimiler les Premières Nations et les Inuits à la culture dominante (Gauvin et Champoux-Bouchard, 2004; Sande et Renault, 1998). L’assimilation, comme objectif de l’intervention, s’est traduite par la prise en charge complète et la mise en dépendance des Autochtones par l’entremise des services sociaux dispensés dans les réserves.

Même si aujourd’hui les services aux Autochtones ne sont plus uniquement concentrés dans les réserves (en raison des mouvements migratoires autochtones vers les centres urbains), et que l’assimilation ne soit plus explicitement l’objectif de la profession, plusieurs auteurs (Battiste, 2002; Gray, 2008; Hart, 2001; Smith, 1999; Watson, 1988) dénoncent la nature encore coloniale ou du moins régulatrice de l’intervention sociale auprès des Autochtones. L’intervention sociale non-autochtone contemporaine auprès des Premières Nations et des Inuits serait donc le produit et une reproduction de cette histoire. Par conséquent, « *social work and research do not have good reputations in Indigenous communities and where it is done, for the most part, this is by Aboriginal people for Aboriginal people, as this is considered to be culturally appropriate.* » (intervenante australienne, 2009). En effet, bien que la relation entre les intervenants sociaux non-autochtones et les Autochtones se construise au présent, elle est incontestablement teintée par une histoire et réinterprétée à partir des mémoires collectives et individuelles (Roy, 2002). De surcroît, le travail n’est alors plus pensé



comme une activité sociale neutre « obéissant à des règles spécifiquement définies par les obligations des procès de production et suffisamment contraignantes pour ne laisser que peu d'espace de liberté aux acteurs. » (Bataille et coll., 1997: 71). En effet, les acteurs en situation professionnelle développent également des pratiques en se situant par rapport à une histoire donnée qu'ils réinterprètent à partir de leur mémoire collective et individuelle. « Cela suppose la capacité à penser, par soi-même et dans son groupe de travail, ses activités, autrement dit, à les concevoir, les organiser, et les mettre en pratique, mais aussi à en construire le sens. » (Bataille et coll., 1997: 71). Toutefois, ces constructions de sens ne peuvent pas être comprises seulement dans leur dimension individuelle.

Par conséquent, afin de mieux situer ce que les intervenants sociaux non-autochtones incarnent comme histoire et la manière dont cela est réinterprété et construit la pratique, nous présenterons d'abord une recension des écrits qui permettra de comprendre le contexte sociohistorique dans lequel s'inscrivent les rapports actuels entre les Autochtones et les non-Autochtones. Cette recension permettra aussi de mieux comprendre les représentations sociales des uns et des autres par rapport à la profession du travail social et par rapport à ses visées d'intervention auprès des populations autochtones. Enfin, elle mettra en lumière ce qui nous a menée à vouloir étudier les représentations sociales qu'ont des travailleurs sociaux non-Autochtones de leur rôle, de leur pratique et de la profession en général.

Les questions qui nous intéressent, et qui seront davantage explicitées à la fin de la recension des écrits sont les suivantes:

- Quelles sont les motivations des travailleurs sociaux pour intervenir auprès des Autochtones ?
- Comment perçoivent-ils leur profession?
- Quels sens donnent-ils à leur pratique?
- Comment expliquent-ils la légitimité de leurs interventions?
- En quoi les représentations de leur travail influencent-elles leur pratique?

- Où se situent-ils dans la dynamique relationnelle entre Allochtones et Autochtones?

Ces questions seront davantage étayées à la suite de la recension des écrits. Pour l'instant, nous présenterons plus en détail ce qui nous amène à croire qu'il est important de réfléchir à cette problématique.

## 1.2 La pertinence de ce projet de recherche

### 1.2.1 La pertinence sociale

*« Indigenous affairs cannot be solely Indigenous business. As much as one extols and supports self-determination, sovereignty and autonomy, it is inevitable that social work and Indigenous people will encounter each other in the workplace and in communities. So how do we social workers achieve the appropriate understandings? » (Briskman, 2007: 35).*

En effet, puisque la présence des intervenants sociaux non-autochtones travaillant auprès des communautés autochtones est un fait contemporain indéniable, même si parfois critiqué, il est impératif de questionner ces acteurs sur la manière dont eux « *achieve the appropriate understandings* ». En effet, est-ce que les discours théoriques critiques sur l'intervention sociale non-autochtone en milieu autochtone rejoignent ceux des praticiens? Comment les intervenants se situent dans leur pratique et quel sens donnent-ils à ce qu'ils font? Comment se voient-ils? Comme des aidants? Comme des agents de l'État? Comme des oppresseurs? Et puisque la manière dont les intervenants sociaux non-autochtones se perçoivent a une influence directe sur le type de relations et de comportements qu'ils vont adopter, il est important d'explorer la manière dont les intervenants sociaux allochtones se représentent dans le contexte de leur pratique en milieu autochtone afin de mieux saisir la nature et la portée de leur travail. En effet,

*« À tous les niveaux hiérarchiques, du plus élevé au plus près du terrain, les travailleurs sociaux sont des êtres humains qu'on ne peut réduire à une fonction, des missions, des savoirs ou des techniques. Leur être et leur personne sont très largement impliqués. Et il nous faut alors constater que des représentations sont à l'œuvre et opérantes dans leurs interventions et dans leurs intentions. Nul ne peut, dans son processus d'intervention, faire totalement abstraction de sa vision idéologique et de ses représentations ou de celles qui dominant en société. Il peut et doit néanmoins, pour les prendre en compte, savoir qu'elles existent et qu'elles sont inhérentes à la mise en œuvre du travail social, de la relation d'aide, du travail d'accompagnement et de soutien des familles et des usagers. Ce n'est qu'ainsi qu'il pourra évincer tous les poncifs et les discours de sens commun qui parlent*

d'objectivité sans afficher de valeurs, de philosophie de travail, de projet, d'utopie éducative pourtant sous-jacentes. » (Trémintin, 2007: 1).

Donc, puisque « notre vision du monde, nos comportements et nos relations avec autrui sont guidées par nos représentations », étudier la nature du travail social sous l'angle des représentations sociales de ces acteurs nous apparaît primordial. En effet, l'étude des représentations est capitale dans les domaines où les significations et les contenus sont importants et ont une influence sur la nature des échanges sociaux comme dans le domaine de l'intervention sociale. L'étude des représentations est alors considérée par les psychologues sociaux comme très utile dans la compréhension des comportements et des rapports sociaux (Bellavance, 2010). Autrement dit,

« l'une des caractéristiques principales de cette forme de connaissance particulière qu'est la représentation sociale, caractéristique sur laquelle on n'insiste pas suffisamment selon nous, est qu'elle forme un tout globalement présent, en toile de fond, de l'échange social, un entrelacement d'informations, d'images, d'opinions, etc. qui n'est pas mobilisé en tant qu'objet de l'échange, mais qui règle inconsciemment l'échange à propos de l'objet. » (Bataille et coll., 1997: 62).

Ainsi, notre projet invitera les participants à une démarche introspective et réflexive dans le but d'encourager le développement d'interventions qui ne fassent pas abstraction de l'influence de ces représentations. En mettant en exergue la manière dont des intervenants sociaux non-autochtones se perçoivent, les représentations deviendront plus conscientes, pas nécessairement directement pour les sujets eux-mêmes, mais, du moins, pour le domaine de l'intervention sociale. Et puisque l'intervention sociale a pour but de répondre aux besoins de l'utilisateur et non de ceux de l'intervenant, plus la profession et ses acteurs seront conscients de ce qui influence cette pratique, dont entre autres l'univers des représentations sociales, plus la relation d'aide en bénéficiera positivement.

Dans un autre ordre d'idées, même si nous reconnaissons la contribution essentielle que doivent apporter les Autochtones à cette réflexion, puisqu'ils sont en trame de fond de ces questionnements, nous avons jugé pertinent d'aborder ainsi notre sujet puisque peu d'écrits font état de ce que les intervenants sociaux non-autochtones en pensent et pourtant ils jouent un rôle dans cette problématique: ils sont les acteurs et sujets de bien des critiques. Or, si, dans un premier temps, ce sont des contraintes de nature méthodologique qui ont justifié notre choix de problématique (voir chapitre 4), dans un

deuxième temps, c'est la réelle conviction pour nous que le discours des praticiens non-autochtones permettrait également de nourrir ce débat idéologique qui a légitimé notre sujet de recherche. Puis, le fait d'avoir également perçu de la résistance et essuyé quelques refus de participation à notre recherche en raison du fait que nous étions d'emblée perçues comme une autre de ces intervenantes non-autochtones « colonialistes » a confirmé l'importance de se préoccuper de ces questionnements. Alors, certes, cette recherche aurait pu être abordée du point de vue des intervenants autochtones ou du point de vue des usagers autochtones afin d'encourager la prise de parole et de pouvoir des Autochtones. Or, nous avons également cru (peut-être naïvement) en la pertinence sociale de l'aborder du point de vue des intervenants non-autochtones, non pas pour que ça reste « entre Blancs », mais bien parce que pour arriver à transformer « un *pattern* historique » et les relations de pouvoir qui en découlent, n'est-il pas important d'abord de prendre conscience du rôle que nous jouons dans une situation? Questionner les intervenants sociaux non autochtones sur leurs perceptions professionnelles d'eux-mêmes, leurs rôles et leurs interventions permettra alors de mettre en lumière une partie de la réponse. De plus, tel qu'abordé précédemment, « l'exercice professionnel n'est pas réduit à des suites d'opérations obéissant à des prescriptions; le sujet est entendu comme pouvant être agent, acteur ou auteur, selon la situation concrète où il agit et selon la représentation qu'il s'en fait. » (Blin, 1997: 18). Ainsi, aborder la nature du travail social sous l'angle de la manière dont ces acteurs se perçoivent dans le cadre de leur travail permettra d'inscrire notre sujet dans le débat théorique déjà entamé à ce sujet en proposant un espace de réflexion près de la pratique réelle des intervenants sociaux non-autochtones, ou du moins dans un espace qui considère l'expérience subjective de ceux-ci. « Il s'agit donc d'une possibilité de revoir les pratiques actuelles et de penser à de nouvelles approches, en rendant plus visible ce qui se fait actuellement » (Crête, 2010) sans pour autant vouloir exclure les Autochtones de cet espace de réflexion qui leur revient.

### 1.2.2 La pertinence scientifique

Puis, tel que démontré par Bataille et coll. (1997: 73), « la sphère professionnelle est un terrain fertile pour observer les dynamiques qui se nouent entre les individus et le social par l'intermédiaire d'activités professionnelles se situant au centre des interactions entre

acteurs, groupes et contexte d'exercice professionnel. ». Le discours des intervenants sociaux non-autochtones est donc un bon moyen pour témoigner de ces dynamiques. De plus, en accordant une valeur aux savoirs expérientiels sans négliger pour autant la littérature scientifique existante, notre recherche offre une vue d'ensemble sur le sujet mettant en perspective les écrits théoriques et les discours de praticiens qui sont directement acteurs dans la situation. Ainsi, cette intégration des différents types de savoirs n'encourage pas le traitement exclusif de ces sources de connaissances, mais valorise plutôt le fait qu'ils permettent de nourrir une réflexion qui s'alimente des deux. Donc, au lieu de penser les savoirs théoriques et d'expériences de manière dichotomique perpétuant une opposition entre ces deux univers, nous avons jugé important de les mettre en parallèle puisqu'ils se retrouvent et s'influencent d'une manière ou d'une autre dans le champ de l'intervention sociale.

De plus, comme nous allons l'illustrer dans la recension des écrits, peu d'études qualitatives se sont intéressées à l'expérience subjective des intervenants sociaux non-autochtones qui pratiquent auprès des Autochtones, et encore moins sous l'angle des représentations professionnelles qu'ils ont d'eux-mêmes. En effet, puisque la grande majorité des études recensées abordent le sujet indirectement en exposant certaines perceptions véhiculées au sujet des intervenants sociaux allochtones, et ce, à partir du point de vue des Autochtones bénéficiaires de leurs services ou d'intellectuels autochtones et non-autochtones, ce projet se démarque parce qu'il laisse la parole aux intervenants sociaux non-autochtones eux-mêmes afin qu'ils portent un regard réflexif sur leur propre pratique. Puis, même dans les recherches recensées qui abordent directement la représentation de l'intervention sociale, les chercheurs ont tendance à appréhender leur objet d'étude en questionnant leurs sujets sur la pratique d'autrui; les études qui interrogent un sujet sur sa propre pratique restent marginales, ce qui démontre l'originalité de notre projet de recherche. Qui plus est, en proposant un angle de recherche peu traité par d'autres chercheurs, nous comblerons un manque et, par le fait même, nous contribuerons à l'avancement des connaissances au sujet de l'intervention sociale auprès des Autochtones du Canada. De plus, nous espérons que l'intégration de ces différents discours favorisera une compréhension plus globale de l'intervention

sociale contemporaine dans les contextes autochtones et servira, par le fait même, de tremplin pour amener plus loin les débats idéologiques sur la nature et la légitimité de l'intervention sociale non-autochtone auprès des Autochtones du Canada.

Néanmoins, pour y arriver, il nous faut d'abord présenter le contexte sociohistorique qui a façonné les relations contemporaines entre Allochtones et Autochtones et dans lequel se sont développées les professions en relation d'aide qui interviennent auprès des populations autochtones. La recension des écrits qui suit permettra donc de mieux situer notre problématique de recherche en plus d'offrir des éléments qui alimenteront cette réflexion.

## **CHAPITRE 2**

### **La recension des écrits**

Avant de faire l'état des connaissances au sujet de l'intervention sociale non-autochtone en milieu autochtone, nous exposerons la connotation de certains termes qui reviendront fréquemment dans ce mémoire. Ensuite, afin de bien situer l'émergence de l'intervention sociale en milieu autochtone nous présenterons le contexte sociohistorique dans lequel ont évolué les rapports entre Autochtones et non-Autochtones et la relation d'aide. Puis nous présenterons le développement et les transformations de l'intervention sociale dans ce contexte particulier. Enfin, nous nous attarderons de manière plus générale aux représentations sociales de l'intervention sociale.

#### **2.1 Qui sont les Autochtones?**

Avant de présenter la recension des écrits, nous aimerions proposer une réflexion sur l'appellation et l'utilisation du terme Autochtone. En effet, en plus du sens dont ils sont porteurs, les mots ont du pouvoir (Yellow Bird, 2008). C'est pourquoi il est important de réfléchir sur la signification et la portée des mots que nous utilisons. Au Canada, le terme Autochtone désigne les descendants des premiers habitants (Jaccoud, 1995). Cette notion fait référence aux peuples découverts par les Européens. Par conséquent, il s'agit d'un terme eurocentrique

« puisqu'[il] puise aux conceptions européennes de l'histoire, du temps et du territoire et reste porteur de l'histoire coloniale [...] le seul fait de décrire les autochtones comme les descendants de ceux qui étaient là en premier, c'est d'ores et déjà les situer dans une histoire, elle-même conçue comme un récit de la conquête coloniale et de la formation étatique. » (Poirier, 2000:139).

Autrement dit, s'il n'y avait pas eu de peuples colonisateurs, il n'y aurait pas eu de notion d'Autochtones (Jaccoud et Brassard, 2008). Comme le dit si bien Simard (1983: 56) « on ne peut pas dire ce que c'est qu'être [Autochtone] sans dire aussi ce que c'est qu'est être Blanc, en temps et lieu donné. [...] ce sont les deux polarités d'un champ commun de signification. ».

De plus, le terme autochtone tend à figer ces derniers dans un passé ancestral niant alors la contemporanéité des ordres sociaux et symboliques (Poirier, 2000). En effet, ce

qualificatif se réfère habituellement à un rapport originel avec le territoire et à un mode de vie semi-nomade. Ainsi, une telle vision essentialiste fige les communautés autochtones dans un passé ancestral ou préhistorique, et leur attribue un ensemble de caractéristiques et propriétés (essences) qui sert à les renfermer dans la catégorie d'Autochtone (Kincheloe et Steinberg, 1998). En effet, parfois dans des élans de nostalgie rapport aux authenticités perdues, « les cultures autochtones contemporaines sont tantôt (re)présentées comme de pâles copies des ordres sociaux traditionnels, tantôt évaluées à leur plus ou moins grande acculturation à la société moderne occidentale. » (Poirier, 2000: 139).

Pourtant, les identités autochtones ne sont pas des réalités fixes qui se rattachent à des traits objectifs empiriquement observables. Comme toute identité, il s'agit plutôt d'identités mouvantes et dynamiques qui s'actualisent dans des contextes sociohistoriques changeants (Simard, 1983). C'est pourquoi

« il n'y a pas, selon nous, une « culture autochtone » par laquelle tous les membres d'une même société peuvent être saisis, débusqués, compris. La culture autochtone est plurielle, vivante et moderne. [...] Elle ne peut être enfermée dans un cadre purement autochtone qui serait exagérément homogène. » (Roy, 2002: 21).

En outre, le terme autochtone est problématique dans la mesure où il fait référence à des nations distinctes qui ont une histoire et un vécu différent (Smith, 1999). C'est pourquoi malgré les distinctions établies par la Loi constitutionnelle de 1982 qui divisent les Autochtones en trois sous-groupes (Amérindiens, Inuits et Métis), les Autochtones s'identifient plutôt à partir de leur communauté ou de leur nation d'appartenance tandis les « *leaders* » amérindiens privilégient l'appellation Premières Nations. La qualification d'Autochtone est donc complexe et « la fluctuation des référents utilisés actuellement est symptomatique du statut spécifique qui se constitue dans la dynamique des rapports entre l'État et les Autochtones. » (Jaccoud et Brassard, 2008: 396). C'est donc en étant conscient de la portée de ces termes que nous les utiliserons dans ce mémoire.

Comme mentionné précédemment, pour comprendre la nature et les fondements de l'intervention sociale en milieu autochtone, il faut d'abord comprendre comment se sont construites historiquement les relations entre Autochtones et non-Autochtones au Canada



puisque les caractéristiques de cette rencontre influencent encore aujourd'hui la contemporanéité de la profession. C'est en ce sens que la recension des écrits présentera d'abord les événements marquants de cette rencontre.

## 2.2 Les Autochtones au Canada: une version de l'histoire

L'histoire des Autochtones du Canada, même si passée sous le silence, ne commence pas avec l'arrivée des Européens (Youngblood Henderson, 2002). Autrement dit, les Autochtones avaient une histoire longue de 6000 ans avant leur colonisation (Sabbagh, 2008) et ont organisé et développé leur nation bien avant la « découverte » de l'Amérique par Christophe Colomb. De plus, malgré les pratiques coloniales et ségrégationnistes qu'ils ont subies, les Autochtones ont résisté, ont agi et n'ont jamais cessé de construire leur propre histoire (Poirier, 2000). Cela dit, compte tenu des objectifs de ce mémoire, nous traiterons principalement dans cette section des événements qui ont suivi la période des contacts entre Autochtones et euro-Canadiens.

### 2.2.1 Les grandes étapes de la colonisation

Les années qui suivirent l'arrivée des Européens furent marquées par un partage du territoire. Les Autochtones jouissaient alors d'une très grande autonomie. Ils pratiquaient leurs activités culturelles, sociales et économiques en plus de participer au commerce des fourrures (Sabbagh, 2008). Les relations entre Européens et Autochtones étaient alors plutôt harmonieuses, car la prospérité de ces échanges économiques en était tributaire.

La fondation de la ville de Québec par Samuel de Champlain en 1608 entraîna l'arrivée massive de colons français sur le territoire. À cette époque, l'Angleterre menait une série de guerres aux colonies françaises, car elle désirait s'emparer du territoire et du commerce des fourrures. Plusieurs communautés autochtones devinrent alors des alliés militaires aux côtés des Français ou des Anglais. En 1763, la France cède le territoire à l'Angleterre. Les Autochtones deviennent alors sujets du roi, mais leurs droits, leurs activités traditionnelles et leur autonomie furent encore respectés malgré l'introduction graduelle du christianisme. Puis, le Traité de Gand de 1812, qui met fin à la guerre entre le Canada et les Etats-Unis, modifie le statut des Amérindiens. En effet, « à partir de

1814, les nations amérindiennes perdent leur position d'alliées stratégiques, car les guerres ont cessé et le commerce des fourrures est en déclin. » (Sabbagh, 2008). Les Autochtones passent alors du statut d'alliés à celui de peuple à civiliser et à assimiler. Vint alors la commission Bagot de 1844 qui fit état de la situation pitoyable des Autochtones et critiqua leur système de valeurs. Ils sont perçus comme des « bons sauvages », infantiles, mais récupérables...

*« One of the supposed characteristics of primitive peoples was that we could not use our minds or intellects. We could not invent things, we could not create institutions or history, we could not imagine, we could not produce anything of value, we did not know how to use land and other resources from the natural world, we did not practice the 'arts' of civilization. By lacking such virtues we disqualified ourselves, not just from civilization but from humanity itself. In other words we were not 'fully human'. » (Smith, 1999: 25).*

Ce projet de civilisation puise sa légitimité dans l'idée que les Européens étaient issus d'une race supérieure aux Autochtones (Little Bear, 2002). Dans la suite des choses, une loi votée en 1857 contribue à la déchéance civile des Autochtones, car elle reconnaît l'infériorité des Indiens en ce qui concerne leurs droits et obligations en vertu de ceux des autres citoyens canadiens (Savard et Proulx, 1982). Puis, en 1867, en vertu de l'Acte de l'Amérique du Nord britannique le gouvernement canadien fait des Autochtones et de tout ce qui leur est relié une compétence fédérale (Sabbagh, 2008). En effet, l'Autochtone devient un objet de gestion étatique. La Loi sur les Indiens de 1876 vient appuyer cette démarche puisqu'elle fait officiellement du gouvernement le tuteur légal des Autochtones qui deviennent alors mineurs au sens de la loi.

*« Commence alors un vaste projet d'assimilation au cours duquel les communautés amérindiennes perdent à la fois leurs capacités politique, organisationnelle et territoriale, le pouvoir de s'autogérer selon leur culture, leurs croyances et traditions. [...] Cet « encadrement administratif prévu par la loi a miné toute forme d'autonomie au profit d'une approche paternaliste » (Lepage, 2002: 27.) En effet, les agents [des Affaires indiennes] s'occupent de presque tous les aspects de la vie quotidienne. [...] Le processus d'acculturation systématique des Autochtones est ainsi engagé, mécanisme qui durera jusqu'aux années 1960. » (Sabbagh, 2008: 277).*

De plus, cette loi tente d'englober tous les Autochtones du Canada dans une même catégorie homogène d'Indien. L'État est donc l'instance qui précise les paramètres de cette indianité tout en l'imposant à des individus (Jaccoud et Brassard, 2008). Ainsi, l'État construit une notion de l'autochtonie qui répond davantage aux impératifs bureaucratiques en vigueur qu'aux aspirations et réalités des communautés autochtones (Green, 2004). Les agents des Affaires indiennes furent donc les premiers à s'ingérer

dans la vie des Amérindiens. Mais comme nous le verrons dans les pages suivantes, l'entreprise de « civilisation » des Indiens ne pouvait être complétée sans l'évangélisation de ceux-ci.

### 2.2.2 Les missionnaires

Vers les années 1840, les missions prennent de l'essor au Canada. Les missionnaires sont chargés de convertir les Amérindiens au christianisme. Afin d'en faire de « bons chrétiens », les missionnaires interdisent les pratiques rituelles amérindiennes, remettent également en question l'autorité des shamans et des cultes de guérison. C'est dans ce contexte d'impérialisme, de dépossession, de confrontation et de résistance que se sont développées les conditions d'émergence des maladies (Roy, 2002: 23). En effet, les communautés autochtones font alors face à plusieurs épidémies. Or, les prêtres apportent des remèdes, ce qui fait d'eux des suprachamans aux yeux des Autochtones. La religion chrétienne se calque alors sur les croyances autochtones afin de s'insérer naturellement dans le système de valeurs déjà en place. De plus, « en s'attaquant à la médecine, aux shamans, à la religion et aux croyances, les Jésuites ébranlent alors bien plus qu'une société: c'est toute la structure de la personnalité amérindienne qui est affectée. » (Sabbagh, 2008: 278). En effet, dans la mesure où la maladie peut modifier les rapports de forces et rompre l'ordre et la cohésion sociale d'un groupe (Larocque, 1982), la présence de maladies européennes, face auxquelles les Autochtones n'avaient pas encore développé de remèdes, a joué un rôle prépondérant dans l'évangélisation des Premières Nations. De plus, pour bénéficier des pouvoirs des prêtres, les Autochtones envisagent de s'installer près d'eux à l'année. Comme il est possible de le constater, les missions ont largement dépassé le domaine de la spiritualité puisqu'elles ont aussi eu un impact sur le mode de vie des Autochtones.

### 2.2.3 Les réserves

Dans le but de s'assurer que les Indiens deviennent de « bons chrétiens », les missionnaires décident de les installer sur des terres réservées afin de les protéger des mauvaises influences et des vices des mauvais chrétiens. La loi sur les Indiens définit la réserve comme une « parcelle de terrain dont Sa Majesté est propriétaire et [qui] est mise

de côté à l'usage et au profit d'une bande » (Ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada, 2009).

Les Autochtones furent projetés dans un environnement nouveau où leurs règles et normes habituelles n'ont plus leur place. Par exemple, les missionnaires exercent un contrôle serré sur les allées et venues des Autochtones dans les réserves, ce qui a pour conséquence d'encourager la sédentarisation. De plus, cet environnement est régi par des cadres établis par une instance non-autochtone (Larose, 1989). En effet, les réserves indiennes, ainsi que les institutions qui s'y trouvent, sont sous le joug de l'État canadien. L'entreprise coloniale est un projet qui nécessite la mise en place de règles, de structures, de techniques et de mécanismes afin de faciliter l'exercice du pouvoir. L'application d'une telle discipline nécessite que les individus soient dans un espace donné, circonscrit. Les réserves indiennes deviennent ce lieu de quadrillage des individus, qui vise à assurer l'ordonnance des Autochtones que l'on tente de fixer et d'immobiliser afin de mettre un frein au nomadisme (Roy, 2002).

#### 2.2.4 Les pensionnats

C'est par ailleurs l'époque des pensionnats indiens qui peut être considérée comme le moment charnière dans la sédentarisation des Autochtones. Même s'ils furent instaurés dans les années 1892 au Canada, les pensionnats indiens ont pris de l'ampleur au Québec seulement à la fin des années 1950 jusqu'au début des années soixante-dix (Larose, 1989) et un peu plus tard en milieu inuit. « Ce système de pensionnat est une offensive concertée pour effriter les mœurs, les coutumes, les croyances, les traditions culturelles et les langues des différentes nations, ainsi que les différentes associations qui peuvent les unir. » (Chrisjohn et Young, 1994 dans Sabbagh, 2008: 279). En effet, il s'agit d'un lieu dans lequel les enfants amérindiens étaient éduqués, socialisés et assimilés à la culture dominante. « Comme le souligne toujours la Commission royale sur les peuples autochtones : « À la fin de leurs études dans les pensionnats, les enfants, après avoir été resocialisés et baignés dans les valeurs de la culture européenne, seraient les prototypes d'une magnifique métamorphose: le « sauvage » devenu civilisé, prêt à accepter ses privilèges et ses responsabilités de citoyen ». » (St-Arnaud et Bélanger, 2005: 152). Ils

étaient complètement pris en charge par cette institution durant toute l'année scolaire. Les enfants étaient soumis à des règles très strictes. Par exemple, ils n'avaient pas le droit de parler leur langue maternelle sous peine de sanction. De plus, plusieurs enfants furent victimes de négligence et d'abus physiques et sexuels (Sabbagh, 2008). Leur peau était même lavée avec de l'eau de javel afin de la décolorer. On tentait littéralement de « blanchir les Indiens » avec rigueur et discipline. Les pensionnats étaient situés à l'extérieur de la réserve et les visites de la famille étaient interdites. Les parents ont donc voulu se rapprocher de leurs enfants, ce qui encourageait leur sédentarisation.

Le fait que les enfants aient été enlevés de leur milieu pendant une longue période a engendré un processus de déculturation qui est défini par Sabbagh (2008) comme étant une perte des croyances et des valeurs traditionnelles. En effet, ayant passé l'année à l'extérieur de la communauté, ces enfants n'ont pas appris les modèles fonctionnels requis pour assurer le rôle qui leur était attribué dans la communauté de chasseurs-cueilleurs (Larose, 1989). « Beaucoup de parents ne se reconnaissent plus dans leurs enfants, et ces mêmes enfants, dont plusieurs ne parlent plus leur langue maternelle, se sentent fort éloignés de la culture de leurs parents. Les processus d'acculturation et de déculturation se sont donc immiscés lentement, mais significativement, dans les rapports intergénérationnels et interrelationnels » (Sabbagh, 2008: 280). Ainsi, le déracinement, les abus de pouvoir et les sévices psychologiques et physiques ont laissé des blessures qui ont encore un impact significatif sur la vie personnelle, familiale et communautaire de la génération des pensionnats.

Sans vouloir minimiser l'impact de ces pratiques coloniales, il ne faut pas non plus voir l'acculturation comme quelque chose qui n'a produit que des pertes ou qui n'a eu que des conséquences négatives. En effet, l'acculturation suppose un processus de contact où les sociétés vont assimiler des traits de l'autre culture. Il est clair par ailleurs, que dans le cas des peuples autochtones, l'assimilation a été pas mal à sens unique. Toutefois, cela ne signifie pas que les Autochtones ont passivement accepté de se faire imposer une culture. Ils ont aussi développé une résistance, ils se sont adaptés et ils ont saisi les opportunités qui se présentaient. À titre d'exemple, la formation reçue dans les pensionnats indiens a

permis à certains jeunes de se familiariser avec les rouages du système blanc. C'est d'ailleurs au sein de la génération des pensionnats qu'a émergé la mobilisation sociopolitique autochtone (Sabbagh, 2008). En effet, si les Autochtones ont été absents de la scène politique canadienne pendant tout le cheminement du pays, du statut de colonie à celui de nation indépendante (Green, 2004), beaucoup des jeunes qui ont fréquenté les pensionnats se sont par la suite impliqués en politique (d'une manière formelle et reconnue selon les codes de la société dominante) afin de défendre les intérêts des Premières Nations.

### 2.2.5 Les luttes autochtones: vers un postcolonialisme?

« Au cours de la seconde moitié du XXe siècle, les revendications autochtones concernant le droit à l'autodétermination, à l'autonomie, à la prise en charge de l'éducation, de la santé et bien entendu de l'économie, s'accroissent de façon significative dans un contexte de lutte pour l'émancipation et la décolonisation. [...] Les années 1960 et 1970 furent marquées par un accroissement important du militantisme autochtone. Au milieu des années 1970, le American Indian Movement (AIM) et le Red Power Movement voient leurs influences gagner du support dans les milieux autochtones du Canada. [...] Toutes ces revendications, soutenues par un nombre grandissant d'organisations autochtones, font que celles-ci se sont imposées comme acteurs politiques sur les scènes nationale et internationale. » (Roy, 2002: 5-6).

En effet, depuis les années 1960, les Autochtones se sont engagés dans des processus de reconquête du pouvoir. Les communautés amérindiennes ont démontré depuis quelques décennies une vigueur politique, sociale et culturelle (Charest et Tanner, 1992). Par exemple, en 1969, le Livre blanc de Pierre Elliot Trudeau qui propose de « mettre fin aux responsabilités du gouvernement fédéral envers les Amérindiens et à les intégrer à la société canadienne en tant que citoyens à part entière » (Charest et Tanner, 1992: 58) est rejeté unanimement par les communautés autochtones du pays. Cette contestation mène ainsi à l'abolition de ce projet fédéral et témoigne par le fait même de la force politique des organisations autochtones.

En parallèle, les Autochtones se sont lancés dans des luttes d'autodétermination. « L'auto-détermination englobe toutes les dimensions de la vie sociale, qu'elles soient culturelles, économiques, politiques, juridiques ou administratives : elle pose le droit des individus et des peuples à l'autodéfinition des paramètres de la citoyenneté [...] et du droit de contrôler leur propre destinée. » (Green, 2004: 18-20). En effet, la fin des

politiques officielles d'assimilation a ouvert la voie aux revendications autochtones. Elles ont permis d'entendre les voix de ceux qu'on avait voué au silence ou qu'on avait refusé d'écouter (Jérôme, 2008; Poirier 2000). Les Autochtones tentent dorénavant de s'appropriier les moyens afin de devenir ce qu'ils veulent être et d'affirmer leur contemporanéité. Par contre, le droit à la différence s'accorde mal avec l'hégémonie occidentale et l'empire de l'unicité (Poirier, 2000).

Le rapatriement de la Constitution en 1982 se devait alors d'établir un nouveau régime dans lequel les relations entre les Premières Nations et le gouvernement canadien seraient modifiées. En effet, la *Loi constitutionnelle de 1982*, qui reconnaît les peuples autochtones et leurs droits, constitue une amorce dans cette direction » (Green, 2004: 17). Bien que cette loi ne soit pas pleinement concrétisée, elle propose, sur papier, les fondements d'un changement qui tend à se libérer de la domination et l'oppression coloniale (Youngblood Henderson, 2002; Ladner et Orsini, 2004). Or, « *passive words on paper are not enough to create the transformation to a postcolonial order.* » (Youngblood Henderson, 2002: 168). En effet, concrètement, les gouvernements fédéral et provincial se montrent encore réticents à l'idée d'un troisième palier gouvernemental qui serait autochtone. Aucun mécanisme formel ne permet aux Autochtones de participer à la vie politique canadienne et québécoise. Sans cet espace de communication, les Autochtones sont limités dans leurs moyens d'action. Ils n'ont guère d'autres recours que d'attirer l'attention des médias (Armitage, 1992) ou les manifestations publiques et les poursuites judiciaires (Green, 2004).

Vient alors, en 1996, le rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones (CRPA) qui est alors « considéré comme l'amorce d'une rupture décisive avec le passé et présenté comme porteur d'une vision radicale de l'avenir. Ce rapport « pose le droit de toute collectivité autochtone à définir les termes de son autonomie gouvernementale. [...] [et] pose les fondements de la décolonisation des rapports entre Autochtones et non-Autochtones. » (Ladner et Orsini, 2004: 76) tout en mettant en exergue la situation de domination que vivent encore les Amérindiens du Canada. Toutefois, « aussi louable que cette injonction puisse paraître, elle n'en est pas moins problématique, car elle présume la

permanence identitaire à la fois du colon et de l'Autochtone, mais néglige l'évolution historique des cultures, des pratiques et des peuples. » (Green, 2004: 31).

Puis en 1998, le gouvernement, suite au rapport de la CRPA, publie le document *Rassembler nos forces: le plan d'action du Canada pour les questions autochtones*. Il témoigne des visées réelles de changement que le gouvernement veut entamer. C'est-à-dire, renouveler les partenariats, renforcer l'exercice des pouvoirs autochtones, consolider les communautés et établir une nouvelle relation financière (Ladner et Orsini, 2004; Redonnet, 2001). De plus, le gouvernement reconnaît le droit inhérent à l'autonomie gouvernementale en tant que droit constitutionnel existant (Ladner et Orsini, 2004).

Vient ensuite la *Loi sur la gouvernance des Premières Nations* (LGPN). Cette loi prenait appui sur les recommandations faites par la Commission royale sur les peuples autochtones et par le Ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada (MAINC) et devait assurer la transformation des relations que l'État entretient avec les Amérindiens. Or, la LGPN et le *Plan d'action du Canada* pour les questions autochtones n'ont jamais abouti. Et plus récemment, en 2007, le Canada a refusé de signer la Déclaration des Nations Unis sur les droits des peuples autochtones (Youngblood Henderson, 2002) puisque celle-ci « ne reconnaissait pas les droits territoriaux des non-Autochtones et seraient même « susceptibles de remettre en question des points déjà réglés par traité au Canada ». » (Gentelet, Farget et Campbell-Durouflé, 2010: 135). De toute manière, Ladner et Orsini (2004) affirment que tous ces moyens n'auraient pas réussi à transformer les dynamiques sociopolitiques, car ceux-ci s'inscrivaient dans le prolongement des pratiques historiques canadiennes. Autrement dit, les politiques du gouvernement à l'égard des Premières Nations s'élaborent au sujet des Autochtones et non pour les Autochtones (Ladner et Orsini, 2004). En effet, l'État canadien est encore celui qui dicte les choses et balise les changements tout en configurant les mécanismes de gouvernance.

La période actuelle, dite postcoloniale, ne serait donc qu'une étape vers le véritable postcolonialisme. Plusieurs auteurs (Battiste, 2002; Green, 2004; Roy, 2002; Smith, 1999; Youngblood Henderson 2002) utilisent le terme postcolonialisme pour évoquer une



nouvelle forme de société souhaitée, une aspiration, un but à atteindre, car il n'est pas possible de qualifier la période de postcoloniale lorsque l'on fait référence à la réalité des Autochtones du Canada. C'est pourquoi ces auteurs affirment que le colonialisme constitue le fondement historique de la dynamique relationnelle entre les peuples autochtones et la société canadienne.

En effet, « les choix de politiques publiques rompent rarement de manière claire et non équivoque avec l'héritage laissé par les politiques et les pratiques institutionnelles antérieures. Ils s'en écartent très peu, le cas échéant, et participent au contraire à la même logique. » (Ladner et Orsini, 2004: 64). Tandis qu'une relation postcoloniale permettrait aux Autochtones de se définir selon leurs propres cadres de références, d'actualiser leurs aspirations nationales, de prendre leurs propres décisions et d'avoir le contrôle de leur vie

« non pas simplement en incorporant ou en rendant hommage à quelques valeurs supposément autochtones, mais bien en veillant à ce que toute la fibre de l'imaginaire autochtone soit directement impliquée dans cette dynamique de transformation. » (Green, 2004: 28).

Il devient alors pertinent de se pencher sur la nature et les fondements de l'intervention sociale en milieu autochtone afin de voir si la profession a suivi la même logique de développement.

### 2.3 L'intervention sociale auprès des Autochtones

Après avoir mis en lumière le contexte sociohistorique dans lequel les relations entre Autochtones et non-Autochtones se sont façonnées, nous présenterons le contexte d'émergence l'intervention sociale en milieu autochtone pour ensuite porter une attention particulière aux courants et approches qui ont guidé le développement de la profession dans ce domaine précis.

#### 2.3.1 La suite de l'histoire

Les services sociaux administrés par le gouvernement canadien ont été un lieu d'exercice de l'entreprise coloniale visant à ordonner et uniformiser les Premières Nations et les Inuits. C'est alors qu'à la suite du régime des pensionnats qui fut maintenu jusqu'au début des années 1970, les travailleurs sociaux, qui se sont vu confier la responsabilité de

la protection de la jeunesse, ont participé à l'application de politiques d'assimilation et d'homogénéisation en devenant des acteurs de premier plan de l'adoption massive des Autochtones, également connu sous l'appellation « *sixties' scoop* ».

« C'est ainsi que pendant près de vingt ans (1960-1980), des milliers d'enfants autochtones ont été ou bien placés sur une base permanente, ou bien adoptés par des familles non autochtones [...]. Plusieurs ont déploré les impacts dévastateurs de telles pratiques et certains parlent même d'un génocide culturel (Blackstock, Trocmé et Bennett, 2004). » (Guay, 2010: 15).

Parallèlement, avec la mise en place des centres de santé et de services sociaux dans les réserves autochtones qui étaient et sont toujours des systèmes structurés, l'État a pu investir jusqu'aux espaces les plus intimes du corps de la personne (Roy, 2002). En étant également acteurs dans ce système qui exerçait une surveillance, qui appliquait une discipline tout en déterminant des critères de déviance et de normalité selon des classifications occidentales, les intervenants sociaux non-autochtones ont ainsi participé à la dépossession et à l'oppression des communautés autochtones, parfois par défaut (Gilbert, 2001). C'est-à-dire que malgré les bonnes intentions des intervenants de contribuer au mieux-être des populations autochtones, les pratiques furent empreintes d'une idéologie d'assimilation. Par conséquent, les professions en relation d'aide furent impliquées dans le contrôle des populations marginalisées en même temps qu'elles ont travaillé pour l'émancipation de ces populations (Young, 2004). C'est ce qui a amené certains auteurs à se demander les intérêts de quels groupes sert véritablement le travail social (Briskman 2007, Roy, 2002).

Au milieu des années 1970, dans le contexte de réappropriation du pouvoir, certaines communautés autochtones ont amorcé le rapatriement des services sociaux et de santé. Le panindiannisme et les mouvements autonomistes autochtones qui s'ensuivent ont également revitalisé certains aspects de la médecine indienne, tel le *sweat lodge* et le *elder's circle* (Tassé, 1995). Il semble donc que certaines médecines traditionnelles aient résisté à l'impact technobureaucratique (Tremblay, 1995) ou du moins, qu'elles s'inscrivent dans une démarche thérapeutique de décolonisation (Jaccoud, 1999) et de réappropriation du pouvoir par le domaine de la santé. À titre d'exemple, en 1981, le Conseil Attikamek-Montagnais (C.A.M) fait reconnaître par le gouvernement du Parti Québécois son désir de contrôler ses services sociaux. Dès 1986, le C.A.M obtient du

financement du gouvernement fédéral et amorce l'organisation des services sociaux selon une vision amérindienne. En 1989, le Conseil de bande de la communauté obtient la supervision directe de ses services puis en 1991, il obtient la gestion des programmes des services sociaux (Tremblay, 2005). En 2004, le Conseil cri de la santé et des services sociaux de la Baie James a procédé également à la réorganisation de ses soins de santé et de services sociaux afin que les pratiques d'intervention soient en accord et orientées à partir des savoirs, de la culture et de la conception traditionnelle crie de la santé et du bien-être (Guay, 2010). Ainsi, les services sociaux qui étaient initialement sous l'entière responsabilité du Ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada et les services de santé sous celle de Santé Canada sont désormais gérés par certaines communautés elles-mêmes.

Toutefois, il s'agit plutôt d'une remise de pouvoir symbolique puisque le véritable pouvoir qui leur permet d'administrer et de gérer n'est qu'un pouvoir délégué, subordonné ou dépendant de celui des Affaires indiennes et du gouvernement fédéral et provincial (Charest, 1992). Par exemple, pour faire suite à la Convention de la Baie James et du Nord québécois, les communautés Cris et les Inuits ont développé leurs propres directions de la protection de la jeunesse pour tenter entre autres d'endiguer le placement massif des enfants en dehors de la communauté, mais concrètement, ces communautés doivent se développer et respecter intégralement les cadres normatifs des provinces qui sont peu sensibles aux spécificités culturelles des communautés autochtones (Guay, 2010).

Par conséquent, il y aurait « trois fois plus de jeunes autochtones sous la supervision des autorités de la protection de la jeunesse qu'il y a eu d'élèves dans les pensionnats au plus fort de leur fonctionnement dans les années 1940. » (Guay, 2010: 16). Malgré le fait que l'on connaisse les conséquences négatives qu'engendre le système de protection de la jeunesse tel qu'il est appliqué aujourd'hui, le gouvernement se montre encore peu ouvert aux préoccupations et recommandations exprimées par les communautés autochtones. C'est ce qui amène certains auteurs à dire que même « s'ils procèdent d'une intention louable, les régimes contemporains de protection de la

jeunesse produisent, lorsqu'ils sont appliqués aux enfants autochtones, des effets pervers qui ne sont pas sans rappeler ceux des « *sixties' scoop* » ou même ceux des pensionnats. » (Guay, 2010: 20).

Le changement dans les pratiques et la remise du pouvoir restent donc superficiels dans la mesure où la mise en place et le développement d'initiatives de prise en charge autochtone demeurent tributaires du financement des gouvernements et continuent d'être sous l'emprise des législations fédérales et provinciales. Des attitudes paternalistes, si flagrantes dans les premières années d'invasion, continuent à filtrer les structures de la société y compris dans la disposition des services sociaux. Par conséquent, les intervenants sociaux qui représentent les institutions gouvernementales furent, et sont encore aujourd'hui, en position de contrôle par rapport aux Autochtones. Comme résultante des événements de l'histoire, les Autochtones étaient, et sont encore aujourd'hui, plutôt ceux qui reçoivent les services et non ceux qui les élaborent (Green et Baldry, 2008). L'histoire nous démontre donc que la prise en charge gouvernementale des services sociaux, les idéologies assimilatrices et les préjugés dans lesquels ils se sont développés demeurent bien présents. Nous nous attarderons maintenant à montrer les fondements épistémologiques qui ont favorisé une telle situation.

### 2.3.1.1 La suprématie des savoirs occidentaux

Le travail social est un produit culturel en soi; un produit de la modernité qui a émergé en Europe et en Amérique du Nord (Gray, 2008; Young, 2004). Le travail social occidental n'a pas une identité monolithique qui fasse unanimité. Il y a une variété de théories, d'approches, de perspectives, d'idéologies, mais toutes fondées dans la même tradition épistémologique issue de la pensée rationnelle et scientifique (Yellow Bird et Gray, 2008). De plus, le travail social occidental promeut des valeurs, des principes et des standards en éducation qui sont présentés comme universels. Or, le travail social ne peut être aculturel et ahistorique. Il prend toujours place dans un contexte sociohistorique et culturel défini. C'est pourquoi certains auteurs (Haug, 2005; Nagpaul, 1972) soutiennent qu'en exportant les modèles occidentaux de travail social dans d'autres contextes culturels sans égard au contexte sociohistorique et culturel, la profession fut impliquée

dans une colonisation culturelle et intellectuelle. Les auteurs s'accordent pour dire que le travail social fut développé et est encore dérivé des théories, des idéologies et des valeurs occidentales (Briskman, 2007; Green et Baldry, 2008; Lynn, 2001; Watson, 1988; Yellow Bird et Gray 2008). En travail social, le modèle de l'Américain blanc, hétérosexuel, issu de la classe moyenne fut imposé comme norme aux clients (Weaver, 1999; William, 2003). Par exemple,

« le système de protection de la jeunesse est considéré comme universel, applicable à tous, et doit l'emporter sur les intérêts des parents et des communautés. Les peuples autochtones sont perçus comme gravement dysfonctionnels, nécessitant des services importants et incapables de trouver en eux-mêmes les solutions; donc comme bénéficiaires plutôt que comme acteurs autonomes. Il s'ensuit donc que les solutions fondées sur une plus grande autonomie des Autochtones (comme le projet Minokin) sont reçues avec une dose de scepticisme; on préfère prôner une évanescence flexibilité dans l'application de la loi et une meilleure formation des intervenants non autochtones. » (Guay, 2010: 21).

Les savoirs et pratiques autochtones ne furent pas ou peu considérés dans le développement et l'enseignement de la profession. Ce manque de compréhension et de reconnaissance à l'égard des cultures autochtones a justifié l'imposition de programmes sociaux non-Autochtones et l'enseignement du travail social continue de se faire de façon eurocentrique, de manière à perpétuer l'oppression des Premières Nations. Pourtant, plusieurs auteurs dont Duran et Duran (2002), en référence au domaine de la santé mentale chez les Autochtones, mettent de l'avant la non-pertinence des modèles d'intervention occidentaux, tels qu'ils furent développés, car ils perpétuent l'hégémonie occidentale. Afin de cesser la reproduction des modèles coloniaux, il est devenu inévitable de réexaminer les méthodes d'intervention occidentales, les idéologies qui les sous-tendent et la formation professionnelle du personnel non-autochtone (Tremblay, 1995). Par ailleurs, les Autochtones commencent à enrichir et à ajouter de plus en plus de nouveaux discours dans le travail social qui vont au-delà des approches conventionnelles, radicales et post-modernes. Cependant, Gray et Coates (2008) soulignent la réticence de la profession à accepter les savoirs et les modèles de relations d'aide autochtones.

#### 2.3.1.2 « The "rizing" of the "izings" »

*« This technology transfer is the consequence of colonizing, Westernizing, globalizing and Americanizing forces. For cultural minorities, non-Western cultures and Indigenous Peoples, all these "izings" reflect the "rizing" of Western models and the sinking of local, diverse cultural wisdoms, knowledges and moralities. » (Gray, 2008: 1).*

En plus de la primauté accordée aux savoirs occidentaux, les efforts pour faire du travail social une profession, et pour qu'elle soit normalisée internationalement, ont également contribué à l'exclusion de plusieurs savoirs et pratiques locales. Le contexte de modernité dans lequel le travail social a émergé et s'est développé a instauré l'idée que la profession a une série unique de pratiques qui soit identifiable (Healy dans Gray, 2008) et transférable. Par exemple, la Fédération Internationale des Travailleurs Sociaux (FITS) et l'Association Internationale des Écoles de Travail Social (AIETS) ont tenté de trouver une vision universelle de la profession qui serait, somme toute, applicable et transférable dans tous les pays, dans toutes les cultures. Par conséquent, les efforts pour établir une identité professionnelle et internationale a encouragé le discrédit des savoirs et pratiques locales, et, par défaut, autochtones. Il s'agit des effets homogénéisant de la globalisation qui nie « toute spécificité du local au profit d'un quelconque mieux-être général qui se perd dans une notion de « monde » ou « d'ailleurs » irréaliste et, somme toute, déshumanisée. » (Roy, 2002: 9). Cette mondialisation des savoirs et des cultures occidentales continue donc de réaffirmer la suprématie de l'Occident (Gray, 2008) et pose ainsi la question de sa légitimité. En effet, « *how a universal social work might simultaneously be culturally relevant?* » (Gray, 2008: 25).

Les exemples qui démontrent en quoi le travail social est parfois inadéquat pour répondre aux besoins divers, locaux et autochtones ne manquent pas (Nimmagadda et Cowger, 1999). Ces insuccès forcent donc la profession à se questionner sur ce qui peut véritablement avoir une portée universelle. Ce qui permet alors de soutenir l'idée que le travail social occidental n'est qu'autochtone que pour les sociétés occidentales et sa pertinence, dans les autres cultures et contextes, doit être sérieusement questionnée, et si transféré, cela doit se faire avec beaucoup de vigilance.

En réponse à ces critiques et aux remises en question des fondements épistémologiques et universalistes du travail social, des tentatives de dépasser ces visions et de développer des services sociaux qui soient dorénavant pertinents et adaptés aux Autochtones ont émergé depuis les années 1990 (Guay, 2010). Nous nous attarderons maintenant à présenter

l'évolution des principaux courants théoriques et des approches qui furent développés afin de mieux faire face à la diversité.

### 2.3.2 Rompre avec l'histoire coloniale?

C'est donc dans la prise de conscience de ses origines ethnocentriques et du fait que ce produit occidental est parfois difficilement transférable à d'autres cultures et contextes que se sont développées de nouvelles visions du travail social. L'émergence de nouvelles approches en travail social vient donc répondre à ce besoin de développer des services efficients, acceptables et culturellement appropriés dans des contextes de diversité.

« Au Canada, tout comme au Québec, les ouvrages en travail social qui portent sur la diversité témoignent des efforts de la profession pour accueillir la pluralité, non seulement au sein de notre société, mais aussi à l'étranger. [...] Nous pensons tout particulièrement à ce qui s'est écrit sur les pratiques du travail social dites « culturellement sensibles » ou « culturellement adaptées » – l'intervention interculturelle, transculturelle, antiraciste ou antioppressive – et sur le travail social international, notamment sur les pratiques d'autochtonisation (un concept qui ne renvoie pas seulement aux Autochtones d'Amérique, mais à toute population locale des pays du Sud) et de reconceptualisation. » (Guay, 2010: 14).

La section qui suit illustrera les principaux courants de pensée dans le domaine de l'intervention sociale interculturelle tout en tentant de mettre l'accent sur ceux qui furent appréhendés dans des contextes autochtones. Néanmoins, puisque cette littérature est importante et en constante évolution, cette recension des écrits n'a pas la prétention d'en faire un compte rendu exhaustif.

#### 2.3.2.1 Les approches en interculturel

Guay (2010: 14) souligne que la littérature anglophone sur les pratiques « culturellement sensibles » inclut d'emblée les Autochtones, tandis qu'au Québec, « la littérature qui porte sur l'intervention interculturelle s'est presque exclusivement développée dans le contexte de l'immigration. ». Elle reste donc assez silencieuse en ce qui a trait à l'intervention auprès des Autochtones. De manière générale, la littérature sur l'intervention interculturelle met donc en relief la nécessité pour les intervenants sociaux de reconnaître leurs propres valeurs, croyances, idéologies, car celles-ci peuvent interférer dans leur pratique. Ils se doivent d'être attentifs aux différents biais qui peuvent interférer dans leurs interventions et reconnaître les limites qu'impose le travail social

occidental (Gray, 2008). En effet, comme le souligne Briskman (2007), les services sociaux ne sont pertinents que lorsqu'ils sont fondés dans les valeurs, les besoins et les expériences de ceux pour lesquels ils sont développés.

Ainsi, plusieurs approches en interculturel font ressortir la notion de culture dans l'élaboration des pratiques et des modèles d'intervention. Le concept de culture devient alors central dans le développement et la mise en application des services sociaux puisque le fait de se familiariser avec la culture de l'autre permet de développer ses compétences culturelles. En effet, les compétences de base en intervention sociale (ouverture d'esprit, empathie, connaissance générale de l'individu) ne suffisent guère dans un contexte d'interculturalité. C'est alors que les auteurs insistent sur la nécessité d'acquérir un bagage de connaissances et de compétences culturelles spécifiques (Guay, 2010). Les compétences culturelles se définissent alors comme « *the ability to integrate cultural knowledge and sensibility with skills for a more effective and culturally appropriate helping process.* » (Weaver, 1999: 217).

Ce désir de développer ces compétences culturelles témoigne entre autres de cette prise de conscience des origines ethnocentriques de la profession qui ont privilégié les valeurs et les modèles occidentaux. Dans le même ordre d'idées, plusieurs auteurs « recommandent aussi de tenir compte des données structurelles, notamment du rôle des réalités sociales, économiques et politiques qui affectent les groupes minoritaires. » (Guay, 2010). En effet, un autre pan de la littérature met de l'avant que les intervenants sociaux doivent également connaître et comprendre l'histoire et les réalités contemporaines du groupe avec lequel ils travaillent (Briskman, 2007; Gilbert, 2001; Weaver, 1999). Shepard, O'Neill et Guénette (2006: 235) parlent alors de l'importance de développer une « *cultural empathy or the learned ability to understand with accuracy the lived self-experience of a client from another culture.* ». De surcroît, les résultats de la recherche de Weaver (1999) réalisée auprès de 62 travailleurs sociaux et d'étudiants en travail social autochtones soulignent la nécessité de comprendre les réalités culturelles, sociohistoriques et contemporaines des Autochtones. Plus concrètement, cela signifie de développer une



« connaissance non seulement de l'histoire (les traités, les droits ancestraux, la *Loi sur les Indiens*, les aspects sociaux, politiques, économiques et juridiques qui ont marqué les Autochtones, les pensionnats, les placements, etc.) et des réalités contemporaines, mais aussi des différents aspects de la culture (modes de communication, vision du monde, systèmes de croyances et valeurs spécifiques des peuples autochtones telles que l'importance de la famille élargie, le respect des aînés, la place de la spiritualité, l'importance des traditions, etc. » (Guay, 2010: 27).

Toutefois, Young (2004) dénote que les travailleurs sociaux sont souvent dissociés du contexte sociohistorique plus large des personnes avec lesquelles ils travaillent. L'auteur insiste alors sur le fait que les intervenants sociaux non-Autochtones qui désirent travailler auprès des Autochtones se doivent de comprendre le contexte sociohistorique et culturel de ces derniers afin de transformer les relations de pouvoir.

« Ici, la nuance est importante, puisque, dans la littérature sur l'interculturel, on ne s'attend pas à ce que les intervenants développent une connaissance spécifique des réalités historiques et culturelles des différents groupes ethniques auprès desquels ils interviennent. Devant l'ampleur de la tâche, on suggère plutôt d'insister sur l'histoire personnelle de l'individu auprès de qui on intervient et la manière dont cet individu exprime les éléments de sa propre culture. Dans le contexte postcolonial de l'Amérique du Nord, les Autochtones d'ici proposent d'élargir ce niveau de connaissance. » (Guay, 2010: 27).

Pour ce faire, les intervenants sociaux doivent être prêts à apprendre des communautés autochtones avec lesquelles ils interviennent (Baskin, 2003). Cela implique pour eux d'accepter sa position d'apprenti avec humilité et respect.

« *It is important to 'stand under' more than to understand. This is a stance which involves giving up the power of dominance, together with a preparedness to relinquish one's own cultural ways of making meaning, and to learn and value new ones.* » (Briskman, 2007: 18).

L'intervenant social doit démontrer une ouverture et un respect des autres manières d'être, de faire, de construire le savoir et d'interpréter sa situation et ses besoins. Ainsi, Gilbert (2001) affirme que pour atteindre un niveau de compréhension des réalités autochtones, il ne faut pas les étudier, mais vivre avec eux. Hart (2008), un intellectuel et travailleur social autochtone, affirme aussi que les académiciens doivent arrêter d'étudier les cultures autochtones de l'extérieur.

« *Learning about cultural meanings and ways and race privileges from 'within' often involves personally confronting experiences. It means moving away from familiar places of belonging, position and culture to provide an opportunity for viewing oneself with outsider views.* » (Briskman, 2007: 21).

Il faut donc un sens de dévotion, d'engagement, de flexibilité intellectuelle afin de ne pas se limiter à la lecture ou à l'étude de ces cultures et de leurs pratiques, mais plutôt leur accorder confiance et valeur en les intégrant dans la pratique et la vie quotidienne.

Du côté de la littérature anglophone qui tient compte des contextes autochtones, les auteurs discutent de la nécessité d'ouvrir le dialogue (Gilbert, 2001) afin d'être en mesure d'adapter les services aux communautés autochtones, et d'avoir une approche dialogique critique (Gray, 2008) pour arriver à une véritable compréhension des leurs théories et pratiques. Watson (1988) parle alors de l'importance de développer un langage commun. En effet, le travail social occidental et les communautés autochtones ne parlent pas le même langage. Selon Yellow Bird (2008), ce n'est pas surprenant dans la mesure où les colonisateurs et les colonisés ont développé et possèdent un vocabulaire basé sur le statut, les privilèges, le respect et le pouvoir qu'ils détiennent ou non dans la société. Ainsi, un terme comme vulnérabilité, justice sociale, ou auto-détermination, n'a pas la même signification si l'on provient du groupe qui représente les colonisateurs ou du groupe qui a lutté contre les colonisateurs. L'ouverture de ce dialogue permettrait alors que lorsqu'un Autochtone parle de justice, ce terme ait la même signification pour tous les acteurs impliqués. Toutefois, les auteurs relèvent la complexité d'unifier deux traditions différentes. En effet, Yellow Bird et Gray (2008) soulignent les contradictions fondamentales qui rendent difficiles l'arrimage des diverses conceptualisations puisqu'elles varient selon le point de vue. Si la personne supporte et représente les colonisateurs ou si elle lutte contre eux, l'opinion ne sera pas la même. À défaut de trouver des définitions qui fassent l'unanimité, les auteurs s'entendent pour dire qu'il faut du moins comprendre le sens qu'attribuent les Amérindiens à ces concepts, même si ce n'est pas suffisant.

En effet, Smith (1999) évoque le fait que les intervenants sociaux doivent également amorcer un processus de décolonisation qui engendrerait « *birth and use of new ideas, thinking, technologies and lifestyles that contribute to the advancement and empowerment of Indigenous Peoples.* » (Yellow Bird, 2008: 284). Les intervenants sociaux doivent faire preuve d'humilité, de respect, de non-jugement, de patience, de

tolérance, d'ouverture d'esprit, et une curiosité à apprendre (Girard, 2008; Weaver, 1999; William, 2003; Young, 2004). Cela demande également que les travailleurs sociaux reconnaissent les privilèges associés à leur « race » et s'engagent dans des actions antioppressives. Selon Gray, Bird et Coates (2008: 57), les intervenants sociaux doivent également démontrer qu'ils supportent les causes « *for land security, appropriate education and health and welfare services, self-representation, self-development, self-government, and self-determination.* » et qu'ils placent les intérêts des Premières Nations au centre de leurs interventions. Ainsi, la littérature en travail social qui porte spécifiquement sur l'intervention auprès des Autochtones se positionne d'emblée dans une approche radicale, ce qui n'est pas nécessairement le cas pour la littérature sur l'intervention interculturelle (Guay, 2010), qui est alors sujette à certaines critiques.

#### 2.3.2.1.1 Les critiques des approches interculturelles

Nous venons de présenter les principales idéologies qui sous-tendent les approches et les modèles préconisés dans le développement de l'intervention sociale en milieu interculturel. Nous verrons maintenant les principales critiques qu'on lui porte lorsqu'elle est appliquée dans des contextes autochtones.

##### 2.3.2.1.1.1 « *From the west to the rest* »

« En somme, malgré un discours universaliste, ce corpus théorique n'est arrivé à incorporer ni le savoir, ni les pratiques d'entraide et d'intervention autochtones des Premières Nations (Coates, Gray et Hetherington, 2006; Hart, 2001; 2002; Morrissette, McKenzie et Morrissette, 1993). De sorte que, même si la plupart des auteurs ne rejettent pas systématiquement l'ensemble de ces approches, et considèrent même qu'elles peuvent être complémentaires ou même adéquates dans certaines situations (McCabe, 2007), il n'en demeure pas moins que, pour la majorité d'entre eux, le temps est venu de penser des pratiques d'intervention qui soient culturellement compatibles, c'est-à-dire mieux ancrées dans le contexte culturel des Autochtones. » (Guay, 2010: 30).

En effet, plusieurs déplorent le fait que ces approches ont tendance à occulter l'histoire coloniale et ses répercussions. De plus, peu de travailleurs sociaux occidentaux reconnaissent, dans leur enseignement ou dans leur pratique, qu'il existait des formes autochtones de travail social avant et après la colonisation (Yellow Bird, 2008) et que les méthodes d'entraide autochtones sont une source de connaissance pour le travail social occidental (Lynn, 2001). Ainsi, les pratiques et savoirs autochtones restent ceux de

l'autre; L'autre « *as a non-person in a state of non-being* » (Lynn, 2001: 906) et cette perception justifie que les approches en intervention sociale soient construites à partir des savoirs, des schèmes de pensée et des pratiques de la culture dominante (Guay, 2010).

*« As long as the language implies that the discourse is cross-cultural, we are perpetuating the notion that other cultures do not have their own valid and legitimate epistemological forms. 'Cross-cultural' implies that there is a relative platform from which all observation are to be made, and the platform that remains in place in our neo-colonial discipline is that of Western subjectivity. When the Western subjectivity is imposed on colonized peoples, not only will the phenomenon under scrutiny evade the lens of positivism, but further hegemony will also be imposed on the community. »* (Duran et Duran, 2002: 87).

Dans cet ordre d'idées, Gray et Coates (2008) et Hart (2007) considèrent que les approches interculturelles perpétuent une certaine forme de colonisation. Ainsi, en mettant l'accent sur ces critères occidentaux et universels, ces approches contribuent alors à mettre à l'écart les savoirs locaux.

Il devient alors difficile de répondre aux besoins des communautés locales. Par ailleurs, lorsque des populations se montrent réticentes à l'adhésion des services qui leur sont offerts, il n'est pas possible de se contenter d'argumenter dans le seul sens de « l'ignorance des acteurs ». Il s'agit plutôt de « manifestations concrètes de la confrontation d'intérêts divergents qui vont bien au-delà de la non-compréhension et de la non-adhésion [aux interventions] » (Roy, 2002: 19). En effet, la faute est souvent attribuée au client, mais le système est peu remis en question. Pourtant les insuccès des approches en interculturel lorsqu'elles sont appliquées dans des contextes autochtones s'expliquent justement par cette imposition des paradigmes occidentaux qui engendre une dévaluation des cultures autochtones (Briskman, 2007). Gray (2008) insiste alors sur la nécessité pour le travail social occidental de s'ouvrir aux savoirs et pratiques diverses plutôt que d'appliquer ses modèles occidentaux « *to the rest* ».

Puis, lorsque ces approches en interculturel reconnaissent jusqu'à un certain point la diversité, ce n'est pas sans produire des effets pervers (Guay, 2010). En effet, même si, par exemple, les approches antioppressives tentent de mettre en lumière la manière dont la culture dominante marginalise, opprime et exclut, elles engendrent une culture de l'oppression. C'est-à-dire que les cultures minoritaires se retrouvent prises avec un statut de victime qui devient difficile d'outrepasser (Gray, 2008).

#### 2.3.2.1.1.2 La notion de culture

Même s'il s'agit d'un concept central, les approches en intervention interculturelle n'ont pas exploré en profondeur la signification de la culture. Les intervenants sociaux sont encouragés à prendre en considération les spécificités de la culture dans laquelle ils interviennent. La littérature en discute comme s'il y avait un ensemble de savoirs culturels, de valeurs, que l'intervenant social devait apprendre pour ensuite être en mesure d'intervenir d'une manière culturellement appropriée. Or, le problème est que ces approches présentent la culture comme quelque chose de pur, de fixe, saisissable, et homogène, et comme un ensemble de savoirs, de « *fixed differences* », qu'il s'agit d'apprendre pour devenir un intervenant compétent (Gray, 2008).

Pourtant, « il n'y a pas [...] une « culture autochtone » par laquelle tous les membres d'une même société peuvent être saisis, débusqués, compris. La culture autochtone est plurielle, vivante et moderne. [...] Elle ne peut être enfermée dans un cadre purement autochtone qui serait exagérément homogène. » (Roy, 2002: 21). Il y a donc un danger d'assigner des identités culturelles essentialistes qui soient dissociées de la réalité. Chez les Autochtones, il y aurait une tendance à confondre les cultures autochtones avec les images du « noble sauvage », cet être spirituel qui vit en harmonie avec la nature (Briskman, 2007), mais qui ne s'actualise pas dans une vie quotidienne (Duran et Duran, 2002) ou bien l'idée que les Autochtones ont/sont des problèmes sociaux. Ces images sont mises de l'avant dans la société dominante, elles influencent le développement des services sociaux, mais pourtant, elles ne rendent pas compte de la contemporanéité et de la complexité des cultures amérindiennes et inuites.

#### 2.3.2.1.1.3 L'approche individuelle

De plus, ces pratiques, étant construites dans la perspective occidentale, mettent l'accent sur le travail individuel, les causes internes et le déterminisme rationnel et entrent ainsi en contradiction avec les pratiques et croyances traditionnelles autochtones (Guay, 2010) tout en évacuant les dimensions sociohistoriques, culturelles et traditionnelles de la maladie et du bien-être. Ainsi « *through their misguided altruism, Amer-European scholars and practitioners [...] fail to realize how incompletely their methods capture the*

*truth of Native American tribal lives and pathology.* » (Hart dans Guay, 2010: 29). En effet, les critiques déplorent que ces approches insistent uniquement sur la dimension individuelle du changement, tandis que les modèles autochtones préconisent des approches holistiques qui prennent en compte l'ensemble des dimensions d'un individu (intellectuelle, physique, émotionnelle et spirituelle), de sa communauté et de sa nation dans un processus qui vise à restaurer l'harmonie entre ces différentes composantes (Guay, 2010). Les approches en interculturel n'ont donc pas été légitimées dans des cultures où la famille et la communauté sont des instances fondamentales, tel est le cas dans beaucoup de communautés amérindiennes et inuites (Gray, 2008). De surcroît, « l'absence de ce caractère holiste signifie habituellement l'évacuation de la spiritualité de la plupart des approches conventionnelles du travail social », ce qui est également une des raisons pour laquelle on remet en question la pertinence des approches conventionnelles du travail social.

#### 2.3.2.1.1.4 La posture de l'intervenant

Une autre dimension pour laquelle ces approches sont critiquées, est parce qu'elles ne questionnent pas le fait que les intervenants sociaux représentent à la fois le symbole d'aidant et le symbole de ceux qui ont contribué aux problèmes et à l'assimilation des Premières Nations et des Inuits (Gauvin et Champoux-Bouchard, 2004; Girard, 2008; Tremblay, 1995). « Quand je me souviens. Il y avait un médecin! Mais en même temps qu'il était médecin, il était représentant du gouvernement. » (Femme de 83 ans dans Roy, 2002: 200). Malgré les efforts des praticiens de la santé et des services sociaux visant à établir une relation respectueuse et égalitaire avec les Autochtones, celle-ci est d'emblée marquée par des rapports socio-historiques. En effet, bien que la relation se construise au présent, elle est profondément teintée par l'histoire et réinterprétée à partir des mémoires des individus et des communautés.

De plus, tel qu'illustré ci-dessus, 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 autochtones à la culture dominante constituait un des objectifs principaux de la profession (Sande et Renault, 1998: 165). Une étude réalisée

dans une communauté montagnaise démontre le manque de confiance qu'ont les Innus envers les professionnels du social tandis que les services de la santé reçoivent la confiance de la majorité des répondants (Tremblay, 1995). La recherche note par ailleurs qu'il y a une grande méconnaissance envers le rôle des travailleurs sociaux. De plus, selon l'étude de Gauvin et Champoux-Bouchard (2004), les Autochtones de Val-d'Or sont réticents à fréquenter les services offerts par les institutions gouvernementales, mais ils n'hésitent pas à rencontrer un intervenant aux centres d'amitié autochtone. Cela s'explique par le sentiment de compréhension culturelle qu'ils ressentent dans cet espace d'appartenance. De surcroît, dans leur étude au sujet de l'expérience qu'ont vécue des Autochtones en milieu urbain lors de l'utilisation des services sociaux, Baldry, Green et Thorpe (2006) mettent en exergue ce manque de compréhension de la part des travailleurs au sujet de la culture, de l'histoire, de la situation socio-économique des Autochtones. De plus, les intervenants sociaux sont également perçus négativement par une partie de la population à cause de leur engagement presque exclusif dans les dossiers de la protection de la jeunesse. En effet, « *when social workers participated in the mass forced removal of Indigenous children from their communities, Indigenous Peoples knew quite well the culturally destructive side of the profession.* » (Gray, 2008: 1).

Par ailleurs, le fait qu'il y ait encore peu d'intervenants sociaux autochtones n'encourage pas la transformation fondamentale des relations et des modèles d'intervention. Devant cette histoire, somme toute assez récente, on comprend en quoi les intervenants sociaux sont perçus comme des agents de contrôle et de régulation et qu'il persiste une réticence à l'égard de la profession (Guay, 2010). Ces critiques ont amené certains intervenants à développer d'autres types d'approches qui tentent davantage de répondre aux besoins des Autochtones.

#### 2.3.2.2 L'autochtonisation de l'intervention sociale

Un autre courant de pensée théorique aborde la question du travail social en situation d'interculturalité sous l'angle de l'autochtonisation (traduction française du concept d'« *indigenization* ») qui évoque une volonté de rendre plus locale la nature des interventions sociales. Historiquement, contrairement à la littérature en interculturel qui

discute plutôt de l'adaptation du travail social occidental dans des communautés culturelles qui vivent en Occident, celle sur l'autochtonisation est davantage reliée à la pratique du travail social faite dans les pays du Sud (Gray et Coates, 2008). Il s'agit donc d'un courant théorique qui remet en question l'universalité et l'hégémonie culturelle des savoirs occidentaux en plus de reconnaître les difficultés du travail social occidental à être efficace dans d'autres contextes culturels.

Néanmoins, le concept d'autochtonisation n'a pas de définition unique. En effet, celui-ci varie en fonction du contexte et l'auteur qui l'utilise. De plus, Midgley (1981) affirme que cette notion est beaucoup utilisée dans le domaine du travail social, mais qu'il n'y a pas eu d'effort pour clarifier sa définition. Il y a plus de 40 ans, Shawky (1972) définissait le terme « *indigenization* », utilisé par les Nations Unies pour parler de la modernisation des pays du Sud, comme « *adapting imported ideas to fit local needs.* » (Gray et Coates, 2008: 15). Walton et Abo El Nasr (1988) parlent ensuite de l'autochtonisation en terme de processus. D'abord, il y a une transmission qui implique l'importation du travail social occidental dans les pays du Sud. Puis, suite aux difficultés rencontrées lors de cette transmission, les travailleurs sociaux se retrouvent face au constat selon lequel l'importation de leurs pratiques ne fonctionne pas toujours. Enfin, en réponse à cette prise de conscience, il s'agit d'adapter les théories et les pratiques aux valeurs, problématiques et besoins locaux. Depuis 1990, la littérature sur l'« *indigenization* » provient de divers auteurs qui écrivent à propos de différents contextes culturels, de différents pays. Ils reprennent grosso modo les concepts développés par Walton et Abo El Nasr (1988). Ainsi, autochtoniser fait souvent référence au processus par lequel les modèles et approches du travail social occidental sont importés dans des contextes non occidentaux de manière à s'ajuster aux situations et besoins locaux. *Indigenizing* est alors pensé comme un processus d'adaptation d'un produit culturel à un autre par lequel les cadres de références occidentaux du travail social, ses pratiques et méthodes sont transplantées dans un autre environnement en y opérant quelques modifications. Autrement dit, que les théories, les valeurs et les idéologies qui sous-tendent la pratique doivent être influencées par le contexte local (Osei-Hwedie, 1993).



Tout comme la littérature au sujet des approches en interculturel, la littérature sur l'autochtonisation qui porte spécifiquement sur les Autochtones reste marginale. En effet, peu d'auteurs se sont attardés à définir le concept en relation avec les contextes autochtones. L'un d'eux évoque qu'il s'agit d'une « *practice that combines culturally relevant social work education and training, theoretical and practice knowledge derived from Aboriginal epistemology (ways of knowing) that draws liberally on western social work theory and practice methods, within a decolonising context.* » (Sinclair dans Green et Baldry, 2008: 392). Ces auteurs insistent également sur la nécessité de procéder à une appropriation et à une réinterprétation des concepts utilisés en travail social, de manière à incorporer les théories et les cadres de référence culturels autochtones. Dans le courant postcolonial, ce concept est appréhendé comme un processus de décentration des discours coloniaux et des structures de pouvoir. Ainsi, l'autochtonisation ne commence pas où le colonialisme s'arrête; il s'agit de processus qui s'actualisent dans une même période.

Malgré les définitions plurielles qui tentent de clarifier le concept d'autochtonisation, les discours se rejoignent fondamentalement dans le désir de développer des services sociaux qui soient culturellement adaptés au contexte local. Ils soulignent donc l'importance de s'inspirer des valeurs, des pratiques et des savoirs locaux pour que les interventions soient alors pertinentes. C'est aussi pour ces raisons que cette approche est également remise en question par certains auteurs (Coates, Gray et Hetherington, 2008).

#### 2.3.2.2.1 Les critiques de l'autochtonisation

Malgré l'approche théorique distincte de celle de l'interculturalisme ou de l'antiracisme, l'autochtonisation des approches en travail social fait également face à des critiques qui ont comme prémices l'idée que « ces efforts représentent davantage une volonté d'adapter la pratique à ces visions du monde, croyances et formes de savoir, plutôt qu'une volonté réelle d'échange et d'intégration. » (Coates, Gray et Hetherington dans Guay, 2010: 28). De surcroît, cette adaptation des pratiques n'est pas sans soulever quelques inquiétudes et critiques quant à l'appropriation des savoirs autochtones.

#### 2.3.2.2.1.1 L'incorporation des savoirs autochtones

« Consciente des difficultés qui ont marqué les relations entre les Autochtones et la profession, l'Association canadienne de travail social (ACTS) a pris position en faveur de la reconnaissance du savoir et des modes d'entraide autochtones. Dans son mémoire présenté à la Commission royale, l'ACTS propose une réforme en profondeur, initiée de l'intérieur et guidée par les aînés et les guérisseurs traditionnels, de manière à inclure les principales dimensions de la culture et des traditions autochtones, telles : une vision du monde différente, la sagesse des aînés, la perspective des guérisseurs traditionnels, l'importance de l'environnement et des valeurs familiales. » (Guay, 2010: 21).

Par contre, l'intégration des savoirs et pratiques autochtones dans les approches occidentales du travail social laisse quelques auteurs perplexes. En effet, il y a eu plusieurs exemples d'appropriation et de dénaturation des savoirs et pratiques traditionnelles autochtones, notamment dans le monde des arts, et cela dresse une mise en garde pour le domaine du travail social (Duran et Duran, 2002; Gray, 2008). C'est alors que certains Autochtones sont réticents à l'idée de partager leurs savoirs et de les voir incorporer dans les savoirs occidentaux. À titre d'exemple, une femme Attikamek dit: « [...] je ne veux pas que ma culture soit écrite par un Blanc, je ne veux pas qu'un Blanc s'approprie ce que moi-même je tente de m'approprier, ce qui devait me revenir au niveau culturel. » (Jérôme, 2008: 182). Comme le souligne Guay (2010) à moins que l'intervenant n'ait grandi au sein d'une communauté autochtone, il lui est à peu près impossible d'appréhender les différents systèmes de pensée autochtones, en particulier leur dimension spirituelle. Seuls les non-Autochtones qui choisissent de s'engager dans un processus d'apprentissage à long terme et qui sont guidés par un aîné ou un professeur traditionnel peuvent « espérer développer les habiletés nécessaires pour s'approprier les systèmes de pensée » et les savoirs autochtones (Guay, 2010).

De plus, il y a toute une littérature qui traite du lien entre l'appropriation du savoir et les effets de pouvoir (Foucault, 1976; Piron, 1994), et selon laquelle « *whatever group controls the way things are seen in some ways also have the power to control the way things are.* » (Briskman, 2007: 35). Ainsi, en décrivant une population, ses problèmes, ses besoins, « ces discours vrais » produisent des interprétations du réel et leur donnent un sens légitime qui procure à ceux qui ont les moyens d'agir une emprise imprenable sur ces objets tout en renforçant leur pouvoir de les transformer et d'exclure certaines autres interprétations (Piron et Couillard, 1996). Autrement dit, le savoir n'est jamais neutre ou

innocent, mais c'est un outil de pouvoir et de contrôle (Moreton-Robinson, 2004). C'est pourquoi l'incorporation des savoirs autochtones dans les approches en travail social est parfois perçue comme l'expression d'une nouvelle forme de contrôle.

Cependant, cette perspective n'est pas partagée par tous. Au contraire, Watson (1988), une maori, voit plutôt dans l'incorporation des savoirs autochtones une forme de partage qui peut contribuer aux mieux-être de tous. « *Indigenous knowledge isn't just for Aboriginal people. [...] It is knowledge to be shared in a way which will empower people to take the responsibilities for one another, and for the land; and to bring about harmony between each of us.* » (Watson dans Briskman, 2007: 95). Gray et Coates (2008) mettent en lumière le fait que les savoirs et pratiques autochtones peuvent également être pertinents pour les non-Autochtones, mais, dans les faits, ils restent principalement des savoirs et des pratiques locaux utilisés dans des contextes exclusivement autochtones plutôt que d'avoir une portée plus large. Puis, pour d'autres le bien-être de leur communauté doit passer par le développement de leurs propres formes de travail social.

### 2.3.2.3 Le travail social autochtone

Depuis les deux dernières décennies, on remarque qu'au sein de la profession du travail social il y a un engouement pour les questions autochtones. Cela a engendré l'émergence d'une littérature qui s'intéresse entre autres à la reconnaissance des modèles de relations d'aide autochtones. Certains auteurs allochtones (tel que présenté précédemment) évoquent la nécessité de repenser les fondements épistémologiques du travail social en milieu autochtone, de reconnaître et d'intégrer les modèles de relation d'aide autochtone au sein des pratiques d'intervention sociale occidentales et des programmes de formation, tandis que certains intellectuels autochtones tentent de développer une base théorique qui soit plus compatible avec leurs traditions et leurs savoirs (Hart 2001, Guay 2010, Smith, 1999). Il ne sera pas question ici de présenter les différentes approches du travail social, mais plutôt de le situer dans son contexte d'émergence et de présenter quelques principes.

Avant même de le faire, il faut garder en tête que même s'il

« est possible d'observer des similitudes en ce qui concerne les modes de vie au sein des différents peuples autochtones [...] les savoirs et les enseignements autochtones diffèrent considérablement d'une communauté à l'autre (Hart, 2001; 2002). Il n'existe donc pas une seule approche ou perspective théorique autochtone du travail social. Au contraire, chacune d'elles s'enracine dans la vision du monde propre à sa communauté et s'inspire généralement des enseignements des aînés qui, comme l'explique Waldram (1997), peuvent présenter des variations au sein d'une même communauté, dans la manière notamment d'expliquer et d'interpréter la nature des symboles. » (Guay, 2010: 39-40).

C'est donc sans vouloir généraliser à outrance que nous utiliserons le terme du travail social autochtone.

« Morrisette et ses collègues (1993) résumant assez bien les principes fondamentaux qui structurent actuellement la plupart des approches du travail social autochtone décrites dans la littérature : la reconnaissance d'une vision du monde distincte, la prise de conscience des effets négatifs du colonialisme, l'inclusion du savoir autochtone et de pratiques d'entraide et de guérison qui lui sont associées qui respectent le droit des individus de choisir le type d'intervention correspondant à leur degré d'adhésion à la tradition et, finalement, une pratique centrée sur l'« empowerment ». Bref, une pratique qui doit incorporer les dimensions politique, sociale, culturelle et spirituelle et réintroduire le savoir autochtone. » (Guay, 2010: 23).

Sans nier le fait qu'il a toujours existé des méthodes d'entraide autochtone, la notion de travail social autochtone et les approches qui en découlent est apparue, en particulier en Australie, au Canada, et aux États-Unis, pour répondre aux besoins des Autochtones afin de surmonter les conséquences et les injustices résultant des tentatives d'assimilation, d'isolement et de déplacement culturel. En effet, si certains autochtones (dont Hart, 2001) ont conceptualisé leurs savoirs et leurs approches afin qu'ils soient reconnus, intégrés ou complémentaires aux approches conventionnelles du travail social dans la mesure où ils souhaitent développer des approches qui soient culturellement appropriées, ils sont également animés par la volonté d'affirmer leur autonomie, leur pouvoir, tout en remettant en question celui de la société dominante (Guay, 2010). Il ne s'agit donc pas seulement d'un effort pour développer des interventions locales efficaces et appropriées, mais il s'agit également d'une action politique qui incorpore l'histoire et le contexte socio-culturel afin de réparer les injustices et blessures coloniales (Gray, Bird et Coates, 2008). Le travail social autochtone est alors appréhendé comme une forme de résistance, un moyen de transformer les relations et un moyen de réclamer l'auto-détermination sur leur vie en s'opposant à un système qui tente depuis longtemps de les contrôler (Briskman, 2007; Gray et Coates, 2008). Poirier (2000) insiste sur le fait que s'interroger sur les questions autochtones c'est également se questionner sur l'hégémonie

occidentale. Ainsi, le développement d'un travail social autochtone s'inscrit dans un mouvement de réappropriation et de renaissance politique et culturelle (Guay, 2010).

Par conséquent, une des critiques qui peut être adressée à cette approche du travail social autochtone est qu'elle « est liée au discours de décolonisation qui lui est inhérent. » (Guay, 2010: 70). En effet, Smith (1999) souligne que le défi des communautés autochtones est de s'engager dans des initiatives positives, proactives plutôt que d'être seulement en réaction face aux actions de la société dominante. Dans ce contexte, être réactionnaire, c'est placer le colonisateur au centre des activités et ne pas inscrire les Autochtones comme les « coauteurs » de leur contemporanéité. En effet, sans douter du fait que les savoirs et pratiques autochtones furent « érodés » lors des décennies de colonisation et d'assimilation, et sans vouloir remettre en question la légitimité de telles perspectives théoriques, il faut dire que les approches conventionnelles en travail social, mais aussi autochtones, ont tendance « à masquer les capacités intrinsèques des Autochtones à innover ou à aménager, au quotidien, des modes d'intervention sociale qui sont plus compatibles avec leur mode de vie, leur culture et leur vision du monde » (Guay, 2010: 85). Ainsi, sans vouloir dénigrer l'importance du processus de décolonisation, Poirier (2000) et Smith (1999) croient qu'il ne faut pas que se concentre uniquement sur les relations de pouvoir, mais porter notre attention sur « les processus de transformation, de réinterprétations des pratiques et signification culturelles. » (Poirier, 2000: 138). Le travail social autochtone ne doit pas être réduit à un mouvement réactionnaire qui émerge en réponse aux critiques faites à l'égard du travail social occidental, mais il doit plutôt être appréhendé comme des « synthèses locales orchestrées, depuis l'époque coloniale, entre les ordres sociaux et symboliques des Autochtones et ceux de la société dominante. » (Poirier, 2000: 129), et comme la prise en charge du bien-être comme ils l'ont toujours fait et continue de le faire. En effet, « on ferait preuve de myopie si on voulait penser le renouvellement des pratiques d'intervention sociale au sein des communautés autochtones sans tenir compte du fait que ce renouvellement est déjà amorcé par les intervenants sociaux autochtones eux-mêmes. » (Guay, 2010: 85). Autrement dit, il faut également s'intéresser « aux rôles que jouent les Autochtones dans la production de leur propre société. » (Martin dans Guay, 2010: 70).

## 2.4 Conclusion

À la lumière de cette recension des écrits qui a d'abord situé l'intervention sociale non-autochtone en milieu autochtone dans son contexte sociohistorique pour ensuite présenter ses caractéristiques et ses approches dominantes, il est possible d'affirmer que l'intervention sociale est un domaine en mouvance et « tributaire des transformations de la société dans laquelle elle s'inscrit. » (Guay, 2010). En effet, la pratique de l'intervention sociale, notamment en contexte autochtone, a connu de profonds bouleversements et de nombreuses remises en question quant à sa nature, ses fondements et sa fonction (Guay, 2010). « Si les professionnels sont souvent en situation de changement, ce qui est modifié, ce n'est pas tant les particularités d'une façon de travailler que les manières dont ils se représentent la nouvelle situation de travail » (Blin, 1997: 17). Autrement dit, c'est la manière d'appréhender la profession et de percevoir le rôle de ces acteurs qui s'est transformée au cours des décennies entraînant un changement dans les pratiques. L'histoire du travail social est alors indéniablement inscrite dans le champ des représentations sociales. En effet, l'intervention sociale est imbriquée et dépendante de la manière dont on se représente la profession, ses rôles, ses problématiques, ses acteurs, et ceux à qui on veut apporter une aide. Un survol de la littérature au sujet des représentations sociales dans le domaine de l'intervention sociale permettra de mieux comprendre les liens qui les unissent.

## 2.5 Les représentations sociales et l'intervention sociale

« En matière de travail social, les représentations se modifient avec la perception de soi et l'évolution de l'action à réaliser. Plusieurs aspects peuvent favoriser leurs évolutions : les textes de loi, le registre politique, le changement, l'innovation, la reformulation d'un projet social ou institutionnel... Ces représentations doivent constituer autant de balises pour nous rappeler que le travail que nous faisons est infiniment imprégné d'humain, de relations... d'altérité... Elles nous rappellent que le relationnel est éminemment subjectif. Une représentation qui fluctue, c'est un humain qui réfléchit à son positionnement, à ses postures, c'est un travailleur social qui se pose la question de la complexité du travail de soutien qu'il va devoir mener. Une représentation qui change, c'est une pensée qui se pose, c'est un humain qui se métamorphose, c'est le témoignage d'une maturation, d'une réflexion, d'une volonté de reconnaître que les phénomènes sociaux commencent par se présenter et se représenter dans leur complexité. » (Trémintin, 2007: 1).

Une recension des écrits au sujet des représentations sociales dans le champ de l'intervention sociale a permis de mettre en exergue la manière dont les auteurs ont déjà abordé le sujet. La prochaine section de ce mémoire en fera la présentation.

### 2.5.1 La représentation publique de l'intervention sociale

D'abord, plusieurs études ont tenté de dégager la manière dont le public perçoit le travail social et ses professionnels. Von Sydow et Reimer (1998) ont mené une métaanalyse de 60 études publiées en Angleterre et en Allemagne entre 1948 et 1995 au sujet des attitudes et stéréotypes envers les professionnels en santé mentale, plus particulièrement les psychos-thérapeutes. Ils concluent qu'ils sont perçus positivement par le public et que les dernières années ont contribué à favoriser une meilleure compréhension de la profession. Cela dit, ils notent qu'il reste encore plusieurs idées fausses et perceptions négatives à l'égard de ces professionnels. Cette recherche a donc mis en lumière le besoin d'investiguer davantage le champ des représentations sociales des professions en relation d'aide à partir de données primaires. Sharpley (1986) propose alors une étude qui tente de mettre en lumière les connaissances et les attitudes qu'a la population australienne à l'égard de quatre professions en santé mentale, c'est-à-dire les psychologues, les psychiatres, les travailleurs sociaux et les thérapeutes. L'analyse des données récoltées auprès de 502 répondants a permis aux chercheurs de classer ces professions en deux catégories. La première étant celle des psychologues et psychiatres, les professionnels en pratique privée (les consultations coûtent de l'argent) qui étudie les comportements et pensées humaines. Puis, celle des travailleurs sociaux et thérapeutes,

les professionnels des services publics (les consultations sont payées par le régime public des services sociaux) qui aident les personnes à résoudre des problèmes sociaux plutôt que de se centrer seulement sur les problèmes émotionnels. Ces derniers étaient perçus comme étant plus accessibles, et plus aidant que les professionnels de la première catégorie.

Dans le même ordre d'idées, Alperin et Benedict (1985) relèvent qu'en comparaison aux psychiatres et psychologues, les travailleurs sociaux étaient considérés comme plus chaleureux et accessibles, mais pas particulièrement plus intelligents. En référence au contexte d'après guerre de la Croatie dans lequel la profession du travail social s'est transformée rapidement, les résultats de la recherche de Knežević et Butler (2003) démontrent que la profession demeure bien connue de la population urbaine de la Croatie. LeCroy et Stinson (2004) ont également mené une recherche quantitative auprès de 386 personnes afin de dégager les savoirs, les croyances et les attitudes qu'ont ces personnes à l'égard de la profession et de ses professionnels en comparaison avec d'autres professions en relation d'aide telles que la psychiatrie, la psychologie, les thérapeutes et les infirmières. Les résultats de l'enquête démontrent qu'en majorité, le public a une bonne compréhension de la profession en plus de reconnaître sa valeur et que les travailleurs sociaux sont considérés comme étant plus en demande que les autres professions énumérées précédemment. Ces résultats viennent contredire l'étude de Kaufman et Raymond (1996) qui, en référence aux savoirs d'adultes de l'Alabama à l'égard du travail social dans le domaine de l'éducation, conclut que l'attitude générale envers la profession est plutôt négative. LeCroy et Stinson (2004) soulignent également qu'il y a eu une augmentation depuis l'étude de Condie (1978) de la croyance qui dépeint les travailleurs sociaux comme des « voleurs d'enfants ». Selon ces auteurs, cela s'explique à cause de la manière dont les médias présentent les travailleurs sociaux dans les cas de protection de la jeunesse. L'étude permet donc de comprendre en quoi la couverture médiatique du travail social a influencé la représentation de la profession.

C'est alors que d'autres études se sont intéressées de plus près à la manière dont est représentée la profession dans les médias de masse, dans la mesure où la culture



populaire a le pouvoir d'influencer et d'être influencé par les opinions et les croyances du public, et est donc un bon outil pour dégager les représentations sociales d'une profession. L'étude d'Andrew (1987) analyse la réaction du public et des travailleurs sociaux face au contenu de la télésérie américaine East Side/West Side qui porte sur le travail social. Puisque la National Association of Social Work (NASW) des États-Unis a été consulté dans l'élaboration de la série, l'auteur soutient que l'émission fait partie de la stratégie de relation publique de la NASW des années 1960 qui tentait de dépeindre les travailleurs sociaux « *as a fallible, compassionate anti-hero committed to social change for the betterment of the poor and oppressed.* » (Knežević et Butler, 2003: 52). Cette manière de caractériser le travailleur social a engendré des débats au sein de la profession opposant ceux qui préconisent une approche clinique à ceux qui mettent davantage l'accent sur le changement social. Selon Andrew (1987) ces opinions quant à ce que devraient être les travailleurs sociaux continuent de modeler la compréhension populaire de la profession (Knežević et Butler, 2003).

La recherche de Freeman et Valentine (2004) présente alors la façon dont le travail social est dépeint dans 44 films hollywoodiens produits entre 1938 et 1998 en portant une attention particulière aux thèmes du genre, de la race et de la classe. Ils concluent que si les gens croient aux images qu'ont leur présente au sujet des travailleurs sociaux, se seraient principalement des femmes, blanches, hétérosexuelles, issues de la classe moyenne qui travaillent en protection de la jeunesse, qu'elles seraient incompetentes et s'engageraient dans des relations sexuelles avec leurs clients. Ces images perpétuent les stéréotypes selon lesquels le travail social est une profession de femme en plus de promouvoir le stéréotype des emplois de femmes perçues « *as nurturers, in subordinate positions of low authority, and as sex objects* » (Freeman et Valentine, 2004: 159). De surcroît, les représentations de la profession dans les films perpétuent l'idée que l'oppression sert à la société dominante plutôt que de promouvoir le changement et la justice sociale. Hiersteiner (1998) étudie les représentations des travailleurs sociaux dans le cinéma et théâtre américain de l'avant-Deuxième Guerre mondiale. Les représentations dominantes illustrent les jeunes travailleuses sociales « *as fallen angels* » et les plus vieilles « *as spinsters or misguided-mother type* ». Autrement dit, elles étaient perçues

comme des pécheresses ou des saintes issues de la classe supérieure qui tentent soit d'échapper à un passé honteux, soit qu'elles souffrent d'un « *mised maternalism* ». L'élaboration de ces stéréotypes s'explique davantage par l'idéologie politique de l'époque et les attitudes générales à l'égard des femmes plutôt que par un savoir et une expérience particulière avec ces professionnelles. L'auteur note que ces stéréotypes ont perduré dans les années 1940-1950 pour se transformer minimalement dans les années 1960.

Dans un autre ordre d'idées, les travailleurs sociaux afro-américains et des autres minorités demeurent absents de ces représentations même s'ils contribuent significativement à la profession. C'est alors que Hall (1992) évalue l'impact qu'ont les stéréotypes négatifs véhiculés au sujet des Afro-Américains dans les médias sur la pratique du travail social. Les résultats de ces recherches mettent donc en lumière qu'il n'existe pas de représentations consensuelles de l'intervention sociale, et qu'elles sont tributaires des sujets interrogés et de l'angle de recherche préconisé. Enfin, la littérature sur les représentations qu'a le public à l'égard des professions en relation d'aide est plus abondante que la littérature qui questionne les représentations que se font les intervenants sociaux des autres professionnels en relation d'aide ou d'eux-mêmes. Les quelques études recensées seront l'objet de la section suivante.

### 2.5.2 Les représentations professionnelles des intervenants sociaux

La recherche de Zugazaga et coll. (2006) explore les perceptions de 665 travailleurs sociaux de la Floride par rapport à la manière dont leur profession est représentée dans les journaux et les médias de divertissement. Les résultats démontrent en quoi, selon ces travailleurs sociaux, l'image médiatique diffusée sur leur profession est négative. Par exemple, de manière générale, les travailleurs sociaux plus âgés et les travailleurs sociaux femmes étaient plus portés à percevoir la profession comme dépeinte « *as uncaring* » tandis que de manière générale les travailleurs sociaux gagnant un salaire plus élevé étaient portés à penser le contraire. Dans leur recherche, Folkins, Wieselberg et Spensley (1981) ont tenté de mesurer les attitudes qu'ont les intervenants d'un centre communautaire en santé mentale envers cinq catégories de professionnels en santé

mentale. Ils ont trouvé que les travailleurs sociaux en psychiatrie étaient plus portés que les psychiatres et psychologues cliniques à avoir une impression négative à l'égard de ces autres professionnels. Les chercheurs attribuent cela à la vulnérabilité à laquelle sont confrontés les travailleurs sociaux en psychiatrie en raison de leur bas salaire et du manque de reconnaissance envers leur profession. Dans une étude similaire, Koeske, Koeske et Mallinger (1993) questionnent 101 intervenants en santé mentale sur les compétences et les attitudes des uns envers les autres. Les travailleurs sociaux sont considérés comme les plus chaleureux, mais leur profession n'est pas valorisée par les autres professionnels qui réfèrent rarement leurs clients à des travailleurs sociaux. Par contre, les travailleurs sociaux ont, quant à eux, une impression favorable de leur profession et de leurs collègues.

Cela dit, la littérature qui aborde plus directement les perceptions qu'ont d'eux-mêmes des professionnels est peu abondante. En effet, il nous a d'abord fallu explorer en éducation pour trouver la recherche de Beijaard, Verloop et Vermunt (2000) qui met en lumière la manière dont 80 enseignants perçoivent leur identité professionnelle et les facteurs qui contribuent à la formation de ces représentations. Les auteurs notent que la représentation professionnelle actuelle d'eux-mêmes est différente de celle qu'ils avaient à leur début et que les éléments de contexte et d'expériences professionnels tout comme la biographie de l'enseignant influencent cette représentation professionnelle d'eux-mêmes et, subséquemment, cette représentation d'eux-mêmes aura un impact sur leur développement et leur pratique. En travail social, nous n'avons trouvé qu'une seule étude qui aborde le sujet. Dans le cadre de leur recherche, Lavanchy et Nicolet (1994) proposent un éclairage organisé et systématique sur la manière dont les assistants sociaux d'un Hospice général se représentent leur identité professionnelle et sur le rôle que jouent les représentations sociales dans leurs interventions. Les auteurs se questionnent ainsi: « la manière dont les assistants sociaux traitent et organisent l'information relative aux discours dominants des années « pré-68, 68 et post-68 » change-t-elle selon qu'ils se réfèrent à une perception idéale de leur profession ou à une perception ancrée dans la réalité de leur pratique institutionnelle? » (Lavanchy et Nicolet, 1994: 7). Les auteurs soulignent que l'ensemble de leurs informateurs partage une représentation sociale

consensuelle de leur activité telle qu'ils la vivent et telle qu'ils la souhaitent. L'autre constat mis en exergue est que l'évaluation d'une demande d'aide sociale est tributaire de la manière dont le demandeur la formule, ce qui amène les auteurs à avancer que les raisonnements et les pratiques sont gouvernés par des valeurs et des représentations de l'homme (Clémence dans Lavanchy et Nicolet, 1994). De manière plus personnelle, à partir de sa propre expérience professionnelle, St-Amand (2003) propose une réflexion sur la manière de percevoir les intervenants sociaux en tant réformateurs ou transformateurs et illustre sa réflexion en démontrant comment les différentes manières de conceptualiser l'intervention sociale influencent la nature de sa pratique professionnelle. Ces études mettent ainsi en lumière en quoi la représentation que se fait un professionnel de sa profession ou d'une autre a une influence sur l'action sociale. La représentation des problématiques sociales influe également sur l'intervention sociale et c'est ce qui a amené plusieurs auteurs à s'y intéresser.

### 2.5.3 Les représentations des problèmes sociaux

La littérature qui traite de la manière dont sont représentées les différentes problématiques sociales et les notions qui touchent à l'intervention sociale est abondante et en constante évolution. Par exemple, dans le domaine du soutien à la parentalité, le texte de Pioli (2006) aborde la manière de concevoir les rapports entre la sphère du privé et celle du public. Ainsi, dans un premier cas, le soutien à la parentalité se présente comme un outil de contrôle social tandis que, dans le second, il participe à l'émancipation et à la transformation de l'intervention sociale portée par le respect de la personne et l'idéal des droits de la personne (Pioli 2006). Ainsi, on retrouve plusieurs études qui cherchent à comprendre la manière dont sont perçues et représentées certaines notions telles que l'« *empowerment* » du point de vue des intervenants sociaux de première ligne (Everett et coll., 2007), ou le pouvoir dans la relation de client-intervenant (Cohen, 1998), ou dans un autre ordre d'idées, la manière dont sont représentées les familles à risques (Lessard et Turcotte, 1999) ou la négociation interculturelle chez des filles franco-maghrébines (Bellavance, 2010) du point de vue des intervenants sociaux ou tout simplement les représentations sociales de la santé et la maladie (Herzlich, 1975), de la santé mentale (Morant, 2006), des soins palliatifs (Gaymard, 2003), de l'approche milieu

dans un centre jeunesse (Keable, 2004), etc. Plus spécifiquement, en lien avec le contexte autochtone, l'étude qualitative de Linda S. Doxtator (2008) explore la manière dont la nation Rosebud Lakota Sioux perçoit les causes des diverses problématiques sociales qui touchent leurs communautés et sur la manière de restaurer la santé et le bien-être. La thèse de Richard William Vedan (2002) tente plutôt de comprendre quels aspects de la relation d'aide sont perçus par les Autochtones comme aidants et nuisibles. Bref, nous savons qu'une telle littérature existe, qu'elle est très éclectique, mais, puisqu'elle n'est pas directement rattachée à notre sujet d'étude, nous n'avons pas jugé pertinent d'en faire une recension exhaustive.

Ce qui est également important de mentionner, c'est que l'on retrouve dans la littérature qui touche l'expérience autochtone des services sociaux des éléments qui abordent la représentation des intervenants sociaux d'un point de vue autochtone. Cette littérature a fait l'objet de la première partie de la recension des écrits puisqu'elle s'inscrivait davantage dans l'histoire et le développement de l'intervention sociale non-autochtone en milieu autochtone, même si elle s'inscrit également dans le champ des représentations sociales. Ainsi, après avoir exposé, sous différents angles, la manière dont l'intervention sociale non-autochtone est représentée et réinterprétée à partir d'une histoire donnée dans la littérature scientifique, il sera maintenant question de présenter sur quels aspects notre recherche portera une attention plus spécifique.

## 2.6 Objectifs et questions de recherche

La première partie de notre recension des écrits situe, dans son contexte sociohistorique, l'évolution des idéologies, des paradigmes et des pratiques d'intervention sociale en contexte autochtone. On y expose aussi, bien qu'en filigrane, les représentations sociales de la profession. Ces écrits ont donc permis de réfléchir aux fondements, à la nature et à la portée des services sociaux dispensés en milieu autochtone canadien et nous ont amenée à penser qu'ils ne sont pas complètement détachés de leur passé colonial. En fait, on peut voir que les représentations générales de l'intervention sociale, de même celles des intervenants sociaux non-autochtones, se sont construites et transformées dans un contexte sociohistorique colonialiste et influe encore sur la contemporanéité de la profession. Ainsi, l'exercice professionnel, tel que nous l'appréhendons, ne se situe pas dans une approche fonctionnaliste du travail. En effet,

« pendant longtemps, le travail a été pensé comme une activité sociale obéissant à des règles spécifiquement définies par les obligations des procès de production et suffisamment contraignantes pour ne laisser que peu d'espace de liberté aux acteurs. [...] Mais une profession n'est ni assimilable à un emploi ni réductible à un travail, car les professionnels détiennent une spécificité technique associée à une composante identitaire. [...] Puisqu'il met en relation des acteurs individuels et collectifs avec des contextes de travail différenciés, l'exercice professionnel ne peut se réduire à des comportements soumis à de simples déterminations mécanistes. » (Bataille et coll., 1997: 71-72).

Les acteurs en situation professionnelle sont donc appelés à développer leurs activités en se situant par rapport au contexte sociohistorique, aux exigences et contraintes institutionnelles, à leurs idéologies et leurs valeurs, et ce, dans les limites de leur éthique. Cela suppose la capacité des intervenants sociaux à penser par eux-mêmes leur pratique, à la concevoir, l'organiser, la mettre en action, mais surtout à en construire le sens. (Bataille et coll., 1997). Ce constat nous a donc amenée à nous demander comment se perçoivent et se situent ces intervenants sociaux non-autochtones en tant qu'acteurs sociaux dans un système que plusieurs qualifient de « néocolonial » dans leurs rapports aux Autochtones (Battiste, 2002; Gray, 2008; Hart, 2001; Jaccoud et Brassard, 2008). Quel sens, eux, donnent-ils à leurs activités professionnelles? Nous trouvons également intéressant de mieux comprendre comment ces intervenants se représentent leur rôle, car nous croyons qu'en abordant le rôle, nous aurons un autre point d'entrée pour accéder à la manière dont un individu se représente professionnellement.

Autrement dit, l'objectif de cette recherche est de cerner les représentations qu'ont les intervenants sociaux non-autochtones d'eux-mêmes dans le contexte de leur pratique auprès des Autochtones du Canada. Plus précisément, nous avons tenté de répondre aux questions suivantes:

- 1) Comment les intervenants sociaux non-autochtones se perçoivent-ils dans le cadre de leur pratique auprès des Autochtones?
- 2) Comment se représentent-ils leur rôle?
- 3) Quelles significations donnent-ils à leurs manières d'exercer leurs activités professionnelles? Autrement dit, pourquoi agissent-ils de cette façon?
- 4) Comment ces représentations professionnelles d'eux-mêmes sont-elles susceptibles de constituer un guide pour l'intervention?

Implicitement, nous supposons que les représentations sociales donnent un sens à une réalité et permettent alors aux intervenants sociaux non-autochtones de construire un univers de sens socio-professionnel. Ainsi,

« l'étude des pratiques concrètes montre des acteurs construisant leur réalité à travers leurs agissements. Le caractère réflexif de l'acteur est toujours lié à l'expérience acquise et à l'action en cours. L'action a donc une influence sur les processus de représentations et sur les constructions identitaires [et vice et versa]. L'action non seulement concrétise, mais exprime l'historicité (expérience) et la socialité (identité) de la cognition et du sujet. La notion d'action conduit donc à rechercher non seulement les causes, mais à enquêter sur les raisons en donnant la parole à l'acteur qui devient porteur de son propre point de vue et d'une identité capable de filtrer la réalité sociale et de participer à la construction/reconstruction de celle-ci. » (Bataille et coll., 1997: 74).

De plus, en mettant en relation les intervenants et leur pratique, c'est également le rôle que jouent les représentations sociales qui sera mis en évidence. Ce dernier point sera davantage explicité dans le chapitre où la théorie des représentations sociales sera exposée.

Après avoir effleuré la notion de représentations dans la présentation de notre recension des écrits, de nos objectifs et questions de recherche, nous exposerons maintenant quelques éléments de la théorie des représentations sociales afin de mieux saisir en quoi elle permet d'opérationnaliser notre sujet d'étude.

## **CHAPITRE 3**

### **Le cadre théorique**

#### **3.1 La théorie des représentations sociales**

Notre problématique de recherche ne prend pleinement son sens que lorsqu'elle est appréhendée à partir de la théorie des représentations sociales. En effet, ce que notre recension des écrits a permis de comprendre est que même « si les professionnels sont souvent en situation de changement, ce qui est modifié, ce n'est pas tant les particularités d'une façon de travailler que les manières dont ils se représentent la nouvelle situation de travail. » (Blin, 1997: 17). Autrement dit, ce sont les représentations professionnelles de l'intervenant social non-autochtone qui a changé et, avec elle, les pratiques se sont transformées. En effet, « l'évolution des pratiques se répercute sur l'ensemble des structures de la société. [...] Il semble donc bien qu'un changement à un quelconque niveau d'une société humaine, [...] entraîne une évolution des structures sociales et des mentalités, donc forcément un changement dans les représentations collectives. » (Bonardi et Roussiau, 1999: 16-17).

Ainsi, à l'opposé des approches atomistes et linéaires, le cadre théorique des représentations sociales favorise une approche globale et systémique qui situe notre problématique dans son contexte sociohistorique dynamisé par la mouvance du tissu social. Par ailleurs, « l'exercice professionnel n'est pas réduit à des suites d'opérations obéissant à des prescriptions; le sujet est entendu comme pouvant être agent, acteur ou auteur, selon la situation concrète où il agit et selon la représentation qu'il s'en fait. » (Blin, 1997: 18). La théorie des représentations sociales contient donc des éléments qui permettent d'opérationnaliser notre question de recherche. Ainsi, en plus de nous permettre de mettre en exergue comment des intervenants sociaux non-autochtones se perçoivent dans le cadre de leur travail en milieu autochtone, la théorie nous permet d'explorer également comment ces représentations influencent la pratique de ces intervenants. Dans le présent chapitre, nous expliquerons cette affirmation plus en détail. Pour ce faire, nous allons exposer d'abord le contexte d'émergence de la théorie des représentations sociales. Ensuite ses caractéristiques, ses processus d'élaboration et ses



fonctions seront présentés. Puis, la notion de représentation professionnelle sera définie. Enfin, la pertinence et les limites de la théorie des représentations sociales pour la présente étude seront expliquées.

### 3.2 Le contexte d'émergence de la théorie des représentations sociales

C'est à Émile Durkheim que l'on doit d'abord la notion de représentations. Selon le sociologue, dans les sociétés dites traditionnelles, les individus «se tiennent ensemble » au moyen d'une conscience collective. Tout y est commun et tout fonctionne de par une solidarité de type *mécanique* dans la mesure où les individus sont semblables de par leur activité et leur fonction (Roussiau et Bonardi, 2001). La conscience collective est une réalité *sui generis* qui a un fonctionnement propre. Elle est une construction sociale qui existe au travers des consciences individuelles, mais qui les transcende et s'en distingue. La conscience collective englobe un ensemble de représentations. « Celles-ci sont forcément de même nature que la conscience qui les produit, collectives donc, et relèvent par conséquent de formes mentales (tissées au travers de symboles, mythes, traditions...) et d'objets sociaux spécifiques (techniques, économiques, politiques...). » (Roussiau et Bonardi, 2001: 45).

La critique faite à la notion de représentations collectives telle que développée par Durkheim est qu'il considère les représentations comme quelque chose de statique (Doise et Palmonari, 1986). En effet, le concept n'est fixé et n'est valable que dans les sociétés traditionnelles. Il est difficilement transposable dans les sociétés contemporaines, dites modernes, qui se caractérisent par une plus grande division et différenciation du travail, ce qui engendre un éclatement de la solidarité mécanique, la dispersion des connaissances et des croyances, la formation de groupes plus restreints, et, par conséquent, une multiplicité de représentations qui ne se collectivisent plus de la même façon.

Il faut attendre soixante ans plus tard, vers les années 1960, pour que le concept de représentations soit cerné de manière plus spécifique. Les représentations collectives deviennent le point de départ de la recherche du psychosociologue Serge Moscovici qui tente alors d'établir un modèle théorique illustrant les mécanismes psychologiques et

sociaux à l'œuvre dans la production des représentations, en plus d'en expliciter ses opérations et ses fonctions (Jodelet, 1984). En effet, dans son ouvrage intitulé, *La psychanalyse, son image, son public*, l'auteur tente de saisir comment « le grand public se représente [la psychanalyse] et la modèle, et par quelles voies se constitue l'image qu'il s'en fait. » (Lagache dans Moscovici, 1961: VII). Autrement dit, il montre « comment une nouvelle théorie scientifique ou politique est diffusée dans une culture donnée, comment elle est transformée au cours de ce processus et comment elle change à son tour la vision que les gens ont d'eux-mêmes et du monde dans lequel ils vivent. » (Farr, 1984: 381). Ainsi, la représentation regroupe un ensemble de valeurs, de connaissances, d'opinions, d'idéologies, de croyances, d'attitudes et de normes, et est partagée par des individus à l'égard d'un objet social (Guerreschi, 2004; Jodelet, 1984). On pourrait assimiler les représentations sociales au domaine idéologique, en effet,

« les représentations sociales se rapprochent de l'idéologie et des convictions, mais elles en diffèrent; l'idéologie conditionne le contenu des représentations sociales et désigne un ensemble structuré plus vaste que ces dernières (Doise, 1986). Les représentations sociales se rapportent à ce qu'il y a de plus concret et saisissable du point de vue cognitif et comportemental. » (Bellavance, 2010: 46).

En effet, selon Moscovici (1961), les représentations sont des entités presque tangibles. Elles circulent, se croisent, et se cristallisent sans cesse à travers une parole, un geste, une rencontre dans notre univers quotidien. Elles se manifestent comme un produit de l'action et de la communication humaine (Palmonari et Doise dans Bellavance, 2010). La plupart des « rapports sociaux noués, des objets produits ou consommés, des communications échangées en sont imprégnés » (Moscovici dans Guerreschi, 2004: 41). L'analyse des représentations sociales insiste alors sur leurs spécificités qui sont caractérisées dans les sociétés contemporaines par une intensité et une fluidité des communications, le développement de la science, et la pluralité et mobilité sociales (Jodelet, 1994). Une représentation, maintenant sociale, induit des actions et conduites dans une direction déterminée, et, contrairement à Durkheim, les interactions individuelles et communications quotidiennes engendrent dorénavant une transformation et une évolution des représentations (Roussiau et Bonardi, 2001).

Dans et de par sa recherche même, Moscovici a élaboré un concept et une méthode qui seront ensuite appliqués et retravaillés par d'autres chercheurs dans diverses disciplines des sciences humaines, et ce, dans divers domaines d'études des représentations sociales. Ainsi, la représentation sociale est située à l'interface du psychologique et du social et s'enrichit de l'apport des différentes disciplines. Jodelet (1984) affirme qu'il n'est pas souhaitable pour le moment de chercher à élaborer un seul modèle des phénomènes représentatifs puisque chacune des disciplines apporte un éclairage sur ce concept complexe et permet d'enrichir une « recherche d'intérêt commun ».

### 3.3 Les caractéristiques des représentations sociales

« Partant de l'idée qu'il n'existe pas a priori de réalité objective, mais que toute réalité est représentée, c'est-à-dire appropriée par l'individu ou le groupe, reconstruite dans son système cognitif, intégrée dans son système de valeurs dépendant de son histoire et du contexte social et idéologique qui l'environne [,] cette réalité appropriée et restructurée [...] constitue pour l'individu ou le groupe la réalité même. » (Abric, 1994: 12-13).

Tel que mis de l'avant par Bonardi et Roussiau (1999: 10), « nous avons coutume d'admettre que la réalité ne peut exister qu'à travers le regard que l'homme porte sur elle, c'est-à-dire qu'à travers la (les) représentation(s) qu'il se fait du monde qui l'entoure ». L'Homme construit donc le réel, c'est-à-dire qu'il se représente les objets concrets du monde dans lequel il vit, ce qui lui permet de se repérer, d'agir et de communiquer (*ibidem*). Autrement dit, « le sujet est entendu comme pouvant être agent, acteur ou auteur, selon la situation concrète où il agit et selon la représentation qu'il s'en fait. » (Blin, 1997: 18).

De manière simplifiée, représenter signifie rendre présent. Autrement dit, « l'acte de représentation est acte de connaissance qui relie [...] un objet à un sujet au moyen d'une représentation, laquelle est un travail de l'esprit sur l'objet extérieur. L'acte de représentation, [...] est présentation de quelque chose à l'esprit de quelqu'un. Il aboutit à un objet de pensée au contenu concret et tient ainsi lieu de réalité à l'être humain. » (Bonardi et Roussiau, 1999: 10). Les représentations sociales se présentent toujours avec deux faces : celle de l'image et celle de la signification. Ainsi, à chaque image il y a une signification et à chaque signification il y a une image (Anadon, 2002).

Cela dit, la notion de représentation sociale n'est pas consensuelle. Il existe presque autant de définitions qu'il y a de chercheurs qui s'intéressent aux représentations sociales. Celle que nous retenons pour notre étude est celle de Jodelet (1989). Ainsi,

« [La représentation sociale] concerne au premier chef la façon dont nous, sujets sociaux, appréhendons les événements de la vie courante, les données de notre environnement, les informations qui y circulent, les personnes de notre entourage proche ou lointain. Bref, la connaissance « spontanée », « naïve », [...] celle que l'on a coutume d'appeler la *connaissance de sens commun* ou encore la *pensée naturelle*, par opposition à la pensée scientifique. Cette connaissance se constitue à partir de nos expériences, mais aussi des informations, savoirs, modèles de pensée que nous recevons et transmettons par la tradition, l'éducation, la communication sociale. Aussi est-elle, par bien des côtés une *connaissance socialement élaborée et partagée*. Sous ces multiples aspects, elle vise essentiellement à maîtriser notre environnement, comprendre et expliquer les faits et idées qui meublent notre univers de vie ou y surgissent, agir sur et avec autrui, nous situer à son égard, répondre aux questions que nous pose le monde, savoir, ce que les découvertes de la science, le devenir historique signifient pour la conduite de notre vie, etc. En d'autres termes, c'est une *connaissance spécifique*. Donnant sens, dans un incessant brassage social, à des événements et des actes qui nous deviennent communs, elle forge les évidences de notre réalité consensuelle, concourt à la *construction sociale de notre réalité* [...] » (Jodelet, 1984: 360-361).

Se représenter une image fait donc référence à l'ensemble des connaissances et des informations reçues, interprétées selon l'expérience et le cadre socioculturel « dans lequel une personne s'insère et oriente son action » (Bagirishya et Gilbert, 2001).

Pour appréhender la notion de représentations sociales, il faut également comprendre leur constitution et leur fonctionnement. Jodelet (1984) relève alors cinq caractères fondamentaux de la représentation. Dans un premier temps, elle est toujours une représentation d'un objet. Il n'y a donc pas de représentation sans objet. Toutefois, un objet n'existe pas en lui-même (Abric, 1994). C'est pourquoi la représentation est toujours une représentation de quelque chose (objet) et de quelqu'un (sujet). Le lien entre sujet et objet est une partie intrinsèque du lien social et il doit être appréhendé dans ce contexte (Moscovici, 1961). C'est alors qu'une représentation est toujours une représentation sociale (Abric, 1994). Dans un second temps, Jodelet (1984) souligne que la représentation a un caractère imageant et la propriété de rendre interchangeable le sensible et l'idée, le percept et le concept. Elle n'est donc pas un reflet exact de la réalité (Abric, 1994), ni plus qu'elle est simplement une reproduction passive du monde extérieur, mais renvoie à l'imaginaire social et individuel. De par son caractère imageant, la représentation permet de comprendre des notions abstraites. Elle permet alors de relier

les choses aux mots et de matérialiser les concepts (Martin Sanchez, 1998). Ensuite, la représentation sociale a un caractère symbolique et signifiant. Le sujet symbolise l'objet par l'entremise d'un système figuratif qui lui permet d'interpréter et de donner un sens à la réalité. Jodelet (1984) poursuit en affirmant que la représentation a un caractère constructif. C'est-à-dire « qu'il y a toujours une part d'activité de construction et de reconstruction dans l'acte de représentation. » (Jodelet, 1984: 364). Ainsi, la représentation sociale est à la fois « le produit et le processus d'une activité d'appropriation de la réalité extérieure à la pensée et d'élaboration psychologique et sociale de cette réalité. » (Jodelet, 1989: 37) qui se solde en une construction de celle-ci. Finalement, l'auteur évoque le fait que la représentation a un caractère autonome et créatif dans la mesure où elle influence et induit les attitudes et les conduites.

### 3.4 La construction des représentations sociales

Les principaux processus impliqués dans la construction d'une représentation sociale sont l'objectivation et l'ancrage. « Ils sont à la fois des mécanismes psychiques mettant en jeu des mécanismes mentaux et des phénomènes sociaux marqués par les contextes dans lesquels ils s'expriment. Enfin, par cette interactivité, [...] ils intègrent la nature flottante, inattendue, ou nouvelle des événements en une vision acceptable et cohérente. » (Guerreschi, 1994: 42).

D'abord, l'objectivation qui se traduit par « la propriété de rendre concret l'abstrait, de matérialiser le mot. L'objectivation peut ainsi se définir comme une opération imageante et structurante » (Jodelet, 1984: 367). L'objectivation se divise en trois phases. Premièrement, le sujet opère une sélection et tri les informations en fonction de critères culturels et normatifs (Jodelet, 1984). Autrement dit, l'objectivation permet aux sujets de « résorber un excès de significations » (Moscovici dans Jodelet, 1984: 367). Cette construction sélective de l'objet mène à décontextualiser les informations de leur champ scientifique et de les détacher des experts qui les ont conçues tout en évacuant les aspects les plus conflictuels. Le sujet s'approprie et intègre ainsi des savoirs ou phénomènes nouveaux et/ou complexes (Martin Sanchez, 1998). La deuxième phase est celle de la schématisation structurante qui implique la formation d'un « noyau figuratif » à partir des

informations retenues. Il s'agit d'organiser ces éléments dans un « noyau simple, concret, imagé et cohérent avec la culture et les normes ambiantes. » (Rouquette et Rateau, 1998). La troisième phase est celle de la naturalisation. Ce mécanisme attribue une valeur concrète au noyau figuratif et rend lisibles et utilisables ces informations (Jodelet, 1984). Elles acquièrent alors « un statut d'évidence » et deviennent un élément, un fait « de la réalité du sens commun ». En d'autres mots, il s'agit de matérialiser les informations. L'image de la réalité devient la réalité même (Guerreschi, 2004).

Le processus d'ancrage est celui qui permet d'enraciner la représentation et son objet dans le système de pensée sociale. « Le premier aspect de l'ancrage est qu'il produit du sens par l'entremise d'un système de significations qui devient commun pour l'ensemble d'un groupe donné. Ainsi, « à travers les réseaux de significations construits, c'est toute l'identité sociale et culturelle qui s'exprime. » (Guerreschi, 2004 : 43). Le deuxième aspect de l'ancrage est son utilité sociale. La représentation, en tant que système d'interprétation, agit comme médiateur entre un sujet et son milieu et entre les membres d'un même groupe. En effet, elle permet de développer un langage commun à partir des représentations socialement partagées (Guerreschi, 2004). C'est ce qui amène Jodelet (1984) à affirmer qu'une représentation sociale ne traduit pas seulement les relations et rapports sociaux, mais les construit. Le dernier aspect de l'ancrage est sa fonction d'intégration. En effet, il permet d'enraciner la représentation dans un univers de référence connu. Ainsi, le sujet classe et range les informations dans un système de pensée socialement établi (Guerreschi, 2004). Se produit alors une conversion des cadres habituels d'appréhension du réel, ce qui change le contenu des expériences, des perceptions et des comportements (Jodelet, 1984). En outre, l'ancrage permet de comprendre la nature de ces conversions et de saisir les effets qu'elles engendrent sur le système préexistant puisqu'il permet d'élaborer une configuration nouvelle.

### 3.5 Les fonctions des représentations sociales

Dans son ouvrage *Pratiques sociales et représentations*, Abric (1994) relève quatre fonctions auxquelles répondent les représentations sociales. D'abord, elles ont une fonction de savoir, car elles permettent de comprendre, d'expliquer la réalité. « *Make the*

*unfamiliar familiar* » disait Moscovici au sujet des représentations sociales. C'est-à-dire que les représentations sociales « permettent d'acquérir des connaissances et de les intégrer dans un cadre assimilable et compréhensible pour eux [les sujets], en cohérence avec leur fonctionnement cognitif et les valeurs auxquelles ils adhèrent. » (Abric, 1994: 16). Ainsi, elles permettent de se situer et de maîtriser son environnement (Bonardi et Roussiau, 1999). De surcroît, les représentations rendent plus facile la communication entre acteurs sociaux en permettant ainsi de définir un cadre de référence commun qui favorise l'échange, la transmission et la diffusion de ce savoir. Moscovici (1961), dans sa conceptualisation des représentations sociales, a mis l'accent sur cette fonction en démontrant la manière dont les représentations sociales assurent « la communication entre les membres d'une communauté en leur proposant un code pour leurs échanges et un code pour nommer et classer de manière univoque les parties de leur monde, de leur histoire individuelle ou collective » (Moscovici, 1961 : 11). Abric (1994) souligne ensuite la fonction identitaire des représentations. En effet, celles-ci permettent aux individus et/ou groupe de se situer dans leur société tout en définissant leur identité sociale et personnelle qui soit compatible avec des systèmes de normes et de valeurs déterminées socio-historiquement. Vient ensuite la fonction d'orientation des comportements et des conduites. « La représentation fonctionne comme un système d'interprétation de la réalité qui régit les relations des individus à leur environnement physique et social, elle va déterminer leurs comportements ou leurs pratiques. La représentation est un *guide pour l'action*, elle oriente les actions et les relations sociales. » (Abric, 1994: 13). En terminant, l'auteur présente la fonction justificatrice des représentations sociales. En effet, après avoir démontré en quoi les représentations sociales influencent les actions sociales avant même qu'elles s'actualisent, elles permettent également d'expliquer et de justifier a posteriori des prises de position et des comportements (Martin Sanchez, 1998). La représentation sociale permet également d'interpréter et de (re)construire la réalité dans la mesure où elles « nous guident dans la façon de nommer et de définir ensemble les différents aspects de notre réalité de tous les jours, dans la façon de les interpréter, statuer sur eux et, le cas échéant, prendre position à leur égard et la défendre. » (Jodelet dans Bonardi et Roussiau, 1999: 21). Les représentations sont donc une manière de construire le monde en sollicitant une part de création.

### 3.6 Les représentations professionnelles: une catégorie des représentations sociales

Selon Bataille, Blin, Jacques-Mias et Piasser (1997) lorsqu'il est question de pratique professionnelle, les représentations sociales prennent le nom de représentations professionnelles. En effet, même s'il y a une différence majeure entre les deux, ces auteurs notent qu'on utilise habituellement les mêmes termes pour rendre compte de la représentation sociale que se fait le public d'un professionnel et de la représentation sociale que se font les professionnels de leur propre métier. C'est donc à la deuxième acception que les auteurs accordent la dénomination de « représentation professionnelle » (Bataille et coll., 1997). Plus précisément,

« ni savoir scientifique, ni savoir de sens commun, elles sont élaborées dans l'action et l'interaction professionnelles, qui les contextualisent, par des acteurs dont elles fondent les identités professionnelles correspondant à des groupes du champ professionnel considéré, en rapport avec des objets saillants pour eux dans ce champ. » (Bataille et coll., 1997: 63).

Les représentations professionnelles sont donc une catégorie spécifique de représentations sociales et doivent être appréhendées dans leur spécificité qui dépend alors de la nature sociale des sujets et des caractéristiques de la situation d'interaction (Bataille et coll., 1997). De plus, le contexte professionnel dans lequel les intervenants sociaux exercent est pluriel, souvent antagonistes et mobiles. Dans ces contextes, ils tissent des réseaux de socialisation professionnelle dans lesquels ils intériorisent des manières de penser et d'agir spécifiques propres à leur groupe d'appartenance. Celles-ci peuvent varier d'un groupe à l'autre et même à l'intérieur d'un groupe dans la mesure où le contexte peut recourir d'un sens différent d'un individu à un autre (Bellavance, 2010). De plus, les représentations professionnelles sont construites et échangées par des individus et des groupes d'un même domaine professionnel. C'est pourquoi elles sont sociales, sans pour autant être un « savoir de sens commun » ou une « pensée naïve » puisque les « professionnels ont un rapport de connaissance, d'action et d'implication avec leurs activités professionnelles qui les différencient des autres catégories de la population. » (Blin, 1997: 83). Les représentations professionnelles ne peuvent donc pas être réduites à de simples représentations fonctionnelles, car même si elles ont une fonction instrumentale, l'exécution de la tâche n'est pas sa seule visée. En effet, les représentations professionnelles



« constituent davantage un niveau de référence qui structure et oriente les niveaux cognitifs de l'action (représentations de tâches, intention...). Elles subissent les influences contradictoires ou complémentaires d'une part des contraintes de l'action (normes, savoir-faire, statut, expériences...) et d'autre part, de prises de position plus générales (valeurs, modèles, références idéologiques). Si les représentations professionnelles sont liées aux activités professionnelles, elles sont aussi influencées par les normes socio-institutionnelles afférentes aux rôles. » (Blin, 1997: 83).

En somme, les représentations professionnelles s'inscrivent dans la théorie des représentations sociales et partagent ainsi les mêmes caractéristiques et fonctions de base. Cela dit, « toujours spécifiques d'un contexte professionnel, [les représentations professionnelles] sont des ensembles de cognitions descriptives, prescriptives et évaluatives portant sur des objets significatifs et utiles à l'exercice de l'activité professionnelle et organisés en un champ structuré présentant une signification globale » (Bataille et coll., 1997: 77). Elles permettent d'organiser le rapport que le sujet entretient avec l'ensemble du système social dans lequel fait partie l'environnement professionnel.

### 3.7 La pertinence pour la présente étude

Notre projet de recherche se situe dans le champ des représentations professionnelles, lui-même inscrit dans la théorie des représentations sociales. Notre étude préconise alors une approche selon laquelle

« les représentations sociales [...] participent au façonnement des figures qui viennent y jouer leurs rôles, profilent les personnages et leurs discours, campent les situations et les attitudes. [...] C'est à travers elles, sans doute, que l'on peut, le plus précisément et le plus efficacement, appréhender la manière suivant laquelle chaque société, et chaque homme à l'intérieur de cette société, comprennent le monde et la place qu'ils y tiennent. » (Mannoni, 1994: 121).

Ainsi, ce mémoire ne se situera pas dans la théorie des représentations sociales qui s'intéresse davantage à la structure de ces représentations telle que développée par Abric (1994) ou Guimelli et Rouquette (1992). En effet, nous n'épouserons pas leur approche structuraliste et leur modèle théorique respectif du « noyau central » ou de « schèmes cognitifs de base » qui cherche plutôt « à déterminer l'organisation spécifique des représentations sociales en s'intéressant à la façon dont les éléments constitutifs de la représentation d'un objet sont articulés entre eux » (Guerreschi, 2004: 47). Plutôt que de dégager les « structures élémentaires » de ces représentations, nous avons donc tenté de mettre en lumière les produits de ces représentations dans une approche centrée sur les

contenus. Nous cherchons plutôt à saisir la construction de la réalité professionnelle des intervenants et comment ils l'intègrent à leur système de sens et à leur pratique. Autrement dit, il s'agit d'identifier l'ensemble des significations qui sont produites par les intervenants sociaux non-autochtones à l'égard de leur rôle en situation professionnelle et comment ils produisent une pratique qui soit cohérente avec l'image professionnelle qu'ils ont d'eux-mêmes. Ainsi,

« les notions de statut et de rôle [...] participent fortement à la régulation des conduites interpersonnelles. Les mécanismes impliqués dans la définition ou redéfinition des relations entre individus s'élaborent à partir des positions relatives des personnes concernées. Celles-ci, en effet, s'appréhendent dans la plupart des situations, selon la place socialement définie qu'elles occupent par rapport à l'autre [...]. Ce qui permettrait, sans trop faire violence au concept des représentations sociales, d'affirmer que ce sont elles encore qui se profilent derrière statuts et rôles. Il est à peine utile de souligner leur fréquence et leur importance dans les comportements interpersonnels, chacun étant appelé à régler sa conduite en fonction de la connaissance qu'il a des positions sociales respectives, la sienne et celle des ses partenaires. Des rapports de rivalité, de soumission, ou de complémentarité peuvent s'élaborer à partir de la mise en jeu des systèmes de représentation chez les interactants, et la manière dont on se *représente* l'autre détermine la relation hiérarchisée que l'on va mettre en œuvre à son égard. » (Mannoni, 1998: 94).

La théorie des représentations sociales permet alors d'appréhender notre objet d'étude dans son contexte global et systémique en laissant place à la subjectivité de celui qui s'exprime et au système dans lequel s'inscrivent les relations complexes et multiples que le sujet (intervenants sociaux non-autochtones) entretient avec l'objet (intervention sociale en milieu autochtone) (Anadon, 2002). Le lien entre ces deux dimensions sera donc analysé à la lumière du concept de représentations professionnelles.

Ainsi, tel que soulevé précédemment, par l'analyse de la manière dont les intervenants sociaux non-autochtones se perçoivent et se représentent leurs rôles dans le cadre de leur travail, nous pouvons alors comprendre et expliquer les pratiques sociales qu'ils développent, les perceptions et relations intra et intergroupes, la nature des liens sociaux qui les unissent (Bonardi et Roussiau, 1999). De surcroît, ce cadre permet de questionner l'expérience des intervenants sociaux non-autochtones inscrits dans un système social et idéologique particulier. En effet, bien que ceux-ci aient des rôles et des identités qui leur soient assignés dans l'exercice de leur profession, ils peuvent toutefois les interpréter autrement à la lumière de leurs opinions, de leurs des croyances, de leurs appartenances, des informations, des connaissances et des attitudes véhiculées entre le sujet et le

système social. En posant notre sujet sous l'angle des représentations, nous pouvons alors voir comment ses indicateurs sont pensés et intégrés par les intervenants sociaux non-autochtones. Autrement dit, comment ils élaborent logiquement l'image professionnelle d'eux-mêmes et, par conséquent, comment leur pratique s'en trouve influencée.

L'une des caractéristiques principales des représentations sociales est qu'elles forment un « tout globalement en toile de fond de l'échange social » qui règle inconsciemment les échanges (Bataille, 1997). L'étude des représentations est donc capitale dans les domaines où les significations et les contenus sont importants et ont une influence sur la nature des relations et des échanges comme dans le domaine de l'intervention sociale. Par ailleurs, l'étude des représentations est considérée par les psychologues sociaux comme étant très utile dans la compréhension des comportements et des rapports sociaux (Bellavance, 2010). La sphère professionnelle devient alors un véritable « terrain fertile » pour les observer puisqu'elle est témoin des dynamiques qui se nouent entre les individus, les groupes et le social (Bellavance, 2010). C'est dans cette perspective que la théorie des représentations sociales s'avère pertinente pour notre projet de recherche qui, rappelons-le, étudie la manière dont les intervenants sociaux non-autochtones se représentent leur rôle professionnel afin de comprendre comment ces représentations orientent et justifient leurs actions et interventions.

### 3.8 Les limites de la théorie des représentations sociales

D'un point de vue épistémologique, le problème que pose la théorie des représentations sociales

« n'est pas de savoir dans quelle mesure une représentation est vraie ou fausse, ni quel rapport cette connaissance entretient avec la vérité. En effet, une représentation, parce qu'elle est *représentation* est nécessairement « fausse » puisqu'elle ne dit jamais de l'objet exactement ce qu'il est, mais en même temps, elle est « vraie » en ce qu'elle constitue pour le sujet un type de connaissance valide duquel il peut tirer le principe de ces actes. » (Mannoni, 1994: 119).

Jouant avec l'ambiguïté du vrai et du faux tout en accordant une valeur à l'interprétation subjective du sujet, et par conséquent à sa construction sociale de la réalité, la théorie des

représentations sociales laissera perplexes les fervents des approches positivistes qui cherchent plutôt à rendre objectif et naturel des réalités humaines.

D'un point de vue théorique, « une représentation sociale se définit par deux composantes: ses éléments constitutifs d'une part, et son organisation, c'est-à-dire les relations qu'entretiennent ces éléments, d'autre part. Cette conception [...] interdit que la signification d'une représentation se réduise à la somme des significations de chacun de ses éléments pris isolément. » (Rouquette et Rateau, 1998: 29-30). Une représentation sociale est donc cohérente et fonctionnelle grâce à l'interdépendance de son contenu et de sa structure (Martin Sanchez, 1998). Or, dans le cadre de notre étude, nous nous sommes principalement intéressée aux produits de ces représentations sociales sans nous pencher sur son processus d'élaboration, son organisation ou sa structure. Ce choix théorique se justifie par la nature limitée de notre recherche. En effet, puisqu'il s'agit d'un mémoire de maîtrise, l'étendue de notre recherche était restreinte. Par conséquent, elle ne permettait pas l'étude exhaustive de l'organisation des représentations sociales selon les approches structurales exigeant beaucoup de temps et un nombre considérable de participants. Nous gardons donc en tête que cette recherche offre un portrait partiel, quoique rigoureux, des représentations sociales qu'ont d'eux-mêmes les intervenants sociaux non-autochtones qui pratiquent en milieu autochtone. Il serait alors pertinent de poursuivre la recherche enfin de mettre en lumière la structure de ces représentations sociales.

D'un point de vue méthodologique, la conception théorique des représentations sociales qui stipule qu'elles se construisent lors d'interactions, n'est pas nécessairement manifeste ou manifestée dans le cadre des entretiens de recherche lorsque l'individu répond aux questions du chercheur. « En effet, c'est en « situation » que le sujet donnerait sens à ce qu'il fait, dit ou pense, en modulant les significations antérieures dans une activité donatrice de sens « ici et maintenant » » (Bellavance, 2010: 43). Donc, puisque le seul dispositif de partage des représentations est celui de la conversation quotidienne dans laquelle les personnes échangent avec les autres, le chercheur reconstruit alors des représentations à partir de discours individuels décontextualisés ce qui peut amener à négliger ce que chacun place sous les arguments et raisonnements qu'il donne (Bonardi et

Roussiau, 1999). Ainsi, la subjectivité du chercheur est présente entre autres en raison de la méthode de collecte de données privilégiées. Cet aspect sera davantage détaillé dans le prochain chapitre qui traite de la méthodologie de recherche que nous avons préconisée.

## **CHAPITRE 4**

### **La stratégie méthodologique de la recherche**

Ce chapitre présente la stratégie méthodologique utilisée dans le cadre de cette recherche. Tout d'abord, la perspective et l'approche méthodologique seront explicitées. Ensuite, le type d'échantillon, le processus de recrutement, les outils de collecte de données et les stratégies d'analyse des données seront présentés. Enfin, les considérations éthiques et les limites de la méthodologie privilégiée seront discutées.

#### **4.1 L'approche méthodologique**

Dans le cadre de ce mémoire, nous avons adopté une approche méthodologique entièrement qualitative qui se situe dans la perspective épistémologique de la théorie des représentations sociales. Tel que présenté au précédent chapitre, ce paradigme de recherche considère que la réalité est socialement construite. Ainsi, « la réalité ne peut exister qu'à travers le regard que l'homme porte sur elle, c'est-à-dire qu'à travers la (les) représentation(s) qu'il se fait du monde qui l'entoure. » (Bonardi et Roussiau, 1999: 10).

De plus,

« L'étude des pratiques concrètes montre des acteurs construisant leur réalité à travers leurs agissements. Le caractère réflexif de l'acteur est toujours lié à l'expérience acquise et à l'action en cours. [...] La notion d'action conduit donc à rechercher non seulement les causes, mais à enquêter sur les raisons en donnant la parole à l'acteur qui devient porteur de son propre point de vue et d'une identité capable de filtrer la réalité sociale et de participer à la construction/reconstruction de celle-ci. » (Bataille et coll., 1997: 74).

Par conséquent, dans le cadre de notre recherche, nous avons laissé une place importante à l'expérience subjective des participants et au sens qui lui est attribué puisque c'est à partir de cette perspective que nous pouvons mettre en exergue leur représentation sociale. Enfin, puisque le sujet n'a pas conscience de ces représentations en tant que telles, puisqu'elles se présentent comme la réalité en soi, il n'est pas possible de les aborder directement. Les représentations sociales sont donc inférées à partir des paroles des sujets et c'est alors que le discours des informateurs permet d'« inférer les représentés à partir des représentants discursifs. » (Blin, 1997: 78).

Peu d'études qualitatives abordent les caractéristiques de l'intervention sociale en milieu autochtone du point de vue des intervenants sociaux non-autochtones; notre recherche revêt donc un caractère exploratoire. Suivant cette logique, les principaux concepts à l'étude, le schéma d'entrevue et la grille d'analyse ont évolué tout au long du processus de recherche afin d'être en cohérence avec la réalité subjective des participants. Autrement dit, notre projet de recherche s'est adapté à la réalité exprimée par les intervenants sociaux plutôt que d'essayer de cadrer leur subjectivité dans des théories et conceptualisations préétablies.

#### 4.2 Le choix des personnes interviewées et le processus de recrutement

D'entrée de jeu, il est important d'établir deux choses. Premièrement, notons que nous avons choisi nos informateurs sur la seule base de leur désir de participer à cette étude. Nous pouvons ainsi dire tout de suite qu'il ne s'agit donc pas d'un mode d'échantillonnage qui permettrait de prétendre à une représentativité des personnes interviewées ou à une généralisation des résultats. Ce n'était d'ailleurs pas le but du présent travail de mémoire. Deuxièmement, alors que nous souhaitions interviewer uniquement des travailleurs sociaux, d'autres professionnels en relation d'aide qui interviennent également auprès des populations autochtones, notamment des psychologues, psychiatres et psychothérapeutes ont manifesté leur intérêt à l'égard de notre projet de recherche. Nous avons donc décidé d'élargir notre bassin d'informateurs de manière à ne pas privilégier uniquement une forme précise d'intervention.

Cela dit, bien qu'il s'agisse d'un échantillon de convenance, nous avons quand même quelques critères de sélection minimaux. Pour répondre à nos objectifs de recherche, le groupe de personnes interviewées devait d'abord et avant tout répondre à certaines caractéristiques minimales : être âgé d'au moins 18 ans, se considérer comme non-autochtone et exercer des activités d'intervention (formalisées ou non, individuelles, de groupe ou collective, cliniques ou de défense des droits) auprès des Premières Nations et/ou Inuits du Canada.

Le recrutement des participants a été fait par le biais d'une stratégie « boule de neige » comme le suggère Pires (1997) pour ce genre d'étude. Nous sommes d'abord entrés en contact avec des chercheurs actifs dans le domaine de l'intervention sociale en milieu autochtone. Ceux-ci nous ont communiqué les coordonnées d'intervenants sociaux non-autochtones pratiquant auprès des Premières Nations et des Inuits. Quelques-uns d'entre eux ont accepté de participer à la recherche et nous ont ensuite suggéré des noms d'autres personnes susceptibles d'être intéressées à participer à l'étude. Cette technique nous a permis de constituer environ la moitié de notre corpus. L'une des personnes contactées, à défaut d'avoir les critères lui permettant de participer à l'étude, a plutôt diffusé notre appel de participation à travers son réseau professionnel national par l'entremise d'un courriel (Annexe 1). C'est donc par la méthode d'échantillonnage de volontaires (Ouellet et Saint-Jacques, 2000) que nous avons complété notre recrutement de participants. Comme son nom l'indique, cette méthode consiste à faire appel à des volontaires pour constituer l'échantillon (Beaud, 2006). À la suite de cette démarche, nous avons reçu plusieurs réponses de gens intéressés à participer à l'étude. Les participants retenus pour l'étude devaient répondre aux critères préalablement définis selon les critères présentés précédemment. De surcroît, ce moyen de recrutement nous a permis de rejoindre des intervenants sociaux non-autochtones qui pratiquent un peu partout au Canada et dans différents milieux professionnels. Toutefois, l'échantillon par « effet boule de neige » et l'échantillon de volontaires nous ont permis de rejoindre principalement des personnes qui partagent des caractéristiques similaires (Beaud, 2006; Ouellet et Saint-Jacques, 2000). C'est-à-dire, qu'ils se sentent concernés par les questionnements soulevés dans ce mémoire et qui ont déjà amorcé une réflexion critique sur leur posture professionnelle et identitaire.

Le parcours de vie personnel et professionnel est unique chez chacun de nos participants. En effet, les années de pratique en milieu varient de 3 mois à plus de 20 ans, et il y a deux dominantes qui ressortent: la moitié des participants ont en moyenne environ 4 ans d'expérience dans ce milieu et l'autre moitié ont plus de 10 ans d'expérience. Ils pratiquent tous dans des contextes assez différents. Amélie a une formation en psycho-éducation et travaille pour la DPJ qui dessert spécifiquement une communauté



autochtone, même si les bureaux sont situés hors réserve. Alexandra a une formation en travail social et exerce dans une communauté nordique au sein du service d'enfance-famille du CLSC local. Laura a également une formation en travail social et pratique dorénavant en tant que psychothérapeute en clinique privée urbaine. Catherine a une formation en psychologie et pratique en tant que psychologue pour une instance autochtone en plus d'être impliquée dans la recherche auprès des Inuits. Marie-Claude a un baccalauréat en travail social. Elle est actuellement travailleuse sociale dans un hôpital urbain qui dessert une forte population autochtone, mais à également travaillé pour la DPJ dans le Nord du Québec. Johanne est officiellement chercheuse, mais elle est très impliquée socialement auprès des Premières Nations ce qui l'amène parfois à jouer le rôle d'intervenante. Amanda est également formée en travail social et exerce dans un centre de réhabilitation ontarien où les clients autochtones viennent volontairement chercher de l'aide. France fait des consultations psychiatriques dans diverses communautés autochtones et est également impliquée dans des projets de recherche. Carmen a une maîtrise en travail social et fait maintenant de la formation auprès d'intervenants sociaux non-autochtones qui vont travailler en milieu autochtone en Colombie-Britannique. Robert, qui a aussi une maîtrise en travail social, est impliqué en tant que travailleur social à différents niveaux dans plusieurs communautés autochtones de la Colombie-Britannique. Victoria a pour sa part des formations multiples et travaille actuellement comme directrice du centre des services sociaux dans une communauté autochtone nordique. Ils sont donc tous issus de contextes de travail différents, mais ont comme point en commun le fait d'être des non-Autochtones qui travaillent comme intervenants sociaux auprès des populations autochtones. Ils sont tous de descendance euro-canadienne et nés au Canada; une seule participante a immigré au Canada. Si nous avons une forte majorité, presque une unanimité de participantes femmes, c'est tout simplement parce qu'elles constituent le genre dominant de la profession. Les hommes furent donc moins nombreux à répondre à l'appel puisque, proportionnellement, ils sont moins nombreux à pratiquer ce métier.

Dans un autre ordre d'idées, en recherche qualitative, on recommande souvent de décider du nombre d'entrevues à réaliser sur la base du principe de saturation empirique. Ce

concept désigne le phénomène par lequel le chercheur juge que les dernières données recueillies « n'apportent plus d'informations suffisamment nouvelles ou différentes pour justifier une augmentation du matériel empirique. » (Pires, 1997 : 157). Par conséquent, c'est lorsque le chercheur juge que la saturation est atteinte qu'il décide de mettre fin à la collecte de données, donc de ne pas ajouter de nouvelles entrevues à celles déjà réalisées. Dans nombre de mémoires d'étudiants, le principe de saturation est évoqué pour justifier le nombre d'entrevues réalisées. Ce n'est pas le cas ici. Le nombre d'entrevues a été décidé sur la base de motifs beaucoup plus terre-à-terre. En effet, n'ayant tout au plus qu'un an pour réaliser notre projet de mémoire, et donc que quelques mois pour procéder à nos entrevues et à leur analyse, il n'était pas réaliste d'envisager interviewer plus d'une dizaine d'informateurs. De surcroît, des contraintes liées à notre statut d'étudiante ne nous ont pas permis d'élaborer une méthodologie plus ambitieuse. Néanmoins, bien qu'il nous soit impossible de postuler dans cette recherche que la saturation empirique ait été atteinte, nous pouvons toutefois affirmer que nos participants évoluent dans des contextes assez diversifiés pour offrir un éventail de données variées (Flynn, 2010 : 42). Toutefois, il est évident que la technique privilégiée pour recruter les participants a fait en sorte que les individus interviewés partagent une vision relativement commune, ou du moins présentant des similarités, du travail auprès des Autochtones. Nous y reviendrons plus en détail dans la section consacrée aux limites de l'étude.

#### 4.3 Les outils de collectes de données

La méthode privilégiée pour collecter nos données fut l'entrevue de type qualitatif. Il s'agit d'une technique de collecte de données intéressante pour aborder les représentations (Bonardi et Roussiau, 1999). De plus, selon Poupart (1997), les raisons qui peuvent justifier un tel choix sont de trois types. L'argument d'ordre épistémologique soutient que l'entretien qualitatif, dans la mesure où il permet d'explorer en profondeur la perspective des acteurs, est « indispensable à une juste appréhension et compréhension ». L'argument d'ordre éthique et politique évoque que ce type d'entretien permet d'accéder à une connaissance de l'intérieur des dilemmes et enjeux des sujets. Enfin, l'argument d'ordre méthodologique souligne qu'il s'agit d'un outil d'information susceptible d'éclairer les réalités sociales, mais également d'un instrument qui permet d'accéder à

l'expérience des acteurs (Poupart, 1997; Savoie-Zajc, 2006) et par conséquent, à leurs représentations. En somme,

« les orientations de recherche centrées sur le contenu des représentations sociales privilégient des stratégies méthodologiques de tradition herméneutique, qualitative et interprétative mettant de l'avant l'interaction sujet/chercheur, la subjectivité de l'un et de l'autre et la prise en compte du contexte. Ainsi, l'observation participante, les entretiens libres, semi-structurés, l'enquête de terrain et l'analyse qualitative occupent une place centrale. » (Anadon, 2002: 234).

Considérant l'ensemble de ces arguments, nous avons donc jugé qu'il était pertinent pour mettre en exergue les représentations sociales des intervenants sociaux non-autochtones d'avoir recours à ce type de technique de collecte de données et de procéder ensuite à l'analyse qualitative de ce matériel. Ainsi, les données ont été recueillies lors d'entrevues de type semi-dirigé, c'est-à-dire qu'il s'agit d'une forme d'interaction verbale pendant laquelle le chercheur vise à aborder des thèmes qu'il souhaite explorer dans le cadre de sa recherche, mais tout en se laissant guider par le rythme et le contenu abordé par la personne interviewée (Savoie-Zajc, 2006).

Ainsi, afin de récolter les données nécessaires à la réalisation de notre projet de recherche, nous avons construit un schéma d'entrevue (Annexe 2) en fonction des différents thèmes que nous voulions explorer, soit les motivations à travailler en milieu autochtone, les perceptions professionnelles d'eux-mêmes et de leurs rôles, les approches d'intervention, l'opinion générale au sujet de l'intervention sociale auprès des Autochtones). Les questions du schéma permettaient de délimiter le cadre général de l'entrevue. Toutefois, comme nous avons utilisé des questions ouvertes, ceci a permis de laisser assez de latitude pour que le sujet s'exprime de la manière dont il le désirait et sans que ces réponses soient totalement orientées par le chercheur. Ainsi, tel que soulevé (Mayer et Saint-Jacques, 2000), les entrevues semi-dirigées sont un bon moyen de circonscrire les perceptions qu'a une personne à l'égard d'un objet, les comportements qu'il adopte et les attitudes qu'il manifeste.

Les entrevues duraient approximativement une heure. Elles ont été réalisées au cours du mois de mai 2011. Lorsque la position géographique des participants nous le permettait,

nous les avons rencontrés en personne. Or, pour les participants vivant à l'extérieur du Québec, des entrevues téléphoniques ou par l'entremise du programme *Skype* ont été réalisées. Les entrevues réalisées uniquement par téléphone furent quelque peu plus difficiles à mener en raison de l'absence d'un contact visuel. Nous avons alors compris la richesse du non verbal qui est également un porteur de sens et de messages. Suite à la récolte de données de recherche, nous avons procédé à l'analyse de ce matériel qualitatif.

#### 4.4 L'analyse des résultats

L'analyse des résultats s'est faite en plusieurs étapes. Avant d'aborder la manière dont nous avons analysé les entrevues, il est important de mentionner que notre recension des écrits constitue le premier pôle d'analyse. En effet, elle fut écrite dans une perspective analytique afin de mettre en lumière et de comprendre les représentations de l'intervention sociale auprès des Autochtones, mais à partir de la littérature. Notre recension est donc le fruit d'un premier travail d'analyse, en plus d'avoir nourri notre réflexion pour l'analyse des entrevues. En ce qui concerne l'analyse du matériel collecté en entrevue, à la suite de chaque rencontre avec les participants, nous avons noté toutes les réflexions théoriques, questionnements et sentiments qu'a suscités l'entretien afin d'avoir un document qui replace le chercheur dans le contexte de l'entrevue, qui lui permette de mettre en lumière les potentiels biais, et qui lui permette d'alimenter son analyse. Puis, comme l'indiquent Mayer et Deslauriers (2000) ce rapport d'entrevue permet de juger de l'information reçue et de la manière dont nous avons conduit l'entretien.

Dans un deuxième temps, nous avons procédé à la préparation du matériel, c'est-à-dire que les entrevues ont été transcrites intégralement sous forme de verbatim afin de constituer l'ensemble du matériel à analyser. Puisque le contexte de l'entrevue et le langage non verbal tel que les intonations, le mouvement des mains, l'attitude générale, qui sont aussi porteurs de sens, n'apparaissent pas sur le verbatim, le rapport d'entrevue fut un outil précieux pour pallier l'absence de ce « texte » (Savoie-Zajc, 2006). Une fois les entrevues transcrites, nous avons débuté la pré analyse. Cette étape a consisté à lire et faire une première organisation du matériel (L'Écuyer, 1987). Cette « lecture flottante » a

permis de s'imprégner des propos des informateurs, d'obtenir une vue d'ensemble du matériel recueilli et de se familiariser avec ces particularités (Mayer et Deslauriers, 2000). La pré analyse nous a alors permis de se faire une première idée des catégories à utiliser puisque nous avons été en mesure de cerner le sens général et les idées majeures du récit. Ensuite, nous avons procédé à l'exploitation du matériel selon la méthode d'analyse de contenu. À la suite d'une première lecture de quelques entrevues, nous avons commencé à organiser le matériel de façon à classer les énoncés en fonction des différentes catégories auxquelles ils semblaient se rattacher. C'est-à-dire que nous avons organisé notre matériel en rassemblant tous les éléments se rapportant à un même thème, une même catégorie de sens.

Dans la logique de cette méthode, nous avons ainsi codifié chaque entrevue. « Le codage correspond à une transformation des données brutes du texte. Transformations qui, par découpage, agrégation et dénombrement, permettent d'aboutir à une représentation du contenu, ou de son expression, susceptible d'éclairer l'analyste sur des caractéristiques du texte » (Bardin dans Mayer et Deslauriers, 2000: 164). Plus précisément, il s'agit de décomposer le matériel en élément d'analyse, en unité de sens qui est un élément d'information qui a un sens complet en lui-même (Mayer et Deslauriers, 2000). Pour ce faire, nous avons d'abord procédé à la codification individuelle de chaque entrevue. Nous avons alors fait ressortir les thèmes et les idées de chaque entretien illustré par les citations énoncées par l'informateur tout en proposant quelques réflexions analytiques plutôt spontanées de manière à faire des liens entre ces idées et de mettre en exergue certaines caractéristiques.

Comme suite aux étapes précédentes, nous avons traité chaque entretien en tentant de nous détacher de nos objectifs de recherche et d'imposer le moins possible un cadre d'analyse. Autrement dit, de penser la codification comme une rencontre avec une manière singulière de mettre en scène un discours. En effet, il s'agissait à cette étape de se laisser guider par les catégories, les thèmes de même que les digressions des participants afin de rester fidèle à leur discours et de s'immiscer dans le monde subjectif d'autrui (Bardin, 1977). Selon une démarche inductive et exploratoire, les thèmes ont

donc émergé directement du texte des entrevues sans être reliés de prime abord au modèle initial, nous conduisant alors à prendre en considération de nouveaux éléments.

Par la suite, nous avons procédé à la mise en lien des différents thèmes de chaque entrevue afin de rassembler ces onze documents codifiés en un seul à partir des similitudes de thèmes, et en indiquant des sous-thèmes, les citations phares et quelques réflexions d'analyse. En résumé, il fut d'abord question de décomposer les données brutes de chaque entrevue de manière à les définir, les classer, les comprendre, pour ensuite les mettre en relation avec celles des autres entrevues permettant alors « une description précise des caractéristiques pertinentes du contenu. » (Holsti dans Bardin, 1977: 134). Puis, les thèmes moins reliés à notre sujet d'étude ont été mis en réserve et furent reconsultés à la fin de l'analyse afin de voir s'ils pouvaient apporter quelque chose de plus à l'interprétation de nos données.

Ainsi, une fois tout notre matériel réuni en une sorte de plan détaillé, nous avons tenté d'approfondir notre analyse et d'interpréter des données. Puisque la plupart des informateurs avaient déjà un discours analytique sur leur pratique, l'interprétation des résultats nous a d'abord donné l'impression de simplement présenter ce que les informateurs avaient évoqué sans apporter d'élément analytique, comme si les informateurs avaient tout dit, et qu'il n'y avait pas d'autres éléments à ajouter. Cet état de conscience nous a amenée, pour reprendre la question de Paillé (2006), à nous demander « qui suis-je pour interpréter? » Pour contrer ce malaise dans la posture de l'interpréteur, et l'impression de n'avoir rien à ajouter, nous avons dû en venir à appréhender le processus d'interprétation comme un « essai de sens », approximatif, dans le sens de « s'approcher de », et non comme étant la présentation d'une vérité absolue (Paillé, 2006).

« Car cette connotation porte une certaine humilité du travail scientifique. Dans l'activité interprétative de l'enquête de terrain, on retrouve peu le rêve ou l'ambition de parvenir, « toute chose égale par ailleurs », à la vérité (Cefaï, 2003; Passeron, 1991). Que nous ayons parfois le *sentiment de rencontrer La Vérité* avec un grand L (et un grand V!) Le chercheur va travailler à construire une interprétation valide, plausible, cohérente, audacieuse ou consensuelle, mais non *L'*interprétation. [...] *L'*interprétation est donc, pour l'essentiel, une proposition de compréhension, c'est-à-dire la présentation d'une manière de mettre ensemble les éléments d'un monde observé [...] ou imaginé [...] » (Paillé, 2006: 115).

De surcroît, comme le souligne l'auteur (2006) « cet affranchissement de l'illusion de vérité est très libérateur » et nous a permis de nous lancer dans l'interprétation de nos données. Cela dit, pour garantir la validité de l'analyse, nous avons tenté de respecter quelques règles: 1) l'exhaustivité qui suppose que les catégories établies ont permis de classer l'ensemble du matériel; 2) l'homogénéité des documents recueillis dans la mesure où ils doivent avoir été obtenus par des techniques identiques et auprès d'individus comparables permettant alors d'analyser le matériel selon un même principe de classification; 3) la pertinence, c'est-à-dire l'assurance que les documents retenus et les catégories correspondaient bien à l'objectif d'analyse. Enfin, tout au long de ce travail d'analyse, quelques principes éthiques ont guidé notre démarche.

#### 4.5 Les considérations éthiques

D'abord, afin de respecter les normes de recherche faisant appel à des sujets humains, ce projet de recherche a été soumis au Comité d'éthique de la recherche de la Faculté des arts et des sciences de l'Université de Montréal (CERFAS) et a été approuvé le 13 avril 2011. La participation des informateurs à la recherche s'est faite sur une base volontaire. Un formulaire de consentement (Annexe 3) a également été signé ou consenti verbalement dans le cas des entrevues téléphoniques avant le début de chaque entretien. En donnant leur consentement, les participants témoignaient qu'ils participaient à la recherche d'une manière libre et éclairée. C'est-à-dire qu'ils connaissaient et comprenaient la nature de leur participation avec les avantages et les inconvénients que cela pouvait comporter, la nature et les objectifs de la recherche, et qu'ils avaient reçu des réponses à leurs questions concernant la recherche. En signant ce formulaire nous avons pris l'engagement de respecter les exigences du CERFAS. Les personnes interrogées pouvaient également se retirer de la recherche en tout temps par avis verbal, sans préjudice et sans devoir justifier leur décision. Pour toute question relative à la recherche ou pour se retirer de celle-ci, les participants avaient nos coordonnées, celles de notre directrice de recherche et celles de l'ombudsman de l'Université de Montréal.

Afin d'assurer la confidentialité et l'anonymat des participants, toutes les données manuscrites et enregistrées sur une bande numérique ou sur ordinateur sont gardées dans

un local sous clé et seront détruites sept ans après la présente étude. Seul le chercheur a eu accès à ces données. Comme indiqué dans le formulaire de consentement, tout renseignement pouvant identifier les participants furent modifiées dans les verbatims et dans ce mémoire. Ainsi, les noms utilisés dans cette recherche sont des pseudonymes et aucun renseignement permettant d'identifier les informateurs ne fut divulgué. Une fois l'anonymat et la confidentialité assurés, la participation à notre recherche ne comportait aucun risque pour les personnes interrogées et se faisait dans le respect de leurs droits et de leurs obligations légales et professionnelles.

Dans un autre ordre d'idées, afin de respecter le Protocole de recherche des Premières Nations (2005) qui préconise l'autodétermination des Autochtones en matière de gestion de la recherche et de l'information, ou du moins qui encourage la recherche en partenariat avec les communautés autochtones, nous avons choisi de ne pas interroger des intervenants autochtones ou des usagers de services autochtones. En effet, puisque nous savions que nous ne serions pas en mesure de respecter ce protocole, non pas parce que nous n'adhérions pas à ces principes, mais plutôt parce que des contraintes de temps et de moyens personnels nous en empêchaient. Nous avons donc jugé qu'il serait éthiquement plus approprié et plus respectueux de choisir un autre angle de recherche que d'aller à l'encontre de ces recommandations en matière de recherche en milieu autochtone. Cela ouvre la porte à tout un débat contemporain sur la manière de conduire des recherches en milieu autochtone de façon à partager les pouvoirs et respecter les communautés autochtones (Voir Assemblée des Premières Nations, 2005; Charest, 1992; Jérôme, 2008; Piron, 1994, 1996; Schnarch, 2004). Or, puisqu'il s'agit d'un de nos objectifs de recherche, nous n'aborderons guère ce thème dans le cadre de ce mémoire.

#### 4.6 Les limites de la stratégie de recherche

D'abord, l'ensemble de nos participants interviewés a soulevé quelques interrogations. En effet, lorsque l'on fait appel à des volontaires pour participer à une recherche, ce sont souvent les mêmes catégories de gens qui sont attirés par ce genre d'expérience (Ouellet et Saint-Jacques, 2000). Comme mentionné précédemment, dans le cas de notre étude, il s'agissait d'intervenants sociaux qui se sentent concernés par ces questions et qui ont déjà



amorcé une réflexion critique sur leur posture professionnelle et identitaire. De plus, nous pensons que la technique par « effet boule de neige » a également été teintée du même biais puisque les gens référés étaient des intervenants sociaux, quoique pratiquant dans des milieux différents, partageaient une approche critique similaire. Néanmoins, puisque ce qui nous importe dans le cadre de cette recherche exploratoire ce n'est pas les variations mêmes à l'intérieur de la population à l'étude, mais plutôt la découverte de quelques particularités de celle-là, la représentativité avait un intérêt limité (Ouellet et Saint-Jacques, 2006). Ainsi, les données présentées dans cette étude n'offrent peut-être que des données exploratoires limitées qui ne peuvent être généralisées en raison du nombre et des caractéristiques des participants, mais elles constituent néanmoins une base intéressante pour amorcer une réflexion sur le sujet en plus de dresser un portrait réaliste et rigoureux de la situation.

Ensuite, nous avons gardé à l'esprit le caractère changeant de la réalité. En effet, ce qui a été évoqué en entrevue est contextuel et circonstanciel mettant en exergue la nature hautement situationnelle et conditionnelle, toujours singulière et jamais reproductible de ces interactions verbales (Savoie-Zajc, 2006). De plus, nous avons gardé à l'esprit que les représentations sociales des intervenants sociaux dépassent largement le discours qu'ils ont porté sur celles-là. « C'est en « situation » que le sujet donnerait sens à ce qu'il fait, dit ou pense, en modulant les significations antérieures dans une activité donatrice de sens « ici et maintenant ». » (Bellavance, 2010: 43). En effet, puisque le seul dispositif de partage des représentations est celui de la conversation quotidienne dans laquelle les personnes échangent et interagissent avec les autres. Nous avons alors reconstruit des représentations à partir de discours individuels décontextualisés ce qui a pu nous amener à négliger ce que chacun place sous les arguments et raisonnements qu'il donne (Bonardi et Roussiau, 1999). C'est donc en gardant en tête les limites de cette étude qu'il faut aborder le chapitre qui présente les résultats d'analyse.

## **CHAPITRE 5**

### **La présentation et l'analyse des résultats**

Nous souhaitons que la présentation et l'interprétation des résultats permettent de mettre en lumière la manière dont les intervenants sociaux non-autochtones se perçoivent dans le cadre de leur travail auprès des Autochtones. Cela dit, peut-être en raison de notre inexpérience d'analyse et/ou parce que nous avons rencontré des informateurs qui avaient un discours déjà analytique quant à leur pratique, nous avons jugé nécessaire de laisser une place importante à la subjectivité de nos informateurs plutôt que de recourir à la reformulation de leur propre interprétation. En effet, puisque nous avons le souci de rester fidèle et de valoriser le discours des intervenants rencontrés, notre travail d'interprétation s'est davantage exprimé dans la structuration et la mise en valeur de leur discours que dans la proposition d'un métadiscours sur celui-ci. Ce chapitre est donc le résultat de notre manière bien personnelle de percevoir la notion d'analyse.

Dans un premier temps, nous présenterons ce qui a amené et motivé ces intervenants à travailler en milieu autochtone. Puis nous examinerons les perceptions qu'ils ont d'eux-mêmes tout en présentant leurs représentations de leur profession. Nous aborderons ensuite les représentations professionnelles d'eux-mêmes en s'intéressant spécifiquement à la manière dont ils perçoivent leurs rôles. Enfin, à la lumière de ces représentations professionnelles, nous examinerons les types d'approches privilégiées afin de voir en quoi la manière de se représenter encourage certains comportements, attitudes et certains types d'approches. Par ailleurs, puisque peu de recherches ont porté exclusivement sur les représentations professionnelles des intervenants sociaux non-autochtones qui pratiquent en milieu autochtone, nos résultats seront analysés à la lumière des autres résultats de recherche connexes cités dans la recension des écrits en plus d'être mis en lien avec la théorie des représentations sociales.

#### **5.1 Motivations pour travailler auprès des Autochtones**

Pour bien comprendre la manière dont les intervenants sociaux non-autochtones se perçoivent dans le cadre de leur pratique auprès des Autochtones, il est important de

mettre en lumière quelles sont les raisons qui les ont amenés à travailler auprès des populations autochtones. Comme nous le verrons dans les prochaines sections, les informateurs évoquent des motifs semblables pour expliquer leur intérêt à travailler auprès des Premières Nation et des Inuits, et ce, malgré des parcours de vie personnels et professionnels diversifiés.

#### 5.1.1 De l'opportunité à la synchronicité

Il est intéressant de souligner que, lorsque interrogés sur leurs motivations, les participants parlent plutôt de ce qui les a amenés à travailler auprès des Autochtones. Cela relève davantage de l'ordre des opportunités qui se sont présentées à eux. En effet, la plupart des informateurs ont mentionné que le fait d'avoir trouvé un emploi en milieu autochtone fut d'abord le fruit d'une opportunité. Pour deux informateurs, le contexte de ces opportunités prend un sens différent. En effet, Carmen et Robert ont été exposés très tôt à un environnement où il y avait une présence autochtone significative. Carmen a pour sa part cherché à créer très jeune les opportunités de côtoyer les Autochtones au risque d'aller à l'encontre de l'autorité parentale. Puis, elle a continué à s'immiscer dans le milieu autochtone, créant elle-même ses opportunités d'emploi auprès de ces communautés. Quant à Robert, même s'il avait un intérêt pour les communautés autochtones et qu'il les avait également côtoyées étant jeune, il parle du fait de travailler auprès des Amérindiens comme d'une situation inévitable. En effet, en parlant du lieu où il habite, il mentionne que « *70-75% of people are Aboriginals. So your client load is First Nation people.* ». Les opportunités de travailler en milieu autochtone sont alors davantage perçues comme quelque chose d'inévitable pour ces deux informateurs qui ont évolué auprès de ces populations.

Pour les autres informateurs qui n'ont pas eu de contacts au préalable avec les Autochtones, il y a un évènement spécifique qui est identifié comme étant le « point d'assise », « le moment où ça ouvre » vers leur implication auprès des Autochtones. « J'ai rencontré cette femme. C'était vraiment une possibilité pour moi incroyable parce que c'était très difficile d'avoir un stage en milieu autochtone. C'est comme ça que je me

suis rendue là. » (Catherine). Il semble donc que sans ces moments opportuns, les possibilités de travailler en milieu autochtone auraient été restreintes.

De plus, même si pour plusieurs informateurs l'intérêt pour les Premières Nations et les Inuits s'est développé à la suite à ces opportunités de travail et qu'ils en connaissaient peu sur cette population au départ, ou si au contraire, pour d'autres, ce fut leur intérêt pour les Autochtones qui les ont amenés à créer leur propres opportunités, avec le recul, ces opportunités prennent un autre sens. En effet, si au départ, il s'agit de circonstances, de rencontres et d'évènements ponctuels qui les ont amenés à travailler en milieu autochtone, ces opportunités s'expliquent a posteriori autrement que par un simple hasard de la vie. Ces opportunités sont alors interprétées comme des «coïncidences significantes», ce qui amène Laura à parler de « *synchronicity of life* ». La synchronicité est « l'occurrence simultanée d'au moins deux événements qui ne présentent pas de lien de causalité, mais dont l'association prend un sens pour la personne qui les perçoit. » (Wikipédia, 2011). Ainsi, ces opportunités ne prennent pas tout leur sens dans l'immédiat. Le fait qu'une informatrice qui n'a que quelques mois d'expérience en milieu autochtone n'ait justement pas poussé plus loin son analyse de l'opportunité dont elle a bénéficié peut nous amener à confirmer cette proposition. Il serait alors intéressant de voir si, dans quelques années, Alexandra interprétera différemment ce qui n'apparaît être au départ qu'une simple opportunité de travail.

En effet, le discours de la moitié de nos informateurs change lorsqu'ils parlent d'eux au moment d'avoir été soumis à cette opportunité de travail par rapport à où ils en sont aujourd'hui. « *At that point it was just an opportunity* », un « concours de circonstances », mais qui, après des années de pratique et d'investissement personnels en milieu autochtone, les amène à penser leur pratique auprès des Premières Nation et des Inuits comme quelque chose qui avait lieu d'être. Une série d'évènements qui, mis en relation, deviennent chargés de sens pour ces individus et les amènent à croire à une sorte de « destinée », ou du moins à quelque chose qui échappe à leur propre contrôle et entendement, mais qui « fait sens » et donne une raison d'être à leur pratique. Comme le souligne Johanne, « c'est vraiment génial, la vie me dit que j'ai à être là parce qu'il y a

toutes sortes de choses qui se placent malgré moi. ». Donc, des événements factuels et objectifs qui n'auraient pas nécessairement de sens particulier d'un point de vue extérieur sont perçus par ces informateurs comme quelque chose de significatif expliquant par le fait même l'origine et le devenir de leur pratique auprès des Autochtones. D'où la difficulté pour quelques informatrices de rationaliser davantage ce qui leur semble être le chemin à suivre. « Je ne sais pas trop comment l'expliquer. C'est comme une connexion, un sentiment de; tu sais, cela fait un peu partie de ma vie... de qui je suis. C'était juste naturel dans le fond. » (Catherine). Il devient alors difficile pour ces informateurs de trouver les mots pour expliquer une évidence, quelque chose qui va de soi autrement dit, quelque chose qui est de la nature des choses.

#### 5.1.2 « *It has always been a passion of mine* »

Bien que plusieurs participants aient évoqué l'opportunité de travail comme un élément les amenant à intervenir auprès des Premières Nations et Inuits, dans la plupart des cas, nous avons remarqué qu'ils éprouvaient également un intérêt au préalable pour les cultures autochtones, les attirant ainsi dans ce champ d'intervention. Toutefois, nous avons noté quelques nuances dans la manière dont cet intérêt est exprimé.

D'une part, environ le tiers des informateurs note son intérêt marqué pour les autres cultures en général. À titre d'exemple, France a justement concentré ses études et ses premières années de pratique en clinique transculturelle tandis que Catherine exprime explicitement son désir initial de travailler auprès de gens issus de milieux culturels différents:

« ce qui m'intéressait beaucoup c'était la culture en général [...]. Je me souviens très bien a une période dans ma vie, je me demandais : est-ce que je veux rester au Canada, travailler ici avec cette population autochtone ou, est-ce que je veux aller à l'étranger [...]. J'avais le désir de vraiment être à l'extérieur, de connaître autre chose, tu sais j'ai toujours beaucoup aimé voyager. ».

Ce goût du voyage, du différent, est un élément également repris chez deux autres informatrices. Il existe donc un désir d'être en contact avec l'altérité que ce soit ici ou ailleurs auprès des Autochtones ou d'autres communautés culturelles. Donc, sans aucun doute, pour une partie de nos informateurs, le dépaysement physique et culturel et cette rencontre avec la différence qu'offre la possibilité d'un travail en milieu autochtone est

une source de motivation. De surcroît, toutes ces intervenantes ont fait référence à leur expérience dans le Grand Nord (et ce, même si Catherine et Marie-Claude travaillent actuellement respectivement dans une réserve près de Montréal et en milieu urbain) le travail en milieu autochtone, spécialement dans les territoires nordiques, permet alors de satisfaire ce désir d'exotisme et de rencontre avec autrui.

Dans un autre ordre d'idées, quand l'intérêt pour les Autochtones fut spécifiquement exprimé, on note qu'il s'agit parfois d'un intérêt « absolu » pour l'« Autochtone » qui ne porte pas d'attention aux spécificités locales de ces communautés. Il s'agit alors pour certains d'un intérêt alimenté par une image plutôt romantique « du bon sauvage ». Par exemple Marie-Claude se rappelle: « j'ai vu un film, et il y avait un Inuit dedans, pis grâce à sa connaissance de la toundra et de la manière d'y survivre, l'Américain survit. Je me rappelle plus du titre, mais j'étais comme: « Ouais! » J'avais l'appel. ».

Néanmoins, nous avons noté une certaine évolution dans le discours de ces informatrices en ce qui a trait à leur intérêt à l'égard des Autochtones. En effet, au fil des expériences et contacts avec les Amérindiens et les Inuits, leur intérêt se précise, se confirme. En effet, leur intérêt passe de l'idéal au spécifique, de « ça m'intriguait », de « j'en ai entendu parler depuis un certain temps » à « c'est clair pour moi que je vais continuer à travailler dans ce milieu-là par la suite ». Le fait de côtoyer ces peuples, tout en prenant conscience de leurs réalités sociales et de leurs spécificités culturelles, confirme leur intérêt à vouloir travailler auprès d'eux. À l'exception d'Alexandra pour laquelle cet intérêt est encore exprimé de manière imprécise et impersonnelle (peut-être également en raison du fait qu'elle en est à ses premiers mois d'expérience). Là où se rejoignent la plupart des informateurs, c'est lorsqu'ils expriment la richesse culturelle des Premières Nations et des Inuits. Cet amour qu'ils éprouvent à l'égard des peuples autochtones a une résonance positive dans leur vie et attise leur désir de s'impliquer spécifiquement auprès de ceux-ci.

« Les Inuits sont tellement, sont très humains, sont très présents, sont, si j'utilise le mot simples, c'est vraiment positif... Dans le sens tu sais qu'ils se préoccupent pas avec les mille affaires que nous on a. Pis là c'est cette humanité-là cette simplicité-là qui m'a beaucoup, beaucoup attirée. Ils demeurent encore cette espèce d'humanité, puis cette, oui, une façon d'être qui est très vraie, qui me plaît beaucoup... Fait qu'en général j'ai

absolument adoré cette année-là. J'ai vraiment connu des amitiés assez importantes et je veux continuer à travailler avec eux par la suite. » (Catherine).

L'intérêt pour les cultures autochtones est donc quelque chose qui se construit et se personnalise au fil de leur contact, et surtout qui se renforce et se nourrit d'échanges et d'expériences significatives avec les Autochtones.

D'autre part, pour la plupart des autres participants, c'est un intérêt initial marqué pour les Autochtones qui les amène à vouloir travailler dans ce milieu, c'est-à-dire que cet intérêt ne se confirme pas à la suite d'une opportunité de travail. En effet, comme soulevé précédemment, pour Robert et Carmen, cet intérêt semblait être présent depuis toujours. Ils ont grandi en étant fascinés par les Autochtones, ils ont nourri leur curiosité en multipliant les contacts informels et personnels avec eux, en plus de s'intéresser aux divers aspects de leur réalité. Alors, même si cela s'exprime différemment chez nos informateurs, il y a pour chacun un moment charnière dans leur vie personnelle ou professionnelle où cet intérêt spécifique pour les Autochtones surgit, intérêt qui est renforcé et exprimé plus fortement lorsqu'il y a le développement de liens significatifs. Cet intérêt pour les Autochtones devient alors un véritable *leitmotiv* de leur implication auprès de ces derniers.

Il n'y a que deux informatrices qui font quelque peu exception à cette affirmation. L'une d'entre elles s'est entre autres intéressée aux Autochtones parce qu'elle voulait travailler auprès de personnes qui ont des problèmes de consommation. Par conséquent, travailler en milieu autochtone répondait à ce désir. Puis, une autre a pour sa part accepté son emploi dans une communauté autochtone non pas parce qu'il lui permettait d'être en contact avec la culture amérindienne, mais plutôt parce qu'il lui offrait une stabilité et parce que la DPJ était un service qui l'intriguait. Celle-ci affirme explicitement que les Autochtones étaient une « clientèle qui ne m'attirait pas ». Celles qui ont un intérêt pour l'emploi en soi et non pour sa composante autochtone sont donc minoritaires.

De manière générale, les informateurs qui ont eu des expériences de travail auprès d'autres clientèles avant de s'impliquer auprès des Premières Nations et des Inuits, une

fois engagés auprès des Autochtones, ont pour la plupart consacré l'entièreté de leur carrière professionnelle à ces peuples ou au moins recherché un contact avec les Autochtones dans leur travail. Ainsi, de manière générale, l'intérêt des participants à l'égard des communautés autochtones est grandissant et, par conséquent, leur désir de travailler et d'axer leur travail uniquement auprès de cette clientèle l'est aussi. L'intérêt que portent ces intervenants sur les peuples autochtones les amène parfois à faire une lecture de l'histoire plus critique que celle qui est véhiculée dans la société canadienne.

### 5.1.3 Plus tu connais ton histoire...

Pour quelques informateurs, les motivations à travailler en milieu autochtone précèdent leur opportunité de travail puisque leur intérêt était déjà confirmé, mais, pour la majorité d'entre eux, cette motivation se confirme à la suite de leur premier emploi en milieu autochtone. En effet, une fois les opportunités créées et/ou saisies leur permettant de s'immiscer en milieu autochtone, la rencontre avec les cultures autochtones, les réalités vécues et le type de services qui sont offerts aux Autochtones préoccupent plusieurs informateurs. Cela les incite à vouloir intervenir auprès des populations autochtones comme en témoigne Laura:

*« Mostly because I knew a lot about things that were happening that didn't seem very logical and that seemed kind of upside down. Then there was the Oka crisis and that was the final tipping point for me that I wanted to find out what was really happening... all my going back to school was to focus on Aboriginal people's subjects or things related to Aboriginal people. ».*

Pour d'autres, principalement ceux qui furent en contact avec des Autochtones dès leur enfance, leur discours met d'emblée l'accent sur les injustices sociales auxquelles ont fait et font face les Autochtones. Ainsi, la manière dont les Autochtones furent colonisés, la manière dont les Blancs se sont imposés est source d'indignation et d'action chez plusieurs informateurs. « C'est toujours venu me chercher profondément », « j'étais très à la défense des populations autochtones » sont des phrases qui reviennent souvent dans leur discours. Elles nous amènent à penser qu'une des raisons pour lesquelles les intervenants sociaux allochtones s'impliquent en milieu autochtone, c'est pour tenter de « réparer les erreurs du passé ».



Certains d'entre eux poussent plus loin cette interprétation de l'histoire en reconnaissant le rôle symbolique qu'ils jouent dans la colonisation des Autochtones, et par le fait même, en s'attribuant une responsabilité sociale d'action qui témoigne en quelque sorte d'une certaine culpabilité historique. Pour ces informateurs, « *once you know, you also have a responsibility to behave* »; cette honte et cette culpabilité du passé les amènent à devoir « redonner à ces gens-là ». De surcroît, ceux qui ont développé cette connaissance de l'histoire reconnaissent également la position sociale du Blanc qui découle directement des événements issus de la colonisation et qui leur procure des pouvoirs et des privilèges, privilèges auxquels n'ont pas facilement accès les Autochtones. Par conséquent, ces informateurs reconnaissent qu'ils ont une responsabilité sociale associée au fait d'être dans cette position sociale privilégiée et l'intervention devient leur moyen d'assumer leurs responsabilités sociales, « *to do what I can from where I stand.* » (Carmen).

Dans notre corpus d'informateurs, nous n'avons seulement qu'une informatrice qui est explicitement d'avis contraire. Malgré le fait qu'Amélie reconnaisse le passé colonial, elle s'en dissocie et ne prend aucune part de responsabilité, car « je n'étais pas là ». La culpabilité historique est donc loin d'être une des raisons qui l'a amenée à travailler auprès des Autochtones. Ainsi, contrairement à nos informateurs qui jugent avoir une responsabilité sociale par rapport aux Amérindiens et Inuits ou du moins pour qui les injustices sociales vécues par les Autochtones sont une raison pour laquelle ils veulent travailler auprès de ces communautés. En ce qui concerne cette informatrice ce fut plutôt une source d'hésitation à vouloir travailler en milieu autochtone. Il est alors évident qu'en fonction de l'interprétation qu'une personne se fait d'une situation et de l'histoire, elle n'aura pas les mêmes motifs d'action.

#### 5.1.4 En d'autres mots

Ainsi, même si les motivations des participants à travailler en milieu autochtone sont plurielles, la mise en relation de celles-ci permet de dégager quelques éléments d'analyse.

Tout d'abord, on ne peut pas seulement parler de motivations précédant un engagement

dans une pratique auprès des Autochtones comme étant nécessairement LE seul moteur qui fait que la personne a eu envie de travailler avec les Autochtones. Il semble que c'est plus complexe, qu'il peut y avoir à la fois des opportunités qui se présentent, une curiosité à l'égard des cultures autochtones précédant l'emploi, des intérêts développés en cours de route, des prises de conscience, le développement de relations significatives, etc. Ces motivations n'étant pas exclusives, mais plutôt complémentaires, forment alors un univers de significations qui permet de donner sens à l'origine et au développement de leur pratique. De plus, il semble que plus cela fait longtemps qu'un intervenant pratique dans ce champ d'intervention et que plus il s'est engagé dans un travail réflexif sur sa pratique, plus les raisons qui l'ont amené dans ce champ d'intervention s'expriment aisément. Comme quoi les motivations se précisent au fil des expériences et qu'un certain recul permette d'en approfondir le sens.

Par ailleurs, à part une informatrice, tous semblent avoir des raisons pour persister dans leur pratique, ce qui est une lecture critique des problèmes vécus par les Autochtones. L'injustice, le « néo-colonialisme », la discrimination que vivent les peuples autochtones sont des sources de motivation qui animent les intervenants et les incitent à concentrer leurs efforts dans ce champ particulier de l'intervention. De plus, il nous est possible de conclure que leurs motivations se trouvent ainsi influencées par l'interprétation qu'ils se font de l'histoire. C'est-à-dire qu'en s'attribuant une responsabilité sociale quant aux conditions de vie actuelles des communautés autochtones, la majorité des intervenants est engagée exclusivement auprès de cette population afin de réparer activement les torts déjà causés. Intervenir auprès des Autochtones revêt donc un caractère politique qui est assumé par les intervenants rencontrés.

Ainsi, déjà ce qui précède laisse présager quelques représentations d'eux-mêmes et de leur travail. En effet, parler de ses motivations à travailler auprès des communautés autochtones en revient à amorcer un travail de positionnement dans son univers professionnel et, par le fait même, à entamer un travail de définition d'une certaine identité qui soit compatible avec des systèmes de normes et de valeurs déterminées socio-historiquement (Abric 1994). C'est pourquoi nous estimons important de poursuivre en

situant les informateurs en rapport avec leur profession avant de poser un regard plus poussé sur la manière dont ils se perçoivent. C'est ce dont il sera question dans la prochaine partie.

## 5.2 Les représentations professionnelles de l'intervention sociale non-autochtone

Dans les prochaines sections, nous souhaitons mettre en lumière la manière dont les intervenants sociaux non-autochtones se perçoivent dans le contexte de leur pratique. Pour ce faire, nous avons décidé de nous attarder à leurs représentations d'eux-mêmes en rapport à la manière dont ils croient être perçus par les autres professionnels et de manière plus générale, à la manière dont ils perçoivent l'intervention sociale non-autochtone auprès des communautés autochtones. En effet, les représentations d'eux-mêmes s'expriment beaucoup à travers la manière dont ils parlent des autres et de la profession. Autrement dit, les représentations sociales révèlent en quelque sorte le rapport de l'acteur à son environnement (Jodelet, 1984) d'où l'importance de comprendre plus globalement ce rapport à leur univers professionnel.

### 5.2.1 Les représentations sociales de leur profession

Tout d'abord, c'est la manière dont les intervenants sociaux allochtones discutent de leur profession qui nous permet de dégager quelques pistes de réflexion. Nous présenterons donc ces différentes représentations et le sens dont elles sont porteuses.

#### 5.2.1.1 Un instrument de colonisation

La plupart des informateurs avaient une opinion assez critique face aux fondements des services sociaux en milieu autochtone. « *Once again, if we look at past historical treatment of First Nations with regards to social policies, whether it is provincial, federal or even civil, it has not been good to First Nations.* » (Robert). Leurs représentations de la profession rejoignent de très près celles véhiculées dans la littérature. En effet, les informateurs ont à peu près tous évoqué le fait que l'intervention sociale est encore aujourd'hui un instrument de colonisation des populations autochtones. Par ailleurs, une informatrice se questionne à savoir si avec la quantité de jeunes autochtones placés « au sud » les intervenants sociaux ne sont pas en train de répéter l'histoire des pensionnats ou des « *sixties' scoop* ».

De plus, le fait que les interventions auprès des Autochtones soient si nombreuses témoigne pour plusieurs du poids de la colonisation. De surcroît, le fait qu'il y ait encore

beaucoup plus d'intervenants blancs qu'Autochtones, que tout soit « régi » et « imposé » par les Blancs démontre la mainmise des institutions blanches en milieu autochtone, alimentant par le fait même la représentation négative de la profession. Leurs perceptions de la profession recourent donc la pensée de Green et Baldry (2008) qui affirment que les intervenants sociaux non-autochtones furent, et sont encore aujourd'hui, en position de contrôle face aux Autochtones et que ces derniers étaient, et sont encore aujourd'hui, plutôt ceux qui reçoivent les services que ceux qui les élaborent.

En effet, l'enseignement de la profession fut identifié comme un moyen qui favorise la continuation de cette approche coloniale. Plusieurs intervenants sociaux, qui sont également enseignants, illustrent alors le défi qu'est d'amener les futurs intervenants non-autochtones à prendre conscience de cette dynamique sociale et de ses enjeux, mais surtout de les amener à intégrer et intérioriser cette prise de conscience afin de ne pas perpétuer une pratique coloniale. Toutefois, quelques informatrices soulignent la réticence des intervenants non-autochtones à s'ouvrir aux savoirs autochtones. « *A white audience that can only hear from a white person. We will say the same words, but non-Aboriginals will choose not to hear what she said. I want a day to come, when white people will learn from Aboriginal people directly.* » (Carmen). Ils illustrent alors ce que plusieurs auteurs (Briskman, 2007; Green et Baldry, 2008; Lynn, 2001; Watson, 1988; Yellow Bird et Gray, 2008) critiquent, à savoir qu'il y a encore une résistance à reconnaître et intégrer les savoirs et pratiques autochtones. Par conséquent, l'intervention sociale est encore dérivée des théories, des idéologies et des valeurs occidentales, ce qui perpétue l'oppression des Premières Nations et des Inuits et la méfiance de ces peuples à l'égard de la profession. Toutefois, cette lecture de la profession n'a pas fait l'unanimité. En effet, selon une informatrice, la représentation négative de la profession vient plutôt du fait « qu'il y a toujours un intervenant qui a fait ça et ce n'était pas correct à leurs yeux parce qu'ils n'ont qu'une version; ils n'ont pas la nôtre. » (Amélie). Il existerait donc une autre version des faits, celle des intervenants sociaux non-autochtones bien intentionnés qui croient agir de « la bonne manière ».

### 5.2.1.2 Au-delà des bonnes intentions

Cette autre version, celle des intervenants qui sont remplis de bonnes intentions, fut discutée par de nombreux informateurs. En effet, de manière générale, les participants reconnaissent que rares sont les intervenants sociaux qui agissent délibérément dans le but de « nuire » aux Autochtones. Ils agissent plutôt en fonction de ce qu'ils croient être le mieux. C'est ici que le discours des participants prend deux tangentes. Il y a ceux qui se disent qu'avant « de jeter la pierre à quelqu'un », il faut essayer de comprendre les intervenants. Ceux-ci reconnaissent qu'il y a des ratés dans la profession, mais ils sont quand même indulgents face au travail des intervenants, car ils se disent que dans l'urgence, « c'est assez complexe de trouver la bonne chose à faire et les intervenants sont devant des choix déchirants ». Ils doivent agir en privilégiant ainsi certaines connaissances, certains aspects de la réalité en fonction de ce qu'ils pensent être le mieux. Ces informateurs mettent donc en lumière que les intervenants pensent vraiment aider, mais comme ils sont constamment dans l'action, il devient alors difficile pour eux de se conscientiser « par rapport à ce qu'ils font vivre à l'autre ».

Pour les autres informateurs, c'est justement là la source du problème. Les intervenants ne se positionnent pas, ce sont des exécutants et des transmetteurs « d'un système blanc oppresseur ». Donc ce qui est critiqué ici ce n'est pas tellement l'approche préconisée, mais les fondements mêmes de la profession. « L'art de montrer aux autres comment faire, puis l'art de montrer aux autres nos manières de faire. C'est au bout de nos ongles et on ne s'en rend pas compte. On fait ça par amour ! Viens, je vais le faire à ta place ! C'est bien vu dans notre culture. » (Johanne). Cette approche n'a jamais favorisé l'*empowerment* des communautés autochtones, mais plutôt leur mise sous dépendance et leur contrôle. Autrement dit, l'intervention sociale allochtone en milieu autochtone vise encore à réguler et les travailleurs sociaux, en dépit de leur bonne volonté, travaillent pour ce système qui opprime les Autochtones. Ainsi, tel que souligné par Johanne, « tant que les centres jeunesse vont être remplis de plus en plus d'Autochtones, tant que les prisons pour femmes et pour hommes sont pleines, pour moi ça veut dire qu'il y a des gens qui les y font rentrer. » Les intervenants sociaux ne sont donc « pas en train d'aider », mais sont plutôt « le messager de ce système-là ».

Cela est difficile à accepter ou à entendre pour certains intervenants « parce que ça va tellement à l'encontre de leur objectif premier ». Là où se rejoignent les discours, c'est dans la mesure où selon ces derniers, cette perpétuation des schèmes d'oppression ne se fait pas délibérément. En effet, cette approche coloniale serait actualisée inconsciemment par les intervenants sociaux non-autochtones qui auraient alors plutôt l'impression de faire du travail culturel. La problématique devient alors d'autant plus complexe dans la mesure où le colonialisme est fondamentalement intégré. Les intervenants ne seraient pas conscients de tout ce qu'ils incarnent et actualisent en tant qu'intervenants blancs. « C'est juste la façon dont ils ont été acculturés eux-mêmes, la façon dont ils marchent, la façon qu'ils s'habillent qui fait un clache, mais c'est vraiment aucune mauvaise intention. » (Catherine). Néanmoins, selon Bishop (2002) les bonnes intentions ne comptent pas si aucune action n'est entreprise pour contrer cette oppression. En effet, les intervenants peuvent avoir les meilleures intentions, mais tant qu'ils feront la même lecture de leurs actions, la dynamique selon laquelle les Autochtones ont « l'impression d'être inférieurs à toi parce que tu es blanc et que tu as un enseignement » se perpétuera.

Il y a donc des informateurs qui font une lecture plus systémique de l'intervention sociale non-autochtone tandis que d'autres en font une plus axée sur les réalités de la pratique. Cela crée des tensions et il devient facile pour les professionnels de se monter les uns contre les autres. Cette opposition témoigne en quoi les représentations varient selon que l'intervenant défend les intérêts du groupe dominant ou qu'il lutte contre lui. Pour ainsi dire, les repères de ces représentations se construisent suivant des courants politiquement marqués, des références et expériences diverses, des savoirs et formations hétérogènes et sont interprétés à partir d'une mémoire collective souvent nostalgiquement et inégalement partagée (Bataille et coll., 1997). Puis, derrière ces interventions remplies de bonnes intentions, se cache alors, selon nos participants, une résistance au changement.

### 5.2.1.3 « *Some are willing, some are not* »

Ainsi, si quelques informateurs reconnaissent les bonnes intentions des intervenants et leur difficulté à être réflexifs puisqu'ils sont dans l'urgence, d'autres informateurs évoquent plutôt que, malgré cela, certains intervenants ne sont pas ouverts à se remettre

en question et à travailler différemment. À leur avis, les intervenants non-autochtones ne sont pas tous prêts à faire les efforts pour s'impliquer de plus près avec les Autochtones. D'ailleurs, ces questionnements, quant à la nature de leur travail, sont parfois évités parce qu'ils sont trop paralysants. Le fait de trop penser est alors perçu comme un élément qui entrave l'action. Et justement, pour une informatrice, affronter ces questionnements, c'est remettre en question la légitimité de cette profession.

« Je pense que sincèrement, dès que comme humain, dès que t'as l'éveil de l'impact que produisent les structures blanches sur les Autochtones, tu ne peux pas continuer, me semble-t-il, à exercer ce travail-là. C'est juste mon opinion à moi. Je pense que comme humain, la journée où tu vois les impacts de ça, sur eux, pas juste l'enfant, la femme, mais sur la famille, la communauté, tu peux pas criss, tu ne peux pas continuer de participer à ça. Tu te trouves une niche. Tu dis regarde, moi, je vais être curé. Je vais être celle qui va leur donner des fleurs en rentrant. Je vais travailler avec eux autres, mais certainement pas pour venir les réguler, pour venir les contrôler. » (Johanne).

Plusieurs informateurs pensent que les intervenants sociaux allochtones « *still have a colonized mind and think that they have to be in control of First Nations people* » (Carmen) ce qui les amène à être plutôt perplexes face au travail des intervenants sociaux non-autochtones en général et à leur volonté de changer.

Par conséquent, ceux qui sont prêts à faire différemment sont rares et sont par le fait même identifiables. En effet, c'est lorsque les informateurs parlent de ces « bons » intervenants qu'il y a une personnalisation de leur discours. C'est-à-dire qu'au lieu de parler des intervenants sociaux non-autochtones en général, ils nomment personnellement des intervenants qui ont des approches qui ne se situent pas dans l'idéologie dominante des professions en relation d'aide. « Julie [nom fictif] a trouvé des alternatives. Elle fait des pratiques de justice réparatrice en communauté. Cette gang-là produit des choses extraordinaires. C'est certainement une des intervenantes les plus brillantes. » (Johanne). Ainsi, malgré leur discours critique à l'égard de ces professions en relation d'aide, ils reconnaissent qu'il y a d'autres intervenants « qui comprennent très bien la réalité, savent s'adapter, développent un lien assez fort avec la communauté et partagent beaucoup de la vie quotidienne. ». Autrement dit, d'autres intervenants non-autochtones qui sont « *similar to where I am.* », et donc qui sont, eux aussi, l'exception. En effet, à cause de ces nombreux intervenants « remplis de préjugés », « qui se bloquent par peur de la différence », « qui chialent sur l'Autochtone », « qui sont fatigués des situations



difficiles à changer », « qui sont désillusionnés et penchent du côté blanc », « qui sont de passage et ne veulent pas apprendre », « *frustrated that things are not moving as fast as they think that it needs to be* », qui apportent « *in the community their own value system, their own perspective on life* », la plupart des informateurs ont alors appris à « *expect the usual, not the exception.* ». D'où leur discours assez critique à l'égard de leurs perceptions de l'intervention sociale non-autochtone auprès des communautés amérindiennes et inuites.

#### 5.2.1.4 « That very violating type of social work »

Ultimement, ce sont les agents de l'État, et plus particulièrement ceux travaillant pour la DPJ, qui sont la source des critiques énoncées par les informateurs rencontrés. Cela démontre en quoi ce service a également mauvaise réputation même auprès d'intervenants sociaux. Comme le souligne Amélie, qui travaille actuellement pour la DPJ, « le stigma, il est là pour rester. Quand tu demandes à quelqu'un à Blainville ou en milieu autochtone, ce que fait la DPJ, ils répondent que la DPJ enlèvent les enfants ». Comme illustré dans notre recension des écrits, ce domaine d'intervention est donc celui qui a la plus mauvaise représentation même auprès de ses professionnels. D'ailleurs, une intervenante qui travaille pour le service d'enfance-famille maintient auprès des Autochtones que son service n'est pas celui de la DPJ, car sinon ils ne viennent pas la consulter. Par exemple, mis à part l'intervenante qui travaille pour la DPJ, aucun informateur ne veut être associé à ce champ d'intervention puisqu'« enlever des enfants » n'est pas une pratique qui est valorisée. À cet effet, Carmen et Robert insistent sur le fait qu'ils ont toujours su que d'enlever les enfants n'était pas la chose à faire. Ils ont travaillé pour ramener les enfants qui furent « enlevés » par d'autres intervenants.

Au-delà de cette réputation de « voleurs d'enfants », c'est davantage le caractère coercitif et régulateur de ce système, « la police des enfants », qui amène les intervenants sociaux non-autochtones à percevoir ce service assez péjorativement. Marie-Claude, qui a elle-même travaillé pour la DPJ dans le Grand Nord, en témoigne: « Je faisais une des pires jobs. Il y a la DPJ et il y a la police. Incrire les interventions de la DPJ dans le même registre d'intervention que celles faites par la police illustre à quel point ces intervenants sont perçus comme des agents de contrôle, qui surveillent et qui sont coercitifs. Il est

ainsi reconnu que ces intervenants détiennent le pouvoir d'imposer un système et de faire respecter une loi.

Néanmoins, les seules intervenantes à évoquer des éléments positifs de la DPJ furent celles qui y travaillent où qui y ont travaillé. Quoiqu'elles reconnaissent le caractère normatif et coercitif de ce service, c'est la croyance fondamentale en la protection des enfants qui les amène à légitimer ce service.

« C'est encore quelque chose qui est amené par les blancs, qui a pas été discuté, c'est imposé, mais c'est quelque chose... peut-être que ça devrait être changé, mais en attendant faut qu'il y ait quelque chose. Avant qu'elle soit bien appliquée la loi, c'était tellement dégueu le droit des enfants dans le Grand Nord du Québec. Et là on commence de plus en plus à ce que ça soit amélioré. En même temps, défendre la loi de la protection de la jeunesse, c'est important parce que c'est la structure que l'on s'est donnée pour protéger nos enfants. » (Marie-Claude).

Or, tel qu'observé dans la recension des écrits, même s'ils procèdent d'une intention louable, les régimes contemporains de protection de la jeunesse produisent, lorsqu'ils sont appliqués aux enfants autochtones, des effets pervers qui ne sont pas sans rappeler ceux du « *sixties' scoop* » ou même ceux des pensionnats (Guay, 2010). Par rapport à ce constat, les intervenants non-autochtones qui œuvrent au sein de la DPJ ont donc besoin de trouver des éléments dans leur travail qui font sens pour eux afin de légitimer leur pratique.

#### 5.2.1.5 « On fait juste notre possible »

Plusieurs informateurs ont particulièrement insisté sur le fait que de la manière dont sont dispensés les services sociaux actuellement, « ça n'aide aucunement ». Les professionnels ne font actuellement « qu'éteindre des feux. Ils ne font rien de concret. On est là et on fait juste notre possible. » En effet, les interventions sont mal adaptées aux réalités socioculturelles des communautés autochtones. Cela est identifié autant par les informateurs que dans la littérature comme des manières de faire qui ne fonctionnent pas dans les communautés autochtones. La pertinence de l'intervention sociale dans les autres cultures et contextes doit être sérieusement questionnée et, si transférée, cela doit se faire avec beaucoup de vigilance (Gray, 2008).

Certains informateurs furent plus optimistes dans la manière de percevoir le devenir de l'intervention sociale non-autochtone en milieu autochtone. Malgré un passé sombre, ils croient en la profession et gardent espoir. Ils mettent alors en lumière tout le paradoxe de la profession, c'est-à-dire qu'elle a participé à la domination de certains groupes de même qu'à l'émancipation de ceux-ci (Young, 2004). « Il y a tellement de choses à faire, mais je pense que ça va être un petit peu par petit peu que ça va s'améliorer, mais, par contre, ça se peut qu'il y ait des générations qui en souffrent » Il y a donc une place pour l'intervention sociale non-autochtone en milieu autochtone. « *There is a long way to go, but they can use as many allies as they can get. That's what we do, that's our profession, we can be helpful.* » (Robert). Donc, contrairement à l'opinion radicale de Johanne qui ne croit pas possible de bien faire cette profession lorsqu'on a eu l'éveil, la plupart des informateurs pensent plutôt que l'intervention sociale a sa raison d'être dans la mesure où « *you work as an ally, to bring the children home, to the healing* ». Ainsi, là où se rejoignent les différents discours critiques, c'est dans cette idée sous-jacente que l'objectif de la profession ne doit pas être de défendre et appliquer un système de régulation, mais plutôt de soutenir les intérêts et initiatives des Premières Nations et des Inuits. En effet, selon plusieurs informateurs, c'est en tant qu'alliés que les intervenants non-autochtones ont leur place et qu'ils sont utiles. Être allié s'inscrit donc dans une lecture critique de la profession. Ces perceptions de l'intervention sociale non-autochtone orientent alors la manière dont les informateurs se perçoivent à l'intérieur de ce champ de pratique.

#### 5.2.1.6 En d'autres mots

Presque unanimement, les informateurs ont une manière de se représenter leur profession qui est assez péjorative, c'est-à-dire, qu'ils reconnaissent que les intervenants sont en position de contrôle face aux Autochtones et que ce pouvoir n'est pas toujours utilisé à bon escient. Là où à son origine les travailleurs sociaux avaient explicitement comme mandat d'assimiler les Autochtones à la société canadienne, il semble que le caractère colonial de la profession ait été intériorisé chez ses acteurs et se perpétue malgré eux. Cette vision de la profession amène donc à percevoir les intervenants sociaux allochtones comme des êtres passifs qui reproduisent un schème colonial sans se questionner

davantage sur la nature de leurs actions. Cela a donc pour effet de créer une dichotomie au sein de la profession dans ce champ bien précis de l'intervention. Il y aurait ainsi les « bons » intervenants qui ont pris conscience de la nature coloniale de leur profession et les « mauvais » qui continuent à être des agents de contrôle au service des intérêts de l'État. Ces derniers sont pourtant bien intentionnés, mais leurs bonnes intentions ne sont pas suffisantes dans des contextes où l'héritage laissé par les politiques et les pratiques institutionnelles antérieures joue encore sur les conditions de vie des populations autochtones.

Toutefois, au-delà des intentions, un élément qui ne fut guère relevé par les informateurs est le caractère contraignant de certains contextes de travail. En effet, des milieux comme la DPJ offre moins de liberté à l'intervenant qui se voit davantage obligé de répondre aux attentes de son milieu de travail qu'un intervenant qui œuvre au sein d'une organisation plus souple. Néanmoins, le choix de travailler dans un tel organisme est libre. Donc, les intervenants qui choisissent de s'investir dans ce type de milieu le font parce qu'ils croient en la valeur de ce type d'interventions et c'est ce positionnement qui les expose alors à certaines critiques. C'est ce qui met en lumière le fait que, pour plusieurs informateurs rencontrés, au-delà des bonnes intentions des intervenants, il s'agit de la nature des services offerts qui pose problème. La mise en lumière des perceptions qu'ont les participants de leur profession nous permettra ainsi de mieux situer la manière dont ils se perçoivent.

### 5.2.2 Les représentations professionnelles d'eux-mêmes

Bien que l'on dise que les représentations sont une forme inconsciente de perception de soi, à la lumière de notre analyse, il est possible de penser qu'un travail réflexif avait déjà été entamé chez les intervenants rendant alors les représentations d'eux-mêmes pas tout à fait inconscientes. En effet, ils sont en mesure de constater qu'ils représentent différentes figures dépendamment d'avec qui ils sont, et qu'ils se doivent d'être conscients de ces représentations.

#### 5.2.2.1 Une marginalité affirmée

« *Crazy* », « hors du commun », « *against the clique* », « *not mainstream* », « *delinquent* » sont les termes utilisés par plusieurs intervenants pour parler d'eux-mêmes. En effet, de manière générale, les informateurs se perçoivent comme des marginaux dans la mesure où ils font ce qu'ils jugent être un « travail social différent ». Être différent, c'est donc juger qu'il existe une norme de laquelle ils ne font pas partie. À travers cette perception d'eux-mêmes, ils mettent également en lumière le fait qu'il existe une représentation sociale de l'intervention sociale partagée et qu'ils identifient comme la norme, norme de laquelle ils veulent se distancer car elle est ce qu'il rejette et critique du système. « *I was going against the clique. I'm supposed to fit in with how they created that to be. And I never would, I was like no, I'm never gonna do that. So I was just ok with being from the outside.* » (Carmen). Ils se positionnent donc en rapport à une représentation de l'intervention sociale et de ses acteurs. En effet, la mauvaise réputation de la profession et le fait d'avoir ce statut d'intervenant est identifiée comme quelque chose qui nuit, d'où la motivation de s'en distancer et d'être en dehors de cette norme.

Toutefois, être un « *outsider* », c'est également s'exposer à des critiques de ceux qui croient en la légitimité cette norme. « *There are a lot of people that don't like me... more people in the justice system, lawyers. I interfere, I speak out at times. I'm a bit of a delinquent.* » (Laura). Ainsi, à travers l'expression de leur marginalité, les intervenants expriment également la manière dont ils sont perçus par leurs collègues, plus particulièrement par « ces agents de l'État », c'est-à-dire les intervenants sociaux non-autochtones qui travaillent pour des institutions gouvernementales. C'est donc à travers

leur manière de faire qui va à l'encontre d'une certaine « vision rigide » de la profession que les informateurs dérangent et sont perçus par leurs pairs comme des intervenants « étranges » qui « *start trouble* ».

De surcroît, le fait de travailler pour les Autochtones expose les intervenants à une certaine forme de discrimination qui ressemble à celle vécue par les communautés autochtones.

*« I have experienced that many times, a condescending attempt in the tone of voice of white professionals because you are standing up to support Aboriginal people and their planning. Just terrible, awful patronizing. I was like ' hold up, I have the same qualifications as you do, why do you speak to me like that? Is it because I work for an aboriginal agency? »*  
(Carmen).

Cela met donc en lumière le fait qu'une collaboration « différente » avec les communautés autochtones n'est pas valorisée par les autres intervenants non-autochtones. En effet, comme illustré dans la recension des écrits, « *social work is essentially a modernist Western invention which has a history of silencing marginal voices and importing, into diverse cultural contexts across the world, Western thinking.* » (Gray, 2008: 1). Il est possible de croire qu'il y a encore une certaine forme de résistance à intégrer de nouveaux savoirs non occidentaux et de nouvelles pratiques locales au sein de la profession. La plupart des intervenants rencontrés apprennent donc à vivre avec cette marginalité et trouvent d'autres repères que ceux qui sont reconnus et normalisés dans la société dominante. Par le fait même, ils illustrent leur capacité à penser par eux-mêmes leur pratique, à la concevoir, l'organiser, la mettre en action, mais surtout à en construire le sens (Bataille et coll., 1997).

Sur un autre plan, leur marginalité est quelque chose de bénéfique en ce qui concerne leur relation avec les Autochtones. En effet, par des marques très précises, « tu fais partie de la famille », « ils m'ont invité », « je faisais beaucoup plus partie de la communauté, et ils m'accueillaient: « *welcome home* » », « *clients refer somebody else to me* », « ils reviennent me voir », « *she is great* », « ils m'ont gardé », plus de la moitié des intervenants déduisent qu'ils ont un bon contact avec les Autochtones et qu'ils sont généralement bien appréciés par ceux-ci. D'ailleurs, lorsqu'ils ont eu un rapport moins positif avec certaines personnes autochtones, ils trouvent des explications qui ne les

remettent pas en cause personnellement: « *but there are Aboriginals that don't like me, I mean, you don't like everybody you mean, they don't like you, it isn't cause of racism, or oppression, or marginalisation, i'm pretty sure about that, personality conflicts, normal stuff.* ».

Cela dit, il est commun pour certains intervenants d'avoir à faire face à des Autochtones « *that will try to sabotage and bring you down* », mais comme le souligne Victoria, il ne faut pas le prendre personnel. En effet,

« cette méfiance-là, elle est difficile à faire tomber parce qu'ils n'ont pas beaucoup d'exemples positifs dans leur vie. C'est toujours des gens qui ont été là pis qu'à un moment donné les ont « *stabbé* » dans le dos. Ils ont peu d'exemples positifs ou, dans tous les cas, les quelques exemples positifs n'arrivent pas à contrecarrer le poids des exemples négatifs et à faire tomber cette méfiance-là. » (Johanne).

Pour ainsi dire, « *racialized people have to expect the usual, not the exception. They are going to expect that I'm a racist before they get to know me.* » (Carmen). Ainsi, comme soulevé par plusieurs intervenants, les intervenants sociaux non-autochtones ne sont pas accueillis à bras ouverts, même qu'au contraire, « *they were watching me* ». Les intervenants allochtones doivent d'abord faire leur preuve afin de pouvoir bâtir quelque chose de solide, car les représentations péjoratives de la profession sont bien ancrées.

Et une fois que les Autochtones viennent à les connaître, qu'ils ont établi une confiance, mis à terre un certain nombre de préjugés et ainsi démontré la nature « marginale » de leur travail, les Autochtones sont plus ouverts à leur présence et à leurs interventions. Ceci traduit bien en quoi la représentation se transforme au fil des échanges. De surcroît, se représenter une image fait donc référence à l'ensemble des connaissances et des informations reçues qui sont alors interprétées selon l'expérience et le cadre socioculturel, et donc, lorsque ces connaissances et informations se modifient, c'est tout le système de représentation qui s'en trouve influencé.

« Il y a des familles avec qui ça a évolué dans le temps. Au début, c'était l'enfer. J'étais vu comme une autre étrangère qui venait et qui allait imposer un système, imposer une loi. J'étais vu comme n'importe quelle nouvelle qui arrive, qui ne durera pas nécessairement, et qui vient enlever des enfants aux gens. À la fin, j'étais connue, j'étais un visage connu, familier. Je pense qu'il y avait beaucoup plus de confiance d'une part et de l'autre. Ils ne voulaient pas que je parte. Il y a vraiment une évolution au niveau de la perception. » (Marie-Claude).

Ce travail à long terme est donc bénéfique et amène un changement dans les représentations. Il y a donc un moment où les représentations de l'intervenant sont basées sur des connaissances et des expériences de la profession, et un moment où elles se construisent dans l'interaction spécifique avec ces intervenants. Plus spécifiquement, d'emblée, les Autochtones perçoivent ces intervenants comme tous les autres, mais leurs différences favorisent un changement positif de représentation à leur égard.

#### 5.2.2.2 « *Fucking white people* »

Si dans les écrits scientifiques, ce qui ressort également, c'est cette « *invisibility of whiteness* », autrement dit, que la profession n'a pas encore compris pleinement son identité raciale et ce que cela implique pour la pratique (Young, 2004), plusieurs informateurs rencontrés avaient au contraire amorcé une réflexion sur ce que cela signifie d'être Blanc. À travers la reconnaissance de la couleur de leur peau, ils reconnaissent également le fait que la majorité des professionnels soient des Blancs représente le poids de la colonisation. Donc, en nommant ainsi leur « blancheur », ils témoignent d'une certaine prise de conscience sur la société dans laquelle ils vivent. En effet, les propos des informateurs rejoignent les écrits scientifiques critiques qui soutiennent que « *whiteness is not just about bodies and skin colors; instead, it is more about the discursive practices that, because of colonialism and neocolonialism, privilege and sustain global dominance of white imperial subjects.* » (Moreton-Robinson, 2004: 78). Ainsi, la majorité des informateurs rencontrés démontrent une compréhension de l'histoire qui les amène à reconnaître la posture privilégiée dans laquelle ils évoluent et les dynamiques de pouvoir et de discrimination qui en découlent. Ils mettent également en lumière cette faculté à pouvoir interpréter des événements en dehors du cadre de pensée dominant, leur permettant de légitimer les représentations des Autochtones. « L'accord de la Baie-James, les « *boarding schools* », et comment ça marchait, c'est vraiment fou. Si moi j'étais à leur place, mets-en la *fucking bitch* blanche, mets-en, c'est normal. » (Marie-Claude).

Il y a donc toute une histoire que les intervenants blancs incarnent; ce ne sont pas tous les intervenants qui sont prêts à assumer toute la symbolique dont est porteuse cette



identité de Blanc. À cet effet, Bishop (2002) dresse trois catégories de réactions qu'ont les Blancs dans ce processus qu'elle nomme « *unlearning racism* ». Il y a donc les « *backlashers, who deny the existence of racism. [...] Backlashers are those who say: "That all happened a long time ago; don't blame me".* » (Bishop, 2002: 109). Ainsi, cette catégorie pouvait s'appliquer à l'une de nos informatrices selon laquelle « les écoles résidentielles, c'est épouvantable qu'on ait fait ça comme peuple mais en même temps, c'est pas de ma faute à moi, on était pas là. » (Amélie) Cette perception d'elle-même l'amène à penser qu'elle ne fait pas partie du « problème » que vivent les Autochtones, mais plutôt qu'elle en subit les conséquences. Pourtant, bien des intellectuels autochtones et non-autochtones discutent du fait que « le colonialisme constitue le fondement historique de la dynamique relationnelle qui a marqué et continue de marquer les rapports entre les peuples autochtones et la société canadienne, au bénéfice quasi exclusif de celle-ci. » (Green, 2004: 12). Ce ne sont donc pas tous les intervenants qui reconnaissent l'aspect collectif de l'oppression que vivent les peuples autochtones et les privilèges associées à leur identité de Blancs. Par conséquent, ils seront tentés de réduire l'écart qui existe entre Autochtones et non-Autochtones.

« Je veux que la différence entre toi et moi c'est que moi je ne suis pas dans ta famille et je viens t'aider puis c'est tout, que je suis un humain comme toi. Je me perçois vraiment comme quelqu'un qui les respecte au-delà de la différence et, encore là, la différence moi je ne la trouve pas... il y en a qui sont un peu plus foncés, mais je te dirais: « dis-moi si oui ou non il est autochtone », puis jamais tu le saurais; la différence au-delà de tout ça, c'est qu'il y a plus de similarités que de différences. » (Amélie).

En effet, l'objectif visé par la négation de l'altérité est qu'il n'est point nécessaire de négocier avec ce qui n'existe pas (Trudel, 1995). Ainsi, en percevant l'Autochtone comme ayant les mêmes caractéristiques sociales que soi, il est possible de faire fi des responsabilités rattachées au fait d'être issu d'un groupe privilégié et qui a le pouvoir de perpétuer toute forme d'oppression. Il devient alors évident que de comprendre l'histoire de la colonisation des communautés autochtones peut être intellectuellement acceptable, mais assumer les conséquences de cette blancheur l'est moins (Young, 2004).

### 5.2.2.3 Allochtone: un mot à deux sens

« Ils étaient là avant nous. Dans le fond, nous on a toujours été comme des invités ici, sur cette terre-ci parce que ça l'a été colonisé. C'est vrai que c'est fini, c'est vrai que

maintenant, c'est modernisé, mais je pense qu'il faut toujours garder ça à l'esprit. » (Marie-Claude). Ce ne fut pas abordé par tous les informateurs, mais quelques informateurs ont abordé la notion d'« invité » pour expliquer leur position à l'égard des peuples autochtones. Ils se situent ainsi par rapport au contexte de la colonisation ce qui les amène à se percevoir comme des « *outsiders on their territory* ». Par le fait même, ils mettent en lumière le sens même du terme Allochtone qui signifie un étranger venu d'ailleurs, et celui d'Autochtone qui fait référence aux premiers habitants d'un territoire. D'où l'importance qui est apportée à l'invitation en tant que tel. « Moi, je me sens pas nécessairement le droit d'aller chez eux, et d'être aussi à l'aise tout de suite. Tu peux le faire après un certain point s'ils t'invitent sinon, je ne peux pas. » (Marie-Claude). Ces informateurs ne croient donc pas qu'ils ont un droit absolu de pratiquer auprès des Autochtones. Il s'agit d'un privilège qui demande de suivre certains protocoles et de respecter certaines limites. C'est pourquoi quelques intervenants accordent peu d'importance au fait de ne pas être autochtone dans la mesure où ce qui importe vraiment c'est d'être honnête, respectueux, de se faire accepter par la communauté et d'accepter la place qui leur est attribuée.

Toutefois, la notion d'Allochtone est interprétée plus littéralement par certains autres informateurs. En effet, cette perception d'eux-mêmes est moins rattachée au contexte socio-historique global, mais est davantage axée sur le lieu physique en tant que tel, et dans la période contemporaine, autrement dit, ils l'expriment davantage dans une optique de « visite ». En effet, pour la plupart, être visiteur s'explique par rapport au fait d'aller travailler dans une réserve autochtone, dans un territoire dans lequel ils ne sont pas établis, et où ils ne vont demeurer que pour une période temporaire. Cette perception « d'être de passage » est interprétée comme quelque chose de positif selon les dires de quelques informatrices. En effet, elles croient alors qu'elles apportent « une nouveauté », « un recul », « une distance objective ». Puisqu'elles ne sont pas impliquées émotionnellement auprès des membres de la communauté, cela permet de proposer un regard différent sur une situation. « Quand tu vis juste dans un micro climat, une micro culture c'est tout le temps la même chose, des fois ça prend quelqu'un qui te dis, « je comprends que tu trouves ça difficile ce que tu vis, mais ailleurs... », quand on se compare on se console,

mais quand tu ne peux pas te comparer, je ne sais pas moi, je trouve que ça enlève une richesse. » (Amélie). Par contre, tel que relaté dans la littérature, quelques Autochtones pensent qu'au contraire le fait de se comparer ainsi ne fait pas justice au caractère unique des droits et réalités autochtones (Bishop, 2002).

Pour d'autres informateurs, le fait d'être de l'extérieur et de repartir amène certains Autochtones à se confier plus librement puisqu'ils savent qu'il est moins probable que leurs confidences circulent dans la communauté. Il y a donc un enjeu de confidentialité rattaché au fait d'être un visiteur dans la mesure où celui-ci repart avec les secrets d'autrui. Alexandra ressent justement que la méfiance des Autochtones

« est plus à ce niveau là, de qu'est-ce que je peux te dire, qu'est-ce que je ne peux pas te dire, mais pas nécessairement en terme de tu es un non-autochtone, alors je ne vais pas te le dire. C'est pour ça qu'ils préfèrent nous parler à nous plutôt qu'aux « *community workers* » parce qu'ils se disent, bon si je parle à elle, il y a plus de chance que ça ne se sache pas. ».

Toutefois, une informatrice croit que ce serait quand même mieux que ce soit toujours des intervenants autochtones dans la mesure où le lien de confiance serait plus fort, il n'y aurait pas de barrière de langue et il y aurait une meilleure compréhension des problématiques. La position d'Allochtone est donc perçue différemment selon les informateurs. Mais où la notion d'Allochtone puise son sens commun, c'est dans son rapport aux Autochtones. En effet, les échanges avec eux permettent aux intervenants de se définir puisqu'il s'agit des deux polarités d'un champ commun de signification (Simard, 1983).

#### 5.2.2.4 Ce que je ne suis pas...

Un élément qui nous a semblé très intéressant est le fait qu'une intervenante se perçoive dans la négation, en réponse aux représentations des Autochtones. C'est-à-dire qu'elle nomme plutôt ce qu'elle n'est pas que ce qu'elle est. Cela démontre très bien en quoi les représentations sociales des autres influent sur notre manière de nous percevoir. « Je ne suis pas une placeuse », « je ne suis pas le diable ». Cette informatrice ne légitimise pas la manière dont les Autochtones la perçoivent, et, par le fait même, elle met en lumière la complexité des représentations sociales. Puisque les échanges sociaux jouent un rôle primordial dans la construction d'une représentation sociale (Bagirishya et Gilbert, 2001),

il y a parfois un écart entre la manière dont un individu se perçoit et la manière dont il est perçu. En effet, il existe une représentation idéale de soi qui fait fi des éléments du contexte plus global, et une représentation, sociale, qui se construit dans l'interaction avec les systèmes de représentations des autres. Si les représentations ont pour fonction de rendre plus facile la communication et de favoriser les échanges entre acteurs sociaux en permettant de définir un cadre de référence commun (Moscovici, 1961), il n'en demeure pas moins que lorsqu'elles sont divergentes, ces représentations contradictoires complexifient cet échange et amènent à se questionner, et à remettre en question tous les systèmes de représentations.

#### 5.2.2.5 En d'autres mots

Les perceptions professionnelles d'eux-mêmes se construisent dans l'interaction, et c'est la nature de leurs expériences qui façonnent leur système de représentation. Ainsi, après avoir exposé les perceptions plutôt négatives qu'ont les intervenants à l'égard de leur profession dans les contextes autochtones, leur rapport à leur univers professionnel nous permet de mieux comprendre ce qui les amène à parler d'eux-mêmes de cette façon. En effet, pour être capable de trouver légitime le fait d'exercer une profession de laquelle ils sont pour la plupart assez critiques, c'est qu'ils ont une manière de se percevoir qui diffère de la manière dont ils perçoivent leurs collègues et la nature oppressive de leur profession. Les intervenants semblent alors éprouver le besoin de se distancer des paradigmes dominants de la profession. Être marginal devient donc quelque chose de nécessaire lorsque l'on incarne la figure que l'on critique, et que les Autochtones critiquent. Par conséquent, cette marginalité permet à ces intervenants de faire du sens avec ce qu'ils sont professionnellement, en plus de leur permette d'établir des relations privilégiés avec les Premières Nations et les Inuits. Néanmoins, pour se positionner volontairement en marge, il faut avoir au préalable identifié cette norme. C'est pourquoi l'expression de leur marginalité témoigne ainsi de la réflexion qu'ils ont entamée au sujet de la nature et des fondements de l'intervention sociale en milieu autochtone. La prise de conscience de toute la symbolique dont ils sont porteurs en tant qu'intervenant, autochtone et blanc, s'inscrit donc dans ce travail de positionnement critique. Puis, puisque la manière dont un individu se perçoit a un impact sur la nature de ses actions, il

est alors pertinent de porter une attention plus particulière sur la manière dont les intervenants sociaux non-autochtones perçoivent leur rôle dans le cadre de leur pratique auprès des Autochtones.

### 5.3 Les représentations professionnelles de leur rôle

« Les mécanismes impliqués dans la définition ou redéfinition des relations entre individus s'élaborent à partir des positions relatives des personnes concernées. Celles-ci, en effet, s'approprient dans la plupart des situations, selon la place socialement définie qu'elles occupent par rapport à l'autre. [...]. Ce qui permettrait, sans trop faire violence au concept des représentations sociales, d'affirmer que ce sont elles encore qui se profilent derrière statuts et rôles. » (Mannoni, 1998: 98).

Ainsi, après avoir présenté la manière dont les intervenants sociaux non-autochtones se positionnent, la mise en lumière des rôles qu'ils s'attribuent vient compléter le portrait de leurs représentations professionnelles. Des perceptions d'eux-mêmes plurielles engendrent une pluralité de rôles. En effet, tous les intervenants sociaux rencontrés ont parlé de leur rôle au pluriel. « Mon rôle, j'en ai un grand grand grand grand rôle. Mon rôle il est multiple. J'ai autant de rôles, je te dirais, que j'ai de rôles dans la vie. » (Johanne). La manière d'interpréter ses rôles dépasse donc largement la définition des tâches des intervenants sociaux puisqu'ils sont interprétés en fonction des perceptions présentées précédemment, plutôt qu'en fonction d'un cadre de travail déterminé.

#### 5.3.1 Outiller les Autochtones

Plusieurs informateurs perçoivent leur rôle comme celui d'un « *happy medium* », d'un guide. C'est-à-dire qu'en apportant certaines compétences en intervention, ils peuvent amener les Autochtones à développer leurs aptitudes en tant qu'intervenants. Dans leur discours, l'accent est mis sur la formation de ces Autochtones dans un but d'autonomisation des communautés. « *I wanted to pass on whatever I could that was useful to First Nations and Inuit people so that they could do for themselves what they needed to do.* » (Laura). Implicitement, ils soutiennent alors l'auto-détermination des communautés autochtones. En effet, en outillant différentes personnes dans les communautés autochtones, elles deviendront autonomes « *so they don't need to call somebody in from outside or pass it on to somebody else. They can take care of themselves.* » (Laura). De plus, les Autochtones seront en mesure de comprendre ce que font les intervenants sociaux non-autochtones, de manière à ce que plus personne ne puisse tirer avantage d'eux et qu'ils soient en mesure d'agir et d'interagir en leur faveur dans ce système.

Le désir d'outiller les communautés n'est alors pas interprété comme l'imposition d'un modèle occidental d'intervention. Au contraire, les intervenants sociaux non-autochtones qui ont parlé de ce rôle reconnaissent que les Autochtones ont déjà un bagage de connaissances, qu'ils ont déjà été très capables de s'entraider c'est pourquoi ce partage des compétences se fait plutôt dans l'esprit de pouvoir réhabiliter leurs compétences tout en reconnaissant que les Autochtones sont libres de prendre et d'utiliser ce qu'ils jugent utiles pour eux. « *It's like creating a dinner for somebody and they decide how much to take from the dish.* » (Victoria). Ainsi, cette interprétation de ce rôle témoigne d'une prise de conscience plus large. En effet, les informateurs qui mettent de l'avant l'importance de ce partage de connaissances sont également les mêmes qui reconnaissent explicitement que les professions en relation d'aide demeurent encore fondamentalement teintées des épistémologies occidentales et, par conséquent, favorise l'oppression de ces groupes. En effet, ces intervenants tentent d'établir une relation postcoloniale dans laquelle les Autochtones peuvent se définir selon leurs propres cadres de références, actualiser leurs aspirations nationales, prendre leurs propres décisions et retrouver le contrôle de leur vie (Battiste 2002, Green, 2004). Ainsi, lorsque les communautés autochtones auront acquis les outils nécessaires « *to look after themselves* », ils ne devraient plus y avoir d'intervenants sociaux non-autochtones dans les communautés afin de prévenir les risques d'assimilation et de mise en dépendance.

Un élément intéressant qui ressort du discours des intervenants qui ont un peu moins d'expérience en milieu autochtone est qu'ils parlent de ce rôle de « guide » comme quelque chose d'idéologique, de prospectif, tandis que ceux qui ont plusieurs années d'expérience en milieu autochtone l'ont déjà concrétisé et appuient leur discours à l'aide d'exemples concrets. Ainsi, pour Catherine qui n'a que quelques années d'expérience auprès des Amérindiens et Inuits, elle pense à ce que devrait être son rôle. Le rôle idéalisé de ces informatrices qui disent à plusieurs reprises ne pas avoir de « recettes miracles » témoigne bien de ce passage ou de ce Johanne appelle « l'éveil ». Contrairement à ces informateurs qui pratiquent dans ce milieu depuis bien des années et qui ont trouvé des réponses et des moyens d'action, on retrouve chez ces informateurs ces questionnements

qui sont décrits dans les écrits des approches anti-oppressives comme « *a transition from experience to consciousness through reflection.* » (Bishop, 2002).

Toutefois, autant les représentations professionnelles rassemblent des individus dans un champ professionnel donné, autant les variations de représentations d'un individu à l'autre engendrent la séparation de groupes d'un même champ (Bataille et coll. 1997). Ainsi, un même rôle, celui de former les Autochtones, peut prendre un sens bien différent selon la représentation qu'un individu se fait du contexte. Amélie aborde plutôt le fait qu'il faille éduquer les communautés autochtones sur certains aspects, non pas dans une optique d'autodétermination, mais plutôt de manière à « changer les mentalités » afin qu'ils soient plus coopératifs dans le système déjà en place et en la valeur duquel elle croit. Ainsi, les perceptions des situations « guident tout individu dans la façon de nommer et définir les différents aspects de la réalité quotidienne, dans la façon de les interpréter, de statuer sur ces derniers et, le cas échéant, prendre une position à leur égard et la défendre. » (Bagirishya et Gilbert, 2001). En raison de ces différentes interprétations du contexte, un même rôle est alors pensé différemment.

### 5.3.2 Préparer la relève non-autochtone

Un rôle qui semble primordial pour les informateurs qui soutiennent l'auto-détermination des communautés autochtones est le fait de former les intervenants sociaux non-autochtones afin qu'ils soient en mesure de ne pas perpétuer un travail social oppressant et colonialiste. En effet, le fait d'« éduquer », « *to enlighten* », de sensibiliser et d'amener les intervenants non-autochtones à comprendre « *some of the bad things that happened to First Nations and quit blaming them* », leur laissent croire qu'il y a de « meilleures chances d'avoir des intervenants qui vont prendre une approche respectueuse, avec beaucoup plus de compréhension, pour peut-être un peu mieux fonctionner. » (Marie-Claude). Autrement, dit, ils vont mettre l'accent sur le fait que leur travail est « *to educate non-aboriginal social workers to become more of an ally.* » (Robert). En effet, il est encouragé de soutenir les autres dans ce processus de « *unlearning oppression* » afin de briser le cercle de l'ignorance (Bishop, 2002).



Pour certains, ce rôle est intrinsèquement relié au fait qu'ils jugent que l'enseignement actuel n'est pas « *successful the way that it is taught* ». Ce rôle traduit également leurs perceptions de l'intervention sociale non-autochtone comme nous l'avons mentionné précédemment. En effet,

« Je ne peux pas comprendre qu'en service social on n'ait pas, à l'heure où les institutions sont bourrées d'Autochtones, qu'on n'ait pas des cours sur les Autochtones. C'est un travail social qui se technocratise, qui est très néo-libéraliste. Vous ne m'enlèverez pas ça de la tête, ça régule le monde. Et voilà, ça pense que ça fait de l'aide. » (Johanne).

Il est bien évident qu'une prise de position aussi affirmée organise le rapport que le sujet entretient avec l'ensemble du système social dans lequel s'insère son environnement professionnel (Bataille et coll. 1997). Ainsi, pour être cohérents avec la manière dont ils perçoivent la nature de l'intervention sociale, ils se positionnent comme des acteurs de changement. Aussi, le fait de transmettre, d'encourager « ces éveils » apparaît comme la conséquence logique. À travers les réseaux de formation occidentaux, près de la moitié de nos informateurs se font un devoir de préparer la relève d'intervenants non-autochtones. L'idée sous-jacente à ce rôle est de transmettre ce qu'ils ont appris dans les communautés autochtones afin de faire le pont entre les Autochtones et les intervenants non-autochtones en transmettant ainsi aux futurs intervenants ce qu'ils ont appris chez les Premières Nations et Inuits. « *For me, the job I have now is kind of like giving back... Everytime I get an opportunity to teach, I pass along the wisdom that was passed along to me. So to their credit, they took a chance with me, I'm going to honor that trust.* » (Carmen). Enfin, si quelques informateurs furent plutôt silencieux quant à l'idée de former la relève non-autochtone, ils furent davantage loquaces quant au fait de sensibiliser les autres, autochtones et non-autochtones aux réalités vécues par les Autochtones.

### 5.3.3 Une sensibilisation à plusieurs niveaux

Bien qu'ils ne s'agissent pas d'un rôle pour lequel les intervenants sociaux soient mandatés officiellement par leur institution de travail, la majorité des informateurs perçoivent d'une part qu'ils ont un rôle social à jouer auprès des Autochtones et que cela fait donc partie de leur travail. Autrement dit, une chose qui leur apparaît importante est le fait de « faire passer des messages », de « faire passer l'histoire », de « créer des

éveils ». Implicitement, ces informateurs reconnaissent que les Autochtones sont représentés assez négativement dans notre société, qu'ils sont sujets à de la discrimination à de la déshumanisation, et que les stéréotypes véhiculés à leur égard encouragent la marginalisation de ces peuples. Ils désirent donc « témoigner de ce qui se passe en milieu autochtone pour que la population ait davantage un regard correct sur les peuples autochtones. » (France). En effet, le manque d'informations sur un sujet amène à généraliser et déformer la réalité (Bataille et coll., 1997). Ils se font alors un devoir de sensibiliser les Allochtones aux diverses réalités autochtones afin « qu'ils puissent avoir un regard qui est autre sur les peuples autochtones que celui qu'on a eu jusqu'à présent ». Ces informateurs sont donc engagés dans une lutte contre le racisme et la discrimination faite à l'égard des peuples autochtones. Ils expriment par le fait même que la société canadienne a une part de responsabilité et qu'elle a un rôle à jouer pour améliorer les conditions de vie des communautés autochtones

Les moyens pris pour remplir leur rôle de sensibilisateur varient. Allant de la poésie à la diffusion des résultats de recherche, de colloques à la formation, ils sont tous également appelés à le faire d'une manière beaucoup plus informelle dans des échanges quotidiens.

*« If I'm outside in the community, and I hear somebody saying something I'm always explaining the reasons why... It's not these people's choice to be living the way they are, I can tell you. I make sure that I'm educating people so that they are not falling victim to that stigma. » (Amanda).*

Cela dit, ces intervenants sont conscients qu'ils s'attaquent à quelque chose de profondément ancré. Sensibiliser les Allochtones aux réalités vécues par les Amérindiens et Inuits revient à leur demander également de se regarder eux-mêmes et peut alors bouleverser les représentations qu'ils se font d'une situation et d'eux-mêmes. Comme l'affirme Bishop (2002), plusieurs personnes ne sont pas ouvertes à reconnaître sa position d'opresseur parce qu'il s'agit d'un processus difficile et souffrant. Par conséquent, les participants n'ont pas la prétention d'affirmer qu'ils arriveront à modifier la nature des liens sociaux. En effet, il faut être capable d'accepter que ce rôle de sensibilisateur a ses limites. *« It's about influencing in small ways... to influence even one social worker, then forty kids will benefit. So for me, it's not about making big changes, but little ones. » (Carmen).*

Toutefois, une des intervenantes rencontrées ne se trouve pas en mesure de prêcher en faveur des Autochtones parce que justement la représentation plutôt négative qu'elle se faisait au sujet des conditions de vie autochtones s'avère juste. Ainsi, lorsque nos représentations se confirment dans notre lecture d'une situation, il devient difficile de penser autrement. En effet, Alexandra pensait qu'à son retour du Grand Nord elle défendrait et sensibiliserait les Allochtones aux réalités autochtones afin de les amener à une meilleure représentation de la situation. Toutefois, puisqu'elle trouve que les problématiques vécues dans les communautés sont aussi alarmantes que les représentations sociales qui en sont faites, elle ne peut pas jouer ce rôle.

Dans un autre ordre d'idées, en filigrane de ce rôle sensibilisateur, se retrouve l'idée qu'il n'y aura pas de retour en arrière à l'époque où les communautés étaient seules sur le territoire. C'est pourquoi le besoin d'être capable « d'avoir un lien ensemble » et de construire des relations qui soient considérées comme « moins nocives », mais utiles entre Allochtones et Autochtones, de même qu'entre intervenants sociaux non-autochtones et les communautés autochtones est mise en lumière. Les intervenants se retrouvent alors dans une posture de médiation entre la société dominante et les Autochtones pour aller plus loin dans la compréhension de ce que c'est être Autochtone, mais, comme l'affirme France, ce rôle de médiation comporte plusieurs facettes qui ne se limitent pas à la sensibilisation de la population allochtone:

« J'ai le sentiment d'être très souvent dans une position de médiatrice, y compris médiatrice entre ce que je représente et ce qu'eux [les Autochtones] représentent. Étant donné les différends au niveau des ressources et les enjeux ou les tensions qu'il peut y avoir entre Autochtones et non-Autochtones je suis souvent une position de médiation par rapport aux gens qui travaillent là. Ça fait plusieurs fois, qu'il fallait que les gens d'ici puissent réaliser c'était quoi la réalité de la vie dans le Grand Nord. On va être dans une position de médiation pour s'assurer que le travail avec la communauté continue. Par exemple, il y a des parents qui vont aller bien dans la communauté, ils vont devenir plus fragiles en venant au sud, vont commencer à boire et vont être vus comme mauvais parents. Donc, ça entre dans ce côté de médiation avec mes collègues non-autochtones ou dans une situation d'une famille très anti-blanc. ».

Donc, d'une part médiatrice entre Allochtones et Autochtones et d'autre part entre intervenants sociaux et Autochtones. Si ce rôle de médiation-sensibilisation est aussi important pour la plupart des informateurs, c'est parce qu'ils sont conscients que les représentations sociales interviennent dans l'élaboration des dynamiques sociales et

qu'elles forgent « les évidences de notre réalité consensuelle » et par le fait même, « concourt à la *construction sociale de notre réalité* » (Jodelet, 1984). Et vouloir modifier ce que Jodelet (1984) nomme cette « connaissance spontanée », « naïve », fait de ces intervenants des intermédiaires entre les différents systèmes de représentation. De plus, le fait que les informatrices qui ont un lien étroit avec la DPJ, soit parce qu'elles y travaillent, soit qu'elles y ont travaillé ou soit parce qu'elles se font toujours associer à ce service, témoigne qu'une partie de leur travail est de sensibiliser les Autochtones à la nature de leur travail, sans quoi les Autochtones « ne viennent pas » consulter leur service. Comme illustré précédemment, la méfiance qu'éprouvent les Autochtones à l'égard de la profession amène les intervenants à réagir en conséquence.

« Au début j'avais des formations autochtones dans la communauté avec d'autres gens et je me forçais à lancer le message, à le passer le plus possible. On n'en enlève pas tant que ça des enfants; pour les enlever il faut que ce soit grave. Pour les enlever, il faut que ce soit chronique; pour les enlever, il faut qu'on ne pense pas que ça va changer. Au début, je prenais ça ben à cœur de changer ce stigma-là parce qu'il est dur, il a la couenne dure, mais maintenant je l'ai moins à cœur dans le sens où je me dis que je vais le changer le préjugé quand j'arriverai. Maintenant je le défais à mesure, j'arrive dans une famille et je me dis si moi je sors d'ici et que j'ai été capable de passer mon message et qu'ils ne me haïssent pas trop, c'est un grand pas. » (Amélie).

Ces intervenants doivent donc également intervenir au niveau des représentations en tentant d'amener les Autochtones à les percevoir différemment afin de « briser cette logique-là ».

De manière générale, en accordant de l'importance au fait de sensibiliser autrui, les informateurs reconnaissent que le contenu de la représentation dépend de la qualité et de la quantité des informations reçues et retenues puisque le bagage intellectuel permet de sélectionner ces informations et de les comprendre. C'est donc un changement de représentation que les intervenants visent en s'attribuant un rôle de sensibilisateur-médiateur.

#### 5.3.4 Être un allié

Seulement trois informateurs ont identifié le rôle d'allié. Être allié demande une implication multiple à plusieurs niveaux. En reprenant la manière dont les informateurs conceptualisent ce terme, nous dirons qu'être allié c'est:

- « *someone who is willing to accommodate the community's needs, not my own. I think it comes down to how willing you are to learn and be humble. For example, my union says I'm supposed to work this many hours a day, well, that's not how that works in the valley. Those kids are 24/7 to that community.* » (Carmen);

- « *to work with the oppressed people of First Nations and their struggle for social justice, for self-determination.* » (Robert);

- « *to ask yourself: « How can I be helpful? » I'm not there to be the leader, I'm not there to tell people what to do. I'm there to work alongside, to take directions. It's not fair to them to put it in my view as a white non-aboriginal social worker. I don't try to interfere with what is their destiny. I work beside the people in their struggle.* » (Robert);

- « *to do a lot of work on one's self first... To educate one's self on the past atrocity of cultural genocide against First Nations people.* » (Robert);

- « *to attempt ceremonies, to work with the people, they're seen as friendly, as useful, respectful.* » (Robert);

- « *giving back, it's about being accountable for the things I enjoyed at the expense of Aboriginal people. And I'm not going to change that in my lifetime, but I'm going to be willing to use the resources that I have available to battle this.* » (Carmen).

Ce portrait du rôle de l'allié que ces informateurs dressent rejoint celui évoqué par Bishop (2002). En effet, selon l'auteur et ces informateurs, être allié c'est être capable de porter un regard critique sur les structures de pouvoir, de comprendre sa position à l'intérieur de ce système et ses impacts, et d'éviter « *the trap of knowing what is good for them.* » (Bishop, 2002: 116-117).

Toutefois, ce rôle d'allié est exigeant et amène Carmen à croire que « *at the end of the day, not everyone can be an ally* ». En effet, à cause de la méfiance qu'ont les Autochtones à l'égard de la profession et de ses professionnels, il s'agit d'une position qui n'est jamais acquise, et qui fait en sorte que ce rôle est toujours à renégocier. Les intervenants doivent constamment faire leurs preuves. Par exemple, « juste une question d'ordre administrative, genre « est-ce qu'on peut avoir les états financiers du mois ? ». Juste ça, c'est perçu comme étant du « *power* ». Donc, j'étais même pas capable de me débrouiller pour ne pas que je passe pour un non-allié. » (Johanne).

Être allié demande donc une participation constante et entière, et l'une de ces dimensions est en lien avec tout l'investissement personnel et humain. Si cette importance d'entretenir des relations personnelles fut mise de l'avant par ces alliés, il est également possible d'affirmer que cette notion d'amitié a également une résonance chez d'autres informateurs. En effet, celles qui reconnaissent qu'ils ont un rôle d'amie sont celles qui sont impliquées au-delà de leur vie professionnelle, autrement dit qui participent activement à la vie des Autochtones. Ces participants se perçoivent alors, tout comme les Autochtones, comme des personnes à part entière, ce qui empêche la possibilité de compartimenter les différentes sphères de la vie humaine. Pour les autres, il y a une distance professionnelle à conserver, ce qui les amène à justement ne pas vouloir développer des liens d'amitié avec leurs clients. L'implication auprès des Autochtones se fait donc en fonction de la manière dont on se positionne personnellement dans son rapport avec sa profession.

#### 5.3.5 En d'autres mots

Dans un corpus d'informateurs composés d'intervenants sociaux, on aurait pu s'attendre à ce que le rôle qui ressorte d'emblée soit celui d'apporter une aide aux communautés autochtones. Or, pour la plupart d'entre eux, ce fut un rôle qui ne fut pas spécifié tel quel, quoiqu'il se retrouve en toile de fond de leur pratique. De plus, aucun intervenant n'arrive avec la mentalité de « sauver » ou « de révolutionner le monde autochtone ». Au contraire, il s'agit, pour la plupart, d'apporter une aide en fonction des besoins des Autochtones. Ainsi, l'aide passe, pour certains, par la transmission de connaissances, la prévention, l'enseignement, la consultation psychosociale ou tout simplement en assurant une présence. L'aide prend donc plusieurs formes en fonction de la lecture que l'intervenant fait de la situation. En effet, les représentations fonctionnent comme un système d'interprétation de la réalité qui régit les relations des individus à leur environnement physique et social, elles vont déterminer leurs comportements ou leurs pratiques (Jodelet, 1984). Leurs représentations deviennent alors un guide pour l'action.

Ainsi, même si dans leur récit de pratique les informateurs ont relaté plusieurs moments où ils ont dû intervenir en première ligne afin de répondre à un besoin immédiat des

Autochtones, lorsqu'ils parlent hypothétiquement de leurs rôles, nous constatons que leur mandat est plus idéologique et a une portée sociale plus large. Le changement social vise alors une amélioration des conditions de vie des Autochtones, mais cela passe par un changement dans la société canadienne, autrement dit, par une modification en ce qui concerne les relations entre Autochtones et Allochtones. Cette manière de penser leur rôle place donc les non-Autochtones au sein de la problématique, et pour ainsi dire, dans la sphère du changement. Cette manière de percevoir leurs rôles influence le type d'approche que ces intervenants seront tentés de mettre de l'avant.

#### 5.4 Les approches préconisées

Après avoir mis en lumière la manière dont les intervenants sociaux non-autochtones se perçoivent et se représentent leurs rôles dans le contexte de leur pratique auprès des Autochtones, nous tenterons de comprendre le type d'intervention qu'ils prônent. Il sera alors question de mieux comprendre les approches qu'ils préconisent dans leur pratique auprès des populations autochtones.

##### 5.4.1 « *Everyone that sits in my couch is human* »

Pour quatre informatrices, l'approche basée sur les besoins du client est celle qui prime sur les autres.

*« I need to hear from them what is helpful for them and, on the top of that, it's the same as being non-judgemental, not assuming anything, and being open to listening in an active way and to make sure that any kind of didactic stuff, instead of learning about one's self, is appropriate to the person who you are working with. » (Laura).*

L'identité culturelle d'Autochtone n'est donc pas au centre de leurs actions. Ce qui importe c'est que leurs interventions répondent aux besoins spécifiques de la personne. Ainsi, dans la construction de la relation thérapeutique, le fait d'être autochtone ne fait pas de différence du fait d'être Québécois ou d'une autre ethnie. En effet, « *they are not aliens* », alors il faut interpréter la relation d'aide comme « la rencontre de deux êtres humains » comme le soulignent les intervenantes. De surcroît, puisqu'il n'y a pas d'homogénéité dans les cultures autochtones, il ne faut pas imposer d'idées préconçues et encore moins en ce que pourrait vouloir dire « être aborigène ». Aussi, répondre aux besoins de la personne en revient à la considérer dans sa globalité et dans ses

particularités, incluant alors son histoire et ses mémoires individuelles et collectives. Il ne s'agit donc pas de faire fi des caractéristiques spécifiques aux Premières Nations et aux Inuits. Au contraire, ces informatrices étaient très conscientes du contexte socio-historique plus large. En effet, dans leurs représentations de la profession, deux d'entre elles reconnaissent explicitement en quoi l'intervention sociale a été et peut encore être un outil de contrôle et de colonisation. La nuance est importante, puisque, dans la littérature sur l'interculturel, on ne s'attend pas à ce que les intervenants développent une connaissance spécifique des réalités historiques et culturelles des différents groupes ethniques auprès desquels ils interviennent (Guay, 2010). Ainsi, l'approche client devient alors un moyen de rencontrer la subjectivité d'un individu dans sa globalité sans imposer sa propre lecture, d'élaborer un plan d'intervention avec et pour cette personne de manière à servir ses intérêts et non ceux de l'intervenant. Se profile alors, derrière cette approche, un réel souci de répondre aux besoins des Autochtones, ce qui rejoint le discours de plusieurs informateurs qui ont pourtant discuté de leur approche différemment. Cela dit, dans le cas de l'informatrice qui travaille pour la DPJ, la limite de cette approche client était de répondre le plus possible aux besoins des clients, mais toujours en respectant la loi de la protection de la jeunesse. Le milieu de travail est donc un élément qui influe sur la manière de satisfaire les besoins du client.

#### 5.4.2 « How can I be helpful? »

Si, dans l'approche client, il était possible de penser que répondre aux besoins de la personne se faisait dans un certain cadre établi, l'approche préconisée par ceux qui s'identifient comme des alliés semble moins contraignante. En effet, comme nous l'avons vu précédemment, être allié c'est avoir une perspective critique sur les structures de pouvoir et de comprendre sa place dans ce système d'oppression (Bishop, 2002). Cette reconnaissance d'eux-mêmes comme faisant partie du groupe d'oppression fait en sorte que pour changer cette dynamique de contrôle, ils adoptent plutôt une approche dans laquelle ils ne sont pas dans une position d'initiateurs. Il en revient aux Autochtones de décider, de faire les choses comme ils le conçoivent, et eux se mettent au service de leur idéologie, ce qui les amène à « *take directions from the First Nations* ». Autrement dit, pour ces intervenants, « *it's about not getting in front of it. It's about not making it about me, I'm having to drive from the back seat.* ». Cette manière de concevoir leur travail les



amène alors à participer à différentes tâches de manière à faire ce qui rend le plus service aux communautés. « *How can I be helpful?* » Ils acceptent alors le rôle qui leur est attribué. Selon Robert, il s'agit d'une nouvelle forme de travail social « *not like in the old days where social workers were calling the shot and nobody was involved* ».

« *What can this community provide to this child before my mandate has to kick in? So I sat until midnight with the Chief and Council to come up with a plan to protect a group of six siblings... for me having them in my jeep and to drive them into town. And so I did it. So what? Midnight, what's that in a life of six kids? And we came up with a plan that worked.* » (Carmen).

Ainsi, les intervenants sont ouverts à se laisser guider par les Autochtones, même si cela implique d'élargir leurs rôles et leur manière d'agir. Cela revient au fait qu'ils ne défendent pas leurs intérêts ou ceux de l'État, mais fondamentalement ceux des communautés autochtones.

Les autres informateurs ont davantage parlé d'une approche en partenariat avec la communauté plutôt que d'être entièrement au service des Autochtones. Cela dit, les informateurs alliés ont également souligné que de cette collaboration avec les Autochtones est indispensable au fait de travailler « pour les Autochtones ». Ce partenariat semble être pensé selon deux manières. D'une part, cette collaboration implique de travailler de près avec les communautés autochtones. Cela prend forme en organisant des rencontres avec la communauté pour discuter des projets, en les impliquant dans le processus d'élaboration des plans d'intervention. Ce partenariat rejoint davantage l'idée d'être au service des Autochtones dans la mesure où il vise également à développer des interventions qui répondent aux besoins des communautés et de redonner du pouvoir aux Autochtones. D'autre part, cette collaboration permet aux non-Autochtones de se familiariser avec la culture locale. En effet, c'est cette manière de concevoir le travail en partenariat qui fut le plus éloquent. Ces partenaires locaux, que ce soit les « *community workers* », les interprètes, les collègues autochtones, sont ainsi « le point d'ancrage » dans la communauté, ils font « le lien », « expliquent les choses ».

« Comment je fonctionnais, souvent, je laissais faire les visites à domicile ou j'y allais avec eux autres, mais après ça, ils revenaient, et je disais : « toi, qu'est-ce que tu en penses », avant même d'avoir une opinion. Je ne rejetais jamais leur opinion. Parce qu'avec mes yeux de fille qui a grandi en ville, qu'est-ce que je comprends moi. Mon intervenante a côté, elle, tout de suite, elle le saurait. C'est ce que j'aimais le plus, travailler avec eux. Quand je

me retrouvais tout seule, je haïssais ça! S'il n'y a pas de « *community workers* », c'est voué à l'échec. » (Marie-Claude).

Ce travail partenarial permet alors aux intervenants non-autochtones de mieux comprendre, d'être plus près des besoins et réalités de la communauté. Les aînés furent également identifiés comme des personnes ressources, « un filet de sécurité », par quelques intervenants qui reconnaissaient leur savoir et l'importance de ces personnes dans la communauté. Comme le souligne une informatrice, toute leur expérience en communauté, leur expérience de vie apporte beaucoup.

Toutefois, ce qui ne fut pas mis de l'avant par ces participants, c'est le danger d'essentialiser les cultures autochtones. En effet, ces partenaires autochtones deviennent les porte-parole de leur culture, mais ne font pas nécessairement état de la multitude des points de vue. Comment les intervenants intègrent-ils alors la diversité?

Dans un autre ordre d'idées, seulement quelques intervenantes ont parlé des difficultés engendrées par ce travail de collaboration. « On devrait travailler en collaboration tout le temps, normalement. Ça c'est la théorie, mais la pratique, par exemple, on a une intervenante autochtone... ça fait deux mois qu'elle n'est pas rentrée sans même nous appeler » (Alexandra). Pour sa part, Amélie fait état des pressions qu'elle ressent par moments de la part du Conseil de bande qui essaie d'orienter les interventions. Ce type d'influence est alors perçu très négativement par l'intervenante qui rejette toute forme d'association avec cette instance qui n'est pas nécessairement bien perçue au sein même de la communauté. Quant à Catherine, en faisant référence au travail des « *traditional healers* », indique que la collaboration se faisait difficilement lui donnant l'impression que « c'était des départements complètement différents dans des sites totalement différents. ». La personne avait le choix d'utiliser ces services, mais sans nécessairement qu'il y ait un suivi qui se fasse entre les deux. À la lumière de ces affirmations, il est possible de conclure que la collaboration entre Autochtones et non-Autochtones est valorisée, et perçue comme utile autant pour l'intervenant que pour la communauté, mais ce type d'association n'est pas toujours facile à concrétiser.

### 5.4.3 Près de la base

Ils furent nombreux à parler de leur approche comme étant « *very grassroots* ». Les initiatives doivent venir des communautés, rien ne doit être imposé. Ce principe recoupe alors les idées présentées précédemment. Toutefois, où cette approche va dans une autre direction, c'est par rapport au fait que les informateurs insistent beaucoup sur leur implication informelle, celle qui ne fait pas nécessairement partie de leur mandat, mais qui répond aux demandes des Autochtones. « *I go often because I'm invited to go by the community itself... and it was people that asked, it was not Social Services. It was a more personal thing.* » (Laura). Il s'agit donc d'une implication pas nécessairement formalisée, ou du moins organisée à travers des institutions, puisque ces milieux sont ainsi perçus comme une entrave à la réalisation de telles interventions. Les informateurs d'orientation critique cherchent plutôt « à évoluer à l'extérieur de ça ».

Il y a donc un sens de dévouement très personnel chez la plupart des intervenants rencontrés. Ils ne s'investissent pas ainsi parce qu'ils en sont mandatés, mais vraiment parce qu'ils le veulent. Les visites dans les maisons, la participation aux activités dans la communauté comme un repas ou une cérémonie, conduire quelqu'un en voiture, cuisiner des biscuits, etc. est également quelque chose qu'ils jugent important de faire. Ces informateurs reconnaissent alors qu'ils sont utiles à plusieurs niveaux, et pas uniquement pour les mandats que la profession attend d'eux... C'est une forme d'intervention sociale où l'intervenant est appelé à faire plusieurs choses, être polyvalent, plutôt que de se spécialiser.

De plus, le fait d'échanger dans des contextes plutôt informels, « de les voir rire, jouer », permet de « voir la communauté sous un autre œil », différent que celui des consultations où ce sont les problématiques qui prennent le dessus. Dans le même ordre d'idées, le fait d'être avec eux et de faire des activités avec la communauté permet aux Autochtones de découvrir l'intervenant en dehors de son rôle de professionnel.

« Se promener dans la rue faisait partie de la job. Il fallait être dans la communauté pas juste pour travailler, car sinon on n'aurait jamais eu de rencontres. Il faut qu'ils nous voient, il faut que nous on les voit, il faut qu'on aille à la banque peu importe, qu'on fasse le « line-up » et qu'on voit les gens là. Ce qui est aussi très contraire à la psychologie. Parce

que vraiment y faut que personne ne sache, tu sais, qu'on est en interaction avec eux, il faut qu'on se cache quasiment. » (Catherine).

Ainsi, « le fait de sociabiliser avec les Autochtones » n'est pas une approche qui est valorisée dans l'enseignement de la profession où la distance professionnelle est de mise, et l'implication personnelle désapprouvée.

Cela dit, pour la majorité des informateurs, il s'agissait justement de réduire cette distance professionnelle-Autochtone en s'impliquant dans la communauté. Toutefois, pour les informatrices qui évoluent au sein des services sociaux gouvernementaux, cette implication informelle avait une certaine limite. En effet, « j'imagine qu'en protection de la jeunesse, la grande différence c'est que tu n'aimes pas ça croiser les gens en dehors de ton contexte parce que c'est déstabilisant ». Cette façon d'appréhender la profession démontre également en quoi ces intervenantes pensent que les Autochtones ne font pas nécessairement la part des choses, alors elles se doivent de surveiller leurs comportements si elles ne veulent pas perdre leur crédibilité. Donc, pour certaines, il y a une image professionnelle à préserver et cela exige parfois de se limiter à certains types de contacts plus formalisés. Or, pour ceux qui se perçoivent comme des alliés et pour ceux qui accordent une place importante au côté relationnel dans leur travail, ces relations ne nuisent en rien à l'exercice de leurs fonctions et ne sont pas utilitaires. C'est-à-dire qu'elles ne servent pas les intérêts de leur pratique, mais qu'elles font plutôt partie de ce qui leur semble être naturellement le type approprié d'implication.

En effet, cette approche près de la base où on accorde une importance aux contacts informels met également en lumière l'importance accordée au fait de développer des liens autres que professionnels avec les Autochtones. Conséquemment, à la manière dont certains informateurs perçoivent leur rôle d'allié et d'ami, la relation humaine est au centre de leur approche. « *I lived in the community for three or four days a week, for five years. I lived with the people, I cryed with them, I went to their funerals, I was there at the birth of the children in the village and things like that and you still get the work done.* » (Robert). Cet investissement personnel rejoint ce qui est mis de l'avant par certains intellectuels autochtones, à savoir que les intervenants non-autochtones doivent

arrêter d'étudier les communautés autochtones en gardant une distance et qu'ils doivent s'impliquer pleinement dans la communauté afin de comprendre de l'intérieur (Hart, 2001). Par conséquent, l'alliance ou l'intervention avec les Autochtones, c'est toujours dans l'émotion. En effet, comme relaté par Catherine, « chez les non-Autochtones, la psychologie va être peut-être plus dans le raisonnement que dans le senti, elle va être plus complexe au niveau cognitif et moins au niveau humain tandis qu'avec les Autochtones, je vais travailler plus avec eux à un niveau émotif. ». L'établissement de ces relations emplies d'émotivité est alors perçu comme quelque chose de positif et de nécessaire, amenant alors l'intervenant à s'investir autrement que simplement professionnellement.

#### 5.4.4 « Je ne connais rien moi »

Tous les informateurs rencontrés ne se placent pas dans une position d'experts, de « maître du savoir. ». « *I know nothing* », « j'avais pas d'expérience », « on ne peut jamais être expert dans une culture » sont des termes qui reviennent et illustrent en quoi les informateurs reconnaissent qu'ils ne détiennent pas toutes les réponses. « Il faut qu'on soit conscient que c'est une formation qu'on a acquise et que ce n'est pas la vérité absolue. Ce n'est qu'une façon de fonctionner avec une population particulière et elle doit être complètement modifiée en fonction de la population. » (Catherine). Leurs méthodes d'interventions et leurs connaissances ne sont donc pas nécessairement perçues comme les plus appropriées. Ils doivent alors apprendre d'autres manières de faire. Les informateurs se placent donc dans une position d'apprentis par rapport aux Autochtones et valorisent par le fait même les savoirs de ces derniers. En démontrant ainsi leur désir d'apprendre, c'est leur humilité qu'ils mettent de l'avant.

De surcroît, ce processus d'apprentissage était perçu pour la plupart comme une relation dialogique, un « échange de connaissances » où chacun s'enrichit. Les membres des communautés autochtones sont par le fait même reconnus comme des gens « qui ont énormément à nous apporter » et que pour que ça ait du sens qu'un intervenant non-autochtone soit là, il se doit d'être ouvert à cet échange. L'échange de connaissances donne ainsi l'opportunité aux Autochtones de s'engager dans une relation où ils ne sont

pas uniquement dans une position de receveur, mais dans laquelle eux aussi partagent quelque chose.

Au-delà des apprentissages dans le cadre de leur pratique, les communautés autochtones apportent aux intervenants des éléments qui sont identifiés comme des aspects qui font d'eux de meilleures personnes. « Je me rends compte que j'ai tellement appris d'eux et c'est eux, c'est grâce à eux que j'ai une façon que je veux enseigner à mon enfant, que je veux être en clinique, dans mes amitiés et c'est à ce niveau-là que ça devient très riche de travailler. » (Catherine). Ce qu'ils en retirent dépasse donc pour plusieurs le domaine professionnel. En effet, il s'agit « *to embrace the culture and be able to apply that to my own life in a way that is not contradictory.* ». Victoria parle alors de « *walking a double edge* ». Le défi est donc de réunir ces différentes visions du monde et de l'intervention, de manière à trouver quelque chose qui donne du sens à leur vie et à leur pratique. Enfin, il y a une attitude qu'impose cette position d'apprenti. Comme illustré par plusieurs informateurs, il s'agit de « *walk, look and listen. And then apply.* ». En effet, tel qu'évoqué par Briskman (2007: 18) « *It is important to "stand under" more than to understand.* » Cela implique de se laisser guider et de ne pas tenter de dominer.

Carmen fut la seule intervenante à aborder l'idée que les intervenants doivent également apprendre des non-Autochtones qui ont déjà passé par le même processus. De plus, elle précise qu'elle a appris d'elle-même en faisant des erreurs. Plusieurs intervenants soulignent également la responsabilité qu'ils ont d'apprendre d'eux-mêmes. Pour les « alliés », il s'agit d'arriver à une prise de conscience de soi inscrite dans une lecture structurelle de la situation tandis que pour celles plus axées sur la pratique, il s'agit d'une prise de conscience de soi sur ses propres « bibittes », « ses propres jugements ». Il y a donc une importance à arriver préparé et de savoir où se situer dans les discours, d'avoir fait des recherches au préalable, « *to go there at least knowing what I haven't figured out* » de manière à se remettre en question avant de juger l'autre.

Toutefois, les informateurs n'ont pas tous les mêmes visées derrière cette volonté d'apprendre. S'ils visent tous de meilleures interventions, c'est plutôt la conception de ce

qui constitue une « bonne » intervention qui diffère. En effet, cette position d'apprenti, pour ceux qui ont une approche plus structurelle revient au fait qu'ils doivent se « décoloniser ». C'est-à-dire

*« relearning our history that was taught to us. To learn what was happening to First Nations in Canada. So decolonizing our own mind too, we were socialized to the mindset of the coloniser, and we still have that, and think that we have to treat Aboriginal people like children. We have to check our own stereotypes. Learn to use our power and privilege not as a stick. And the first place where you have to start is yourself. What kind of things do we have, what kind of things were we taught to get rid of the extra baggage that we are carrying along. Quit blaming people and start working together. » (Robert);*

*« To make, to do this differently, to not repeat. To not participate in colonization in the 21<sup>st</sup> century. To decolonialize how I behave, how I think, how I speak...and the thoughts, those that are deeply embodied, that are put into us as small children. You have to weed them out all the time. Keep examining the thoughts when they happen and act on them. If I don't understand the history, then I don't understand what I'm bringing with me and I'm going to be confused if I'm not welcomed. » (Carmen).*

Ces informateurs reconnaissent qu'ils « ont été fabriqués » et que, pour se décoloniser, ils doivent « lâcher un paquet d'affaires ». Donc, réapprendre, « *so we will still be coming as outsiders, but at least, we will be coming as helpful* ». En effet, il ne s'agit pas de désapprendre, puisqu'ils pensent que ce n'est pas possible, mais plutôt d'apprendre différemment pour penser différemment à l'égard des Premières Nations et Inuits de manière à ce qu'il y ait « *birth and use of new ideas, thinking, technologies and lifestyles that contribute to the advancement and empowerment of Indigenous Peoples* » (Yellow Bird, 2008: 284). En effet, pour agir différemment, il faut pouvoir voir les choses différemment (St-Amand, 2003). Donc, ça prend des gens qui sont habitués ou que ça ne dérange pas de se remettre en question parce que sinon « ils débarquent ». Il faut comprendre ce qui a conduit l'autre à son système de représentation et non pas dire non ou l'invalider ou valider ce qui demande une certaine souplesse.

#### 5.4.5 Adapter sa pratique

Reconnaître que l'intervention sociale non-autochtone peut être inappropriée dans certains contextes amène ainsi plusieurs intervenants à vouloir adapter leur pratique aux cultures autochtones. « Je pense que tant que tu n'adaptes rien, ça devient une façon de dire, venez-vous-en être comme nous autres, eh oui, ça devient quasiment presque du néocolonialisme pour de vrai » (Alexandra). Ils rejoignent alors ce qui est mis en

lumière dans la littérature, à savoir qu'en exportant les modèles occidentaux de travail social dans d'autres contextes culturels, sans égard au contexte socio-historique et culturel, la profession fut impliquée dans une colonisation culturelle et intellectuelle. Plusieurs informateurs reconnaissent également qu'il s'agit de structures blanches qui sont en quelque sorte imposées et qu'elles doivent être appliquées avec une certaine vigilance et flexibilité. Donc, appliquer ce qui existe, mais avec souplesse est alors perçu comme « bien faire son travail », mais demande de faire certains efforts. En effet,

« dans la communauté on est prêt à accepter des personnes qui n'auraient pas les critères qu'on demanderait ailleurs pour ne pas que l'enfant sorte de sa communauté et soit déraciné...c'est plus compliqué de travailler comme ça, moi d'habitude j'appelle notre service, « bonjour trouvez-moi une place en famille d'accueil, l'enfant a 8 ans, c'est un garçon problème de TDH, merci bye bye » et eux autres m'appellent et me donne une adresse et je m'en vais là c'est bien moins compliqué si je ne me casse pas le bicycle ». (Amélie).

C'est donc en étant flexible qu'ils se perçoivent comme des exceptions puisque plusieurs informateurs se questionnent à savoir si leurs collègues seraient prêts à faire ces efforts pour que leur travail soit mieux adapté aux communautés autochtones. « Peut-être que si c'était quelqu'un d'autre que moi à qui tu posais les mêmes questions il aurait des réponses complètement différentes parce qu'il y a des gens qui ne sont pas prêts à l'assouplir la loi. » (Amélie). Leur marginalité s'exprime ainsi à travers leur faculté d'adaptation.

Toutefois, il y a différentes façons de concevoir cette adaptation. D'abord, il y a les intervenants qui croient aux bases fondamentales de la profession. Par conséquent, lorsqu'ils sont en milieu interculturel, ils tiennent à trouver une façon d'appliquer ces principes tout en les adaptant « à la sauce locale ». Dans cette vision des choses, c'est davantage le cadre d'intervention qui doit être adapté plus que le contenu.

« Le travail social c'est vraiment une profession qui est exportable partout, parce que les bases du travail social, ça reste les mêmes partout et les techniques d'intervention ça reste les mêmes aussi. Ça allait être la même, je suis la même personne, avec les mêmes bases, les mêmes valeurs... » (Alexandra).

Il existe donc pour ces dernières des principes universels, tels que la protection des enfants, selon lesquels un intervenant peut agir pour le bien-être d'autrui. Cela dit, ils s'engagent à le faire de manière à ce que leurs interventions conviennent le plus possible



à la personne. À cet effet, une participante évoque justement que même si la loi de la protection de la jeunesse n'est pas flexible, il y avait des moyens de l'appliquer de manière à respecter les cultures locales en faisant par exemple participer ceux qui étaient traditionnellement consultés, c'est-à-dire les aînés. Cette manière d'appréhender l'adaptation rejoint les approches en interculturel qui ne remettent pas nécessairement en question les fondements de l'intervention sociale, mais plutôt les manières de l'appliquer. En effet, comme illustré par une informatrice, « quand moi j'apporte quelque chose à un Haïtien de mon point de vue de blanc je lui dis que dans notre société ça ne passe pas ce que tu fais ». Il y a donc dans ce type d'adaptation un ethnocentrisme qui place la culture de la société dominante comme fondement légitime. Cette façon d'appliquer l'intervention sociale est justement source de critiques dans la littérature puisque ces efforts d'adaptation ne démontrent pas une volonté réelle de changement et d'intégration de « la fibre autochtone ». Les intervenants sociaux se retrouvent face au constat selon lequel l'adaptation de leur pratique n'est pas garante de succès. En réponse à cette prise de conscience, quelques informateurs insistent sur la nécessité de procéder à une réinterprétation de la pratique afin d'incorporer les théories et les cadres de référence culturels autochtones puisque l'intervention sociale n'est pertinente que lorsqu'elle est fondée dans les valeurs, les théories, les idéologies de ceux pour qui elle est développée (Briskman, 2007).

C'est à ce niveau que d'autres intervenants se positionnent davantage dans la perspective de ces auteurs. En effet, ces informateurs croient plutôt que « notre culture du travail ne « *fitte* » pas du tout avec la façon autochtone d'être ». Adapter va donc plus loin qu'un simple ajustement à la culture locale puisque ça demande par le fait même de questionner les fondements de sa propre pratique. Par conséquent, les intervenants doivent aller à l'encontre de certains principes de leur profession. En effet, certaines intervenantes mettent même en lumière des moments où elles ont dû enfreindre leur code de déontologie afin d'agir d'une manière appropriée dans un contexte autochtone.

« Vers la fin des séances, elle m'a demandé si on pouvait aller prendre une marche sur le bord de l'eau, car c'était une place significative pour elle. C'est sûr que je n'allais pas y dire non, parce que d'un, l'importance de la nature, l'importance d'être connecté à sa communauté, et de deux le lien qu'elle faisait avec sa famille, et cet endroit là et la thérapie. Ça été super positif, mais je sais que c'est contre le code de déontologie, parce qu'il faut

avoir quatre murs, il faut avoir ton petit certificat qu'y dit que t'es psychologue, à l'extérieur de la porte. » (Catherine).

Le bien-être des Autochtones est alors plus important que les codes de la profession et c'est ce qui devient le motif de cette adaptation.

Si les intervenants peuvent être flexibles, les structures ne le sont pas. Les intervenants sont donc confrontés à faire ce type de choix. Cependant, ce ne sont pas tous les intervenants qui se permettaient d'aller à l'encontre des politiques.

« Mon organisation peut me demander de faire des choses et moi je trouve que ça pas d'allure et au bout du compte éthiquement bien il y'a des choses que je vais accepter; il y'a des choses que je pourrais ne pas accepter et que je vais discuter jusqu'au bout mais au bout du compte je vais faire ce que mon employeur me demande et c'est ma job... j'ai exécuté ce que l'on m'a demandé de faire, je suis la déléguée du directeur, je dois agir comme mon chef. » (Amélie).

C'est ce qui amène certains informateurs à croire que les intervenants sociaux non-autochtones ne se positionnent pas, qu'ils sont des exécutants. En effet, lorsque ces principes fondamentaux de la profession ne sont pas respectés, Amélie souligne qu'elle n'a pas le choix d'intervenir, même si cela va à l'encontre de la volonté de la personne. « Si tu m'ouvres la porte ça va être bien moins compliqué que si je suis obligée de la défoncer. On risque d'avoir une meilleure expérience toi et moi si tu m'ouvres la porte que si je la défonce. » Carmen est plutôt d'avis contraire puisqu'elle évoque qu'elle n'a jamais utilisé « *the legislation to beat my way into the community. I knew I had it, they knew I had it, and so I just left it in my back pocket, because it needs to be the last resource. My legislation of authority cannot be the thing front and center in my work.* ». Il semble donc que la manière dont cette adaptation prend forme est relative à la manière de concevoir plus globalement la nature de sa profession.

#### 5.4.6 En d'autres mots

Si dans les représentations de leurs rôles, les informateurs s'inscrivent plus dans une lecture sociale et politique de leur profession, la mise en lumière des approches préconisées permet plutôt de comprendre en quoi, concrètement, ils ont une vision plus pragmatique de leur rôle. C'est-à-dire qu'ultimement, malgré le fait qu'ils dénotent que les changements pour améliorer les conditions de vie des Autochtones doivent être

d'ordre structurel, dans l'exercice de leurs fonctions, ils ont des approches qui tentent de répondre davantage aux besoins individuels et communautaires des Premières Nations et des Inuits. Il semble donc possible que cohabitent différents niveaux d'intervention et c'est plutôt dans leur rapport aux Autochtones que les informateurs semblent avoir développé des approches particulières. Cela peut s'expliquer par le fait que puisqu'ils sont conscients de la façon dont leur travail peut devenir un outil de colonisation, et en quoi leur identité socioprofessionnelle est porteuse de ce passé colonial, c'est concrètement que leur approche permettra de briser cette logique relationnelle. Leurs approches témoignent ainsi de cette volonté de faire les choses différemment, mais surtout de faire de l'intervention sociale un domaine qui puisse servir positivement aux populations autochtones.

Cela dit, pour les informateurs qui ont une vision très critique de l'intervention sociale non-autochtone, l'approche n'est pas garante d'un meilleur travail social. En effet, toute approche qui ne remet pas fondamentalement en question la nature coloniale de la profession est alors critiquée par ces intervenants. C'est pourquoi, pour certains, l'adaptation est considérée comme insuffisante et, pour d'autres, ce n'est tout simplement pas la solution. En effet,

« L'adaptation est en train de contaminer toutes les institutions, mais pas juste des bases dans la pratique professionnelle, dans la réponse sociale générale aussi. Parce que tu auras bien beau autochtoniser toutes les institutions là, créer des centres jeunesse autochtones, créer des ministères de la santé des services sociaux autochtones, mettre des capteurs de rêve partout, tu ne changes rien en faisant ça. Tu autochtonises des structures. C'est les manières de faire, c'est la réponse sociale par l'institution qui stigmatise, qui hypothèque, qui est le problème. Vous devriez créer autre chose. » (Johanne).

Ainsi, pour être optimistes dans le devenir de la profession, plusieurs informateurs soulignent qu'il faudra alors « répondre socialement par d'autres manières ». Comme le souligne un informateur, « *what happened in the past is not working, let's find new ways of healing* ». Les approches préconisées reflètent donc ce désir de faire les choses autrement, et davantage dans une perspective autochtone.

## CONCLUSION

Comme nous l'avons mentionné en introduction, ce projet de recherche était pour nous une opportunité d'en apprendre davantage sur l'intervention sociale auprès des Autochtones et d'aller chercher des éléments de réflexion afin de nourrir nos questionnements quant à la nature, les fondements et la légitimité de l'intervention sociale non-autochtone auprès des Premières Nations et Inuit au Canada. D'une part, notre recension des écrits a permis d'introduire notre sujet le situant dans son contexte sociohistorique, puis en montrant l'évolution des idéologies, des pratiques et des représentations de l'intervention sociale en milieu autochtone. Ensuite, notre collecte de données, basée sur une méthodologie qualitative, nous a permis de récolter notre matériel lors d'entrevues semi-dirigées. Notre grille d'entrevue fut élaborée dans le but de trouver des réponses à nos questions de recherche et notre objectif qui était de documenter, d'analyser et de comprendre la manière dont les intervenants sociaux non-autochtones se perçoivent dans le cadre de leur pratique en milieu autochtone. D'ailleurs, le cadre théorique privilégié dans cette étude fut la théorie des représentations sociales qui nous offrait des pistes intéressantes pour analyser et mettre en exergue les perceptions d'intervenants sociaux non-autochtones en ce qui a trait à leurs rôles et leurs représentations professionnelles d'eux-mêmes, et pour procéder à leur mise en relation avec leur pratique. Ainsi, nos résultats de recherche proposent des éléments qui alimenteront la réflexion au sujet de l'intervention sociale auprès des populations autochtones.

À cet effet, nous présenterons maintenant les principaux éléments qu'il faut retenir de ce mémoire. D'abord, il y a trois raisons qui amènent principalement les intervenants à travailler auprès des Autochtones. Les opportunités de travail, leur intérêt à l'égard des cultures autochtones et la lecture qu'ils font de l'histoire et des réalités vécues par les Autochtones eux-mêmes. Quoique les motivations des participants pour travailler en milieu autochtone soient plurielles, il semble qu'une certaine culpabilité historique et une sincère sympathie à l'égard de ces peuples soient les raisons principales qui les animent profondément à s'investir dans ce champ précis d'intervention. Cela dit, les intervenants

rencontrés dénotent en quoi, malgré les bonnes intentions des intervenants, leur profession fut et est encore impliquée dans des rapports coloniaux avec les Premières Nations et les Inuits du Canada. Ils ont alors développé des représentations professionnelles d'eux-mêmes qui leur permettent de se situer en dehors des critiques qu'ils font à l'égard de leur profession. Ils se positionnent alors en dehors des schèmes dominants occidentaux de l'intervention sociale, tout en étant très lucides quant à ce que signifie le fait d'être un intervenant blanc. La manière dont ils appréhendent leurs rôles reflète donc en quoi ils font une lecture politique et sociale des réalités vécues dans les communautés autochtones. En effet, ce qui ressort de leur discours est en quoi les non-Autochtones ont une part de responsabilité; d'où l'importance de sensibiliser la population allochtone et de former la relève d'intervenants non-autochtones. Toutefois, ce qui prime est quand les informateurs rencontrés soutiennent l'auto-détermination des Autochtones, ce qui les amène à croire au caractère éphémère de leur profession dans les contextes amérindiens et inuits. Les représentations de leurs rôles ont ainsi un caractère plus idéologique que pragmatique. Toutefois, la mise en exergue des approches préconisées par les intervenants non-autochtones rencontrés les amène à discuter plus concrètement de leur travail. En effet, sans pour autant qu'il y ait une discordance entre la vision de leurs rôles et de leurs approches, nous constatons que les approches traduisent beaucoup plus ce qui se passe sur le terrain et, par conséquent, elles tendent à répondre davantage aux besoins des Autochtones quels qu'ils soient plutôt que de répondre aux aspirations idéologiques de intervenants. Cela demande alors aux intervenants de s'ouvrir à d'autres manières de faire et de repenser l'intervention sociale. Ces manières ne sont pas nécessairement celles reconnues et valorisées dans l'enseignement de la profession au sein des institutions canadiennes. L'intervention sociale en milieu autochtone demande alors une capacité d'ouverture, d'innovation et de flexibilité si les intervenants ne veulent pas perpétuer les erreurs du passé.

Ainsi, les résultats obtenus sont venus en quelque sorte mettre en perspective les critiques faites à l'égard des professions en relation d'aide auprès des Autochtones. En effet, notre recension des écrits faisant état de la littérature écrite au sujet de l'intervention sociale non-autochtone en milieu autochtone démontre implicitement les réticences des auteurs à

l'égard de ce champ d'intervention. Bien qu'il n'existe pas de pratiques homogènes dans le champ de l'intervention sociale non-autochtone auprès des Premières Nations et des Inuits, la profession est généralement remise en question, assez peu valorisée et une méfiance persiste à son égard. De plus, les études tendent à démontrer en quoi l'intervention sociale allochtone est inappropriée dans les contextes autochtones. Par conséquent, partant de ce constat comme proposition de recherche, nous nous attendions à rencontrer des intervenants sociaux non-autochtones qui seraient en quelque sorte l'incarnation humaine de ces critiques. Or, nos résultats ont démontré qu'il n'y avait pas une si grande divergence entre le discours théorique et celui des praticiens au sujet de l'intervention sociale non-autochtone en milieu autochtone. En effet, nous avons rencontré des intervenants sociaux très critiques face à l'intervention sociale non-autochtone en milieu autochtone, très conscients de ce qu'ils représentent, et par conséquent qui adoptent une pratique qu'ils qualifient eux-mêmes de marginale, c'est-à-dire, en dehors des idéologies et des approches dominantes. En effet, ils ont également des représentations négatives de l'intervention sociale non-autochtone, et ce, même s'ils font eux-mêmes partie de ce groupe. Il y a donc une distanciation qui se fait entre cette représentation péjorative de l'intervenant social non-autochtone (celle qui est critiquée) et les représentations professionnelles qu'ils ont d'eux-mêmes et de leur pratique. Notre recherche présente donc des résultats qui susciteront et alimenteront les débats au sujet de l'intervention sociale allochtone en milieu autochtone.

Puis, comme soulevé dans notre chapitre méthodologique, notre méthode de recrutement a, selon nous, interpellé des intervenants qui avaient déjà amorcé ce processus réflexif sur eux-mêmes et sur leur pratique. Ainsi, à en croire le discours de nos informateurs et des écrits scientifiques, il existe des intervenants sociaux non-autochtones qui perpétuent des approches coloniales. Mais qui sont-ils, où sont-ils, que font-ils? Afin d'offrir un portrait plus global de l'intervention sociale non-autochtone contemporaine auprès des Amérindiens et des Inuits et de confronter nos résultats, que nous croyons marginaux, il sera alors intéressant de poursuivre à l'aide d'un corpus d'informateurs différent qui permette de donner la parole à ces « autres » intervenants, ceux qu'on retrouve peut-être plutôt dans des institutions gouvernementales et qui sont la visée de ces critiques. De

plus, il serait également intéressant de varier les méthodes de collecte de données et de jumeler de l'observation participante aux entretiens qualitatifs de manière à être en mesure de dénoter s'il y a un écart entre le discours qu'un acteur porte sur sa pratique et sa pratique elle-même. De plus, nous serions davantage en mesure de répondre à un des objectifs que nous avons au départ, soit celui de vérifier en quoi les représentations professionnelles des intervenants influencent leur pratique.

Une autre conséquence que notre méthodologie de recherche a pu avoir sur nos résultats, réfère ici plutôt à notre manière d'appréhender notre sujet de recherche. Il est à noter que notre analyse n'aborde pas la dimension spirituelle du travail social en milieu autochtone. Ceci s'explique d'abord par un biais de nature méthodologique lors de la problématisation de notre sujet qui a influencé *a posteriori* notre collecte de données. En effet, quoique notre recension des écrits n'en fasse pas état, nous avons d'abord fait une recherche documentaire qui discutait du caractère spirituel et holistique de la relation d'aide autochtone.

*« Spirituality, as distinct from religion, is a defining feature of Indigenous way of life and concerns the relationship between people and the land and their surrounding environment as well as between one another and the self. It is a way of being in the world. Spirituality is central to an aboriginal approach to helping and distinguishes it from Western social work where it is seen as marginal and thus as less important than psychological, behavioural, cognitive, social, emotional and other factors. ».* (Hart, 2008: 136).

Or, puisque nous avons décidé de traiter de l'intervention sociale non-autochtone en milieu autochtone, et qu'à la lumière de nos lectures nous avons l'impression que les intervenants sociaux allochtones n'intégreraient pas une telle dimension dans leur travail, nous avons délibérément enlevé le contenu spirituel de notre recension des écrits et de notre schéma d'entrevue. En effet, nous étions convaincue que puisque les modèles d'intervention occidentaux préconisent l'apolitique et la neutralité, laissant ainsi peu de place à la nature spirituelle de l'aidé et de l'aidant (Gray, 2008; Lynn, 2001), il ne s'agissait pas d'une dimension significative de leur travail d'intervenant. Il s'agit donc d'une omission qui nous confronte aux conséquences de notre subjectivité, et par le fait même aux limites de notre objectivité dans notre travail de recherche.

Toutefois, malgré ce présupposé initial qui a orienté notre collecte de données, il est à noter que la dimension spirituelle de l'intervention sociale n'a pas été discutée spontanément par les informateurs rencontrés. Pourtant, la lecture finale de nos résultats met en lumière en quoi les approches des intervenants rencontrés s'inscrivent principalement dans cette façon autochtone de penser la spiritualité de manière à ce que

« [...] practices are embedded in a spiritual sense of interconnectedness which is fundamentally different from the dominant Western paradigm in that 'Western models of healing separate and detach individuals from their social, physical and spiritual environments, isolating "patients" for treatment purposes and then re-introducing them into the world. » (Coates, Gray et Hetherington, 2006: 393).

Sans vouloir émettre ici des hypothèses quant aux raisons de ce silence, nous croyons simplement intéressant de le souligner, puisqu'il porte à réfléchir et à se questionner, notamment sur l'espace qu'on accorde à la spiritualité dans la sphère professionnelle et dans les modèles scientifiques du développement de la connaissance.

À l'inverse, il y a certains éléments qui sont fortement ressortis lors des entrevues, mais qui ne furent pas soumis à une analyse exhaustive en raison de leur densité (il pourrait s'agir de sujets pour un mémoire en soi). En premier lieu, tel que soulevé dans notre chapitre d'analyse, la grande majorité des informateurs remet en question la formation professionnelle reçue et selon laquelle « *(white) workers need a certain body of (white) knowledge and skills to work with a range of clients, including Indigenous [...].* » (Gair, 2008: 220). En effet, les fondements eurocentriques de cette formation semblent inappropriés lorsque appliqués dans des contextes autochtones. Il serait donc intéressant de poursuivre cette réflexion en examinant de plus près quelles conséquences ces critiques auront sur le développement de la profession, notamment en ce qui a trait à l'émergence de pratiques alternatives. Quelle place les institutions laissent-elles aux pratiques alternatives dans l'enseignement de la profession? Les exemples de programmes universitaires en travail social où les savoirs et pratiques autochtones sont reconnus, valorisés et enseignés demeurent encore marginaux.

Il y a donc plusieurs manières d'appréhender les problématiques sociales, et il devient évident que les écoles et les universités en privilégient une (Kincheloe et Steinberg,



2008). Il serait alors pertinent de comprendre les raisons qui justifient le fait que l'enseignement des pratiques et des savoirs occidentaux demeurent la norme dans des contextes où leur pertinence est remise en question. C'est pourquoi nous jugeons important de reprendre ici notre questionnement initial en l'appliquant à l'enseignement du travail social. « Au nom de qui et de quoi parle-t-on? Pour qui et pour quoi agit-on? » (Blin, 1997: 18), et ultimement, aux besoins de qui, la formation des travailleurs sociaux répond-t-elle? En effet, tel que soulevé par Gair (2008: 223):

*« [there is] a need to critique pedagogy and knowledge building which furthered the image of Aboriginal people as victims of colonization and positioned them as 'other' from a white perspective, and which did not advance practice knowledge for Indigenous students derived from their own cultural context. »*

Pour ainsi dire, « *if 'perpetuation of the existing order is perpetuation of the crime' (Galeano 1973: 18), what is the responsibility for those of us who hold privilege within the dominant systems of social work education to 'create space' for Indigenous models?* » (Faith, 2008: 246). Ces affirmations, qui rejoignent les propos des intervenants sociaux rencontrés, soulèvent donc l'importance de s'attarder à la manière dont le savoir est produit, légitimé et transmis puisque cela a une influence significative sur le développement des pratiques et la perpétuation des représentations qui leur sont inhérentes. Il y a donc un besoin de créer un espace de dialogue et d'apprentissage entre Autochtones et non-Autochtones; un espace où les tensions peuvent être comprises et discutées, et où « *both healing and learning could occur* » (Thompson Cooper et coll., 2009: 90).

Enfin, puisque les critiques envers l'intervention sociale en milieu autochtone sont beaucoup axées autour de l'intégration et la reconnaissance des savoirs autochtones et du développement d'un travail social qui soit plus approprié, notamment concernant les discours au sujet du travail social autochtone, nous ne pouvons guère omettre de souligner ce que les intervenants non-autochtones avaient à dire au sujet de la prise en charge autochtone des services sociaux. En effet, malgré le fait qu'ils reconnaissent que les communautés « *need to get strong and healthy themselves* » et par conséquent que « *white people have a limited shelf-life in the Aboriginal's organization or community* »,

le travail social autochtone soulève toutefois quelques questionnements quant à sa concrétisation dans les contextes actuels. Les savoirs d'expériences de nos participants nous ont permis de comprendre une autre facette de la situation qui met en lumière certains enjeux pratiques qui entravent son plein accomplissement. C'est à ce niveau qu'il existe un certain décalage entre le discours théorique sur l'intervention sociale et le discours pratique. En effet, ce que la littérature sur le travail social autochtone ne dit pas nécessairement, c'est que la réalité est beaucoup plus complexe que ce que les discours idéologiques, quoique très légitimes, laissent présager. Une informatrice fait état de la situation:

« ...ce qui est très difficile dans l'implication actuelle des Autochtones, c'est que les progrès ou les réalisations actuelles en matière autochtone reposent sur très peu de gens. Le monde de l'intervention sociale, ces agents et ces agentes de transformation ne sont pas valorisés. C'est de gros fardeaux qui reposent sur leurs épaules. Non seulement sont-ils peu nombreux, mais pour la très grande majorité, les quelques Autochtones qui existent parmi les intervenants autochtones, ce sont des gens qui eux-mêmes ne sont pas guéris. Donc, ça prend du temps. Je pense que ça va prendre encore une ou deux générations avant qu'on voie poindre une réelle relève. Ce qui ouvre la porte ou ce qui donne la place à encore une trop grande place, à mon avis, à toute l'intervention de non-Autochtones au sein des Autochtones. » (Johanne).

Donc, il ne s'agit pas d'un discours qui ne valorise pas cette prise en charge autochtone et qui ne croit pas au potentiel autochtone de le faire, au contraire. Il s'agit plutôt d'un discours qui souligne les entraves à sa pleine réalisation, non dans une optique d'encourager cette « mainmise blanche », mais plutôt de cibler les éléments sur lesquels les acteurs doivent travailler afin de préparer la relève autochtone.

*« I heard many elders saying that white people got here alone, but Aboriginals people can't get them out alone. They need allies in the white community to help the change. »* (Carmen). Cette recherche permet alors d'ouvrir vers de nouvelles manières de conceptualiser l'intervention sociale puisqu'elle aborde la notion d'allié, une représentation de la profession peu documentée dans la littérature francophone, et encore moins dans des contextes autochtones. Il serait alors intéressant d'y consacrer davantage d'attention. Dans cet ordre d'idées, il serait primordial de donner la parole aux Autochtones qui ont sans aucun doute des manières propres d'interpréter la notion d'allié et d'autres manières de penser sur la manière dont les non-Autochtones pourraient les

soutenir dans leur processus de guérison. Ainsi, tel que soulevé par Richard Kistabish, vice-président de la Fondation autochtone de guérison:

« Il va falloir qu'on se parle. Il va falloir s'ouvrir des deux côtés, mais surtout, se laisser tenter, se laisser avoir, se laisser aller dans les deux cas. [...] Mais je pense que des deux côtés, il va falloir assouplir cette rigidité-là pour essayer de combiner les bonnes choses, mais aussi de corriger les mauvaises choses dans lesquelles on sent que ça ne peut pas marcher. Il va falloir faire des rencontres dans lesquelles on devra laisser toutes nos idéologies, nos pratiques à la porte et arriver quelque part « flambant nu » et se mettre à parler, à se dire nos quatre vérités. Sans que ça vire nécessairement à la chicane, mais à s'ouvrir non seulement le cœur, mais aussi notre esprit. » (dans Rachédi, 2010: 21).

La rencontre et la compréhension de ces différents systèmes de représentation, autochtones et non-autochtones, pourraient alors servir de point de départ à ce qu'une informatrice identifie comme « la construction de liens moins nocifs ». Mais pour y arriver, les intervenants sociaux non-autochtones auront également à réaliser un grand travail sur eux-mêmes. Ils devront apprendre à accepter avec humilité que leur pratique et leurs intentions soient constamment remises en question. Ainsi,

*« if you are not willing to do the work, then don't go in the community. Just stay here, don't do it, go do something else. They don't need great white savers. There is a lot of strength and resilience and capability right within the community and you are not there to take that over. You are there to do the work they want, not what you think should be done. What are your motivations for being there, for you to feel good? » (Carmen).*

## RÉFÉRENCES

- Abric, J.-C. (1994). *Pratiques sociales et représentations*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Alperin, R. M., & Benedict, A. (1985). College Students' Perceptions of Psychiatrists, Psychologists and Social Workers: A Comparison. *Psychological Reports*, 57, 547-548.
- Anadon, M. (2002). Représentations sociales et recherche en éducation: Quelques réflexions théorico-méthodologiques. *L'année de la recherche en sciences de l'éducation*, 227-244.
- Andrews, J. (1987). Social Work Public Image: 'East Side/West Side' Revisited. *Social Service Review*, 61, 484-497.
- Armitage, P. (1992). Les Premières Nations, les médias et le pouvoir de l'opinion publique *Anthropologie et Sociétés*, 16(3), 77-101.
- Assemblée des Premières Nations. (2005). *Plan d'action des Premières Nations sur la recherche et l'information en santé*.
- Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador. (2005). *Protocole de recherche des Premières Nations du Québec et du Labrador*.
- Bagirishya, H., & Gilbert, S. (2001). Les familles d'accueil Québécoises: travailleurs autonomes ou familles de substitution? Montréal
- Baldry, E., Green, S., & Thorpe, K. (2006). Urban Australian Aboriginal peoples' experience of human services. *International Social Work*, 49(3), 364-375.
- Bardin, L. (1977). *L'analyse de contenu* Paris: Presses universitaires de France
- Bartletta, J. G., Iwasakib, Y., Gottlieb, B., Halld, D., & Mannell, R. (2007). Framework for Aboriginal-guided decolonizing research involving Métis and First Nations persons with diabetes. *Social Science & Medicine*, 65, 2371-2382.
- Baskin, C. (2003). Structural Social Work as Seen from an Aboriginal Perspective. In W. Shera (Ed.), *Emerging Perspectives on Anti-Oppressive Practice* (pp. 65-80). Toronto: Canadian Scholars' Press Inc.
- Bataille, M., Blin, J.-F., Jacquet-Mias, C., & Piasser, A. (1997). Représentations sociales, représentations professionnelles, système des activités professionnelles. *L'année de la recherche en sciences de l'éducation*, 57-90.
- Battiste, M. (2002). *Reclaiming Indigenous Voice and Vision*. Vancouver: UBC Press.

- Beaud, J.-P. (2006). L'échantillonnage In B. Gauthier (Ed.), *Recherche sociale: de la problématique à la collecte des données* (pp. 211-242). Québec: Presses de l'Université du Québec.
- Beaud, M., & Latouche, D. (1988). À la recherche d'information. In M. Beaud (Ed.), *L'art de la thèse: comment préparer et rédiger une thèse, un mémoire, ou tout autre travail universitaire* (pp. 63-76). Paris: La Découverte.
- Beijaard, D., Verloop, N., & Vermunt, J. (2000). Teacher's perceptions of professional identity: an exploratory study from a personal knowledge perspective. *Teaching and Teacher Education, 16*, 749-764.
- Bellavance, M. (2010). *La représentation sociale des soins palliatifs chez un groupe de professionnels de CLSC*. Ph.D., Université de Montréal, Montréal.
- Bishop, A. (2002). *Becoming an Ally: Breaking the Cycle of Oppression in People*. London, : Zed Books.
- Blackstock, C., Cross, T., & George, J. (2006). *Reconciliation in Child Welfare: Touchstones of Hope for Indigenous Children, Youth, and Families*. Paper presented at the Reconciliation: Looking Back, Reaching Forward--Indigenous Peoples and Child Welfare, Niagara Falls.
- Blin, J.-F. (1997). *Représentations, pratiques et identités professionnelles* Paris: L'Harmattan.
- Bonardi, C., & Roussiau, N. (1999). *Les représentations sociales*. Paris: Dunod.
- Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit
- Bourdieu, P. (1993). Comprendre. In P. Bourdieu (Ed.), *La misère du monde* (pp. 903-925). Paris: Seuil
- Briskman, L. (2007). *Social Work with Indigenous Communities*. Sydney: The Federation Press.
- Charest, P. (1992). La prise en charge donne-t-elle du pouvoir ? L'exemple des Atikamek et des Montagnais. *Anthropologie et Sociétés, 16*(3), 55-76.
- Charest, P., & Tanner, A. (1992). Présentation: La reconquête du pouvoir par les autochtones. *Anthropologie et Sociétés, 16*(3), 5-16.
- Coates, J., Gray, M., & Hetherington, T. (2006). An 'Ecospiritual' Perspective: Finally, a Place for Indigenous Approaches. *The British Journal of Social Work, 36*(3), 381-399.

- Cohen, M. B. (1998). Perceptions of Power in Client/Worker Relationships. *Families in Society*, 79(4), 433-440.
- Condie, C. D. (1978). How the public views social work. *Social Work*, 23, 47-53.
- Corbin Dwyer, S., & Buckle, J. L. (2009). The Space Between: On Being an Insider-Outsider in Qualitative Research. *International Journal of Qualitative Methods*, 8(1), p.54-63.
- Crête, J. (2006). L'éthique en recherche sociale. In B. Gauthier (Ed.), *Recherche sociale: de la problématique à la collecte des données* (pp. 243-266). Québec: Presses de l'Université du Québec.
- Crête, J. (2010). *La complémentarité et la place de différents types de savoirs dans l'intervention psychosociale en réadaptation physique*. Maitrise, Université de Montréal, Montréal.
- Doise, W. (1989). Attitudes et représentations sociales. In D. Jodelet (Ed.), *Les représentations sociales* (pp. 240-258). Paris: Presses Universitaires de France.
- Doise, W., Clemence, A., & Lorenzi-Cioldi, F. (1992). *Représentations sociales et analyses de données*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.
- Doise, W., & Palmonari, A. (1986). *L'étude des représentations sociales*. Neuchâtel: Delachaux & Niestlé.
- Doxtator, L. (2007). *A critical theory study of mental health and sociological problems within First Nations communities as perceived by the Rosebud Lakota Sioux*. Ph.D., Saint Louis University, Missouri.
- Duran, B., & Duran, E. (2002). Applied Postcolonial Clinical and Research Strategies. In M. Battiste (Ed.), *Reclaiming Indigenous Voice and Vision* (pp. 86-100). Vancouver: UBC Press.
- Everett, J. E., Homstead, K., & Drisko, J. (2007). Frontline Worker Perceptions of the Empowerment Process in Community-Based Agencies. *Social Work*, 52(2), 161-170.
- Faith, E. (2008). Indigenous Social Work Education: A Project for All of Us? In M. Gray, J. Coates & M. Yellow Bird (Eds.), *Indigenous Social Work around the World* (pp. 245-256). Burlington: Ashgate.
- Farr, R. (1984). Les représentations sociales. In S. Moscovici (Ed.), *Psychologie sociale* (pp. 385-396). Paris: Presses Universitaires de France.

- Folkins, C., Wieselberg, N., & Spensley, J. (1981). Discipline stereotyping and evaluative attitudes among community mental health center staff. *Amer. J. Orthopsychiat*, 51(1), 140-148.
- Foucault, M. (1976). *La volonté de savoir*. Paris: Gallimard.
- Fraysse, B. (1998). Représentation socioprofessionnelle. Mise à jour d'un nouveau concept. Le cas d'élèves ingénieurs en formation. *L'année de la recherche en sciences de l'éducation*, 125-152.
- Freeman, M., & Valentine, D. (2004). Through the Eyes of Hollywood: Images of Social Workers in Film. *Social Work*, 49(2), 151-161.
- Gair, S. (2008). Missing the 'Flight from Responsibility': Tales from a Non-Indigenous Educator Pursuing Spaces for Social Work Education Relevant to Indigenous Australians. In M. Gray, J. Coates & M. Yellow Bird (Eds.), *Indigenous Social Work around the World* (pp. 219-230). Burlington: Ashgate.
- Garwood, N., & Stevenson, J. (2009). Aboriginal Healing Practices in Mainstream Social Work Education Programs... Sagacity or Sacrilege? In I. Thompson-Cooper, & G. Stacey-Moore (Eds.), *Walking in the good way / Ioterihwakwarishion tsi ihse: Aboriginal Social Work Education* (pp. 153-170). Toronto : Canadian Scholars' Press.
- Gauvin, M.-E., & Champoux-Bouchard, J. (2004). From Myth to Reality: Evaluating the Experience of Two Trainees at the Centre d'amitié autochtone de Val-d'Or. *Intervention, no, 120*, 125-133.
- Gaymard, S. (2003). *La négociation interculturelle chez les filles franco-maghrébines*. Paris: L'Harmattan.
- Gentelet, K., Farget, D., & Campbell-Durufflé, C. (2010). Le Canada et la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones. *Nouvelles pratiques sociales*, 23(1), 130-136.
- Gilbert, S. (2001). Social Work with Indigenous Australians. In M. Alston & J. McKinnon (Eds.), *Social Work Fields of practice* (pp. 46-57). New-York: Oxford University Press.
- Girard, A. (2008). Au-delà de l'intervention interculturelle. *Nouvelles pratiques sociales*, 20(2), 9-23.
- Goulet, J.-G. A. (2004). Une question éthique venue de l'autre monde. Au-delà du Grand Partage entre nous et les autres. *Anthropologie et Sociétés*, 28(1), 109-126.
- Gray, M. (2008). Introduction. In M. Gray, J. Coates & M. Yellow Bird (Eds.), *Indigenous Social Work around the World* (pp. 1-12). Burlington: Ashgate.

- Gray, M. (2010). Indigenization in a globalizing world: A response to Yunong and Xiong (2008). *International Social Work*, 53(1), 115-127.
- Gray, M., & Allegritti, I. (2003). Towards Culturally Sensitive Social Work Practice: Re-Examining Cross-Cultural Social Work. *Maatskaplike Werk/Social Work*, 39(4), 312-325.
- Gray, M., & Coates, J. (2008). Conclusion. In M. Gray, J. Coates & M. Yellow Bird (Eds.), *Indigenous Social Work around the World* (pp. 271-274). Burlington: Ashgate.
- Gray, M., & Coates, J. (2008). From 'Indigenization' to Cultural Relevance. In M. Gray, J. Coates & M. Yellow Bird (Eds.), *Indigenous Social Work around the World* (pp. 13-30). Burlington: Ashgate.
- Gray, M., & Coates, J. (2010). 'Indigenization' and knowledge development: Extending the debate. *International Social Work*, 53(5), 613-627.
- Gray, M., Coates, J., & Hetherington, T. (2007). Hearing Indigenous Voices in Mainstream Social Work. *Families in Society*, 88(1), 55-66.
- Gray, M., Coates, J., & Hetherington, T. (2008). Hearing Indigenous and Local Voices in Mainstream Social Work. In M. Gray, J. Coates & M. Yellow Bird (Eds.), *Indigenous Social Work around the World* (pp. 257-270). Burlington: Ashgate.
- Gray, M., Coates, J., & Yellow Bird, M. (2008). Towards an Understanding of Indigenous Social Work. In M. Gray, J. Coates & M. Yellow Bird (Eds.), *Indigenous Social Work around the World* (pp. 49-58). Burlington: Ashgate.
- Green, J. (2004). Autodétermination, citoyenneté et fédéralisme: pour une relecture autochtone du palimpseste canadien. *Politiques et Sociétés*, 23(1), 9-32.
- Green, S., & Baldry, E. (2008). Building Indigenous Australian Social Work. *Australian Social Work*, 61(4), 389-402.
- Guay, C. (2010). *La rencontre des savoirs à Uashat Mak Mani Utenam: regard des intervenants sociaux innus sur leur pratique*. Université du Québec en Outaouais, Outaouais.
- Guay, C., & Grammond, S. (2010). À l'écoute des peuples autochtones? Le processus d'adoption de la « loi 125 ». *Nouvelles pratiques sociales*, 23(1), 99-113.
- Guerreschi, L. (2004). *Le vécu sportif du corps: étude des représentations sociales du corps d'athlètes de haut niveau français et canadiens*. Doctorat, Université du Québec à Montréal



- Guimelli, C. (1994). *Structures et transformations des représentations sociales*. Lausanne: Delachaux & Niestlé.
- Guimelli, C., & Rouquette, M.-L. (1992). Contribution du modèle associatif des schèmes cognitifs de base à l'analyse structurale des représentations sociales. *Bulletin de Psychologie*, 405, 196-202.
- Hall, R. E. (1992). African-American Male Stereotypes: Obstacles to Social Work in a Multicultural Society. *Journal of Multicultural Social Work*, 1(4), 77-89.
- Hart, M. (2001). An Aboriginal Approach to Social Work Practice. In T. Heinonen & L. Spearman (Eds.), *Social Work Practice: Problem Solving and Beyond* (pp. 60-235). Toronto: Nelson.
- Hart, M. (2007). *Cree ways of helping: An indigenist research project*. University of Manitoba, Canada.
- Hart, M. A. (2008). Critical Reflections on Aboriginal Approach to helping. In M. Gray, J. Coates & M. Yellow Bird (Eds.), *Indigenous Social Work around the World* (pp. 129-140). Burlington: Ashgate.
- Haug, E. (2005). Writing in the Margins: Critical Reflexion on the Emerging Discourse of International Social Work. *International Social Work*, 48(2), 35-126.
- Herzlich, C. (1975). *Santé et maladie : analyse d'une représentation sociale*. Paris: Éd. de l'EHESS.
- Hick, S. (2006). Social Work and Aboriginal Peoples. In S. Hick (Ed.), *Social Work in Canada* (pp. 195-223). Toronto: Thompson Educational Publishing, Inc. .
- Hiersteiner, C. (1998). Saints or Sinners? The Image of Social Workers from American Stage and Cinema Before World War II. *AFFILIA*, 13(3), 312-325.
- Huot, R. (1992). *La pratique de la recherche en sciences humaines*. Boucherville: Gaetan Morin.
- Hurley, M. C., & Wherrett, J. (1996). Le rapport de la Commission Royale sur les Peuples Autochtones. Ottawa: Parlement du Canada.
- Jaccoud, M. (1995). L'exclusion sociale et les Autochtones. *Lien social et Politiques*, 34, 93-100.
- Jaccoud, M. (1999). Les cercles de guérison et les cercles de sentence autochtones au Canada. *Criminologie*, 32(1), 79-105.
- Jaccoud, M., & Brassard, R. (2008). Savoirs criminologiques et autochtonie. *Déviance et Société*, 32(3), 395-409.

- Jérôme, L. (2008). L'anthropologie à l'épreuve de la décolonisation de la recherche dans les études autochtones. *Anthropologie et Sociétés*, 32(3), 179-196.
- Jodelet, D. (1984). Représentation sociale: phénomène, concept et théorie. In S. Moscovici (Ed.), *Psychologie sociale* (pp. 363-384). Paris: Presses Universitaire de France.
- Kaufman, A. V., & Raymond, G. T. (1996). Public Perception of Social Workers: A Survey of Knowledge and Attitudes. *Arete*, 20(2), 24-35.
- Keable, P. (2004). *La représentation sociale de l'approche milieu au centre jeunesse de Montréal*. M.Sc. , Université de Montréal, Montréal.
- Kincheloe, J. L., & Steinberg, S. R. (2008). Indigenous Knowledges in Education In N. Denzin, Y. Lincoln & L. T. Smith (Eds.), *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies* (pp. 135-156). Thousand Oaks: SAGE Publications, Inc.
- Knezevic, M., & Butler, L. (2003). Public representations of social work in the Republic of Croatia. *International Social Welfare*, 12, 50-60.
- Koeske, G. F., Koeske, R. D., & Mallinger, J. (1993). Perceptions of Professional Competence: Cross-Disciplinary Rating of Psychologists, Social Workers, and Psychiatrists. *Amer. J. Orthopsychiat*, 63(1), 45-54.
- Ladner, K., & Orsini, M. (2004). De l'«infériorité négociée» à l'«inutilité de négocier»: la *Loi sur la Gouvernance des Premières Nations* et le maintien de la politique coloniale. *Politique et Sociétés*, 23(1), 59-87.
- Laperrière, A. (1997). Les critères de scientificité des méthodes qualitatives. In J. Poupart, J.-P. Deslauriers, L.-H. Groulx, A. Laperrière, R. Mayer & A. Pires (Eds.), *La recherche qualitative: enjeux épistémologiques et méthodologiques* (pp. 365-389). Boucherville: Gaetan Morin.
- Larocque, R. (1982). L'introduction de maladies européennes chez les autochtones des XVIIe et XVIIIe siècles. *Recherches Amérindiennes au Québec*, 12(1), 13-24.
- Larose, F. (1989). L'environnement des réserves indiennes est-il pathogène? Réflexions sur le suicide et l'identification des facteurs de risque en milieu amérindien québécois. *Revue québécoise de psychologie*, 10(1), 31-44.
- Lavanchy, N., & Nicolet, A. (1994). Représentation sociale: identité et pratiques professionnelles en travail social. *Cahier Hospice Général*, 3, 1-24.
- Lecroy, W. C., & Stinson, E. L. (2004). The Public's Perception of Social Work: Is It What We Think It Is? *Social Work*, 49(2), 164-174.

- L'Écuyer, R. (1990). *Méthodologie de l'analyse développementale de contenu*. Saite-Foy: Presses de l'Université du Québec.
- Lessard, G., & Turcotte, D. (1999). Les représentations sociales des familles à risque chez des intervenants sociaux: un paradoxe révélateur. *Comprendre la famille*, 239-259.
- Little Bear, L. (2002). Jagged Worldviews Colliding. In M. Battiste (Ed.), *Reclaiming Indigenous Voice and Vision* (pp. 77-85). Vancouver: UBC Press.
- Lynn, R. (2001). Learning from a 'Murri Way'. *The British Journal of Social Work*, 31(6), 903-916.
- Mannoni, P. (1998). *Les représentations sociales*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Martin Sanchez, M.-O. (1998). Concept de représentation sociale. [En ligne] page consultée le 12 mars 2011.
- Mayer, R., & Deslauriers, J.-P. (2000). Quelques éléments d'analyse qualitative. In R. Mayer, F. Ouellet, M.-C. Saint-Jacques & D. Turcotte (Eds.), *Méthodes de recherche en intervention sociale* (pp. 159-188). Boucherville: Gaetan Morin.
- Mayer, R., & Saint-Jacques, M.-C. (2000). L'entrevue de recherche. In R. Mayer, F. Ouellet, M.-C. Saint-Jacques & D. Turcotte (Eds.), *Méthodes de recherche en intervention sociale* (pp. 115-131). Boucherville: Gaetan Morin.
- McKenzie, B., & Morrissette, V. (2003). Social Work Practice with Canadians of Aboriginal Background: Guidelines for Respectful Social Work. In A. Al-Krenawi & J. R. Graham (Eds.), *Multicultural Social Work in Canada* (pp. 251-282). Don Mills: Oxford University Press.
- Midgley, J. (1981). *Professional Imperialism: Social Work in the Third World* London: Heinemann Educational Books.
- Midgley, J. (1998). Indigenizing Social Work and Social Policy: Insights of an Indian Critic. *The Journal of Applied Social Sciences*, 23(1), 63-65.
- Miles, M., & Huberman, A. M. (2003). Centration et délimitation du recueil des données. In M. Miles & A. M. Huberman (Eds.), *Analyse des données qualitatives* (pp. 32-80). Bruxelles: De Boeck-Wesmael.
- Miles, M., & Huberman, A. M. (2003). Donner un sens: élaboration et vérifications des conclusions. In M. Miles & A. M. Huberman (Eds.), *Analyse des données qualitatives* (pp. 437-518). Bruxelles: De Boeck-Wesmael.

- Ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada. (2009). *Définition d'une réserve*. Récupéré le 20 juin 2011 à partir de <http://www.rev.gov.on.ca/fr/guides/rst/808.html>
- Mongeau, P. (2008). *Réaliser son mémoire ou sa thèse : côté jeans et côté tenue de soirée*. Sainte-Foy: Presses de l'Université du Québec.
- Moquin, H. (2007). Postcolonial Reflections on Research in an Inuit Community. 433-438.
- Morant, N. (2006). Social representations and professional knowledge: the representation of mental illness among mental health practitioners. *British Journal of Social Psychology*, 45(4), 38-817.
- Moreton-Robinson, A. (2004). Whiteness, epistemology and Indigenous representation. In A. Moreton-Robinson (Ed.), *Whitening race* (pp. 75-88). Canberra: Aboriginal Studies Press.
- Morrisette, V., McKenzie, B., & Morrisette, L. (1993). Towards an Aboriginal Model of Social Work Practice: Cultural Knowledge and Traditional Practices. *Canadian Social Work Review/Revue canadienne de service social*, 10(1), 91-108.
- Moscovici, S. (1961). *La psychanalyse, son image et son public; étude sur la représentation sociale de la psychanalyse*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Moscovici, S. (1989). Des représentations collectives aux représentations sociales: éléments pour une histoire. In D. Jodelet (Ed.), *Les représentations sociales* (pp. 79-103). Paris Presses Universitaires de France
- Nagpaul, H. (1972). The Diffusion of American Social Work Education to India *International Social Work*, 15(1), 3-17.
- Nimmagadda, J., & Cowger, C. (1999). Cross-Cultural Practice: social worker ingenuity in the indigenization of practice knowledge. *International Social Work*, 42(3), 261-276.
- Osei-Hwedie, K. (1993). The Challenge of Social Work in Africa: Starting the Indigenization Process. *Journal of Social development in Africa*, 8(1), 19-30.
- Ouellet, F., & Saint-Jacques, M.-C. (2000). Les techniques d'échantillonnage. In R. Mayer, F. Ouellet, M.-C. Saint-Jacques & D. Turcotte (Eds.), *Méthodes de recherche en intervention sociale* (pp. 71-89). Boucherville: Gaetan Morin.
- Paillé, P. (2006). *La méthodologie qualitative: postures de recherche et travail de terrain*. Paris: Armand Colin. .

- Paillé, P., & Mucchielli, A. (2003). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. Paris: Armand Colin.
- Pioli, D. (2006). Le soutien à la parentalité: entre émancipation et contrôle. *Varia*(1), 1-14.
- Pires, A. (1997). Échantillonnage et recherche qualitative: essai théorique et méthodologique. In J. Poupart, J.-P. Deslauriers, L.-H. Groulx, A. Laperrière, R. Mayer & A. Pires (Eds.), *La recherche qualitative: enjeux épistémologiques et méthodologiques* (pp. 113-167). Boucherville: Gaetan Morin.
- Piron, F. (1994). Production de savoir et effets de pouvoir. *Anthropologie et Sociétés*, 18(1), 107-132.
- Piron, F., & Couillard, M.-A. (1996). Présentation. Les usages et les effets sociaux du savoir scientifique. *Anthropologie et Sociétés*, 20(1), 7-26.
- Poirier, S. (2000). Contemporanéités autochtones, territoires et (post)colonialisme. *Anthropologie et Sociétés*, 24(1), 137-153.
- Poupart, J. (1997). L'entretien de type qualitatif: considérations épistémologiques, théoriques et méthodologiques. In J. Poupart, J.-P. Deslauriers, L.-H. Groulx, A. Laperrière, R. Mayer & A. Pires (Eds.), *La recherche qualitative: enjeux épistémologiques et méthodologiques* (pp. 176-206). Boucherville: Gaetan Morin.
- Poupart, J., Baker, L., & Red Horse, J. (2009). Research with American Indian communities: The value of authentic partnerships. *Children and Youth Services Review*, 31, 1180-1186.
- Quivy, R., & Campenhoudt, L. V. (1995). *Manuel de recherche en sciences sociales*. Paris: Dunod.
- Rachédi, L., & Mathieu, R. (2010). Le processus de guérison des Premières Nations. *Nouvelles pratiques sociales*, 23(1), 10-25.
- Redonnet, J.-C. (2001). L'idée de réconciliation dans les sociétés multiculturelles du Commonwealth: une question d'actualité? *ÉA*, 54(4), 479-496.
- Rouquette, M.-L., & Rateau, P. (1998). *Introduction à l'étude des représentations sociales*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.
- Roussiau, N., & Bonardi, C. (2001). *Les représentations sociales : état des lieux et perspectives*. Sprimont: Mardaga.
- Roy, B. (2002). *Sang sucré, pouvoirs codés, médecine amère. Diabète et processus de construction identitaire: les dimensions socio-politiques du diabète chez les Innus de Passamit*. Québec: Les Presses de l'Université Laval.

- Sabbagh, A. (2008). Les Premières nations du Québec : réflexions sur le processus de bien-être. In G. Legault & L. Rachédi (Eds.), *L'intervention interculturelle*. (pp. 273-289) Montréal: Gaetan Morin.
- Sande, A., & Renault, G. (1998). L'intégration des concepts autochtones dans le curriculum du travail social. *Reflets*, 4(1), 164-173.
- Savard, R., & Proulx, J.-R. (1982). *Canada. Derrière l'épopée, les autochtones*. Montréal: Les Éditions l'Hexagone.
- Savoie-Zajc, L. (2006). L'entrevue semi-dirigée. In B. Gauthier (Ed.), *Recherche sociale: de la problématique à la collecte des données* (pp. 293-316). Québec: Presses de l'Université du Québec.
- Schnarch, B. (2004). Ownership, Control, Access and Possession (OCAP) or Self-Determination Applied to Reserch. *Journal of Aboriginal Health* (Janvier), 80-95.
- Sharpley, C. (1986). Public Perceptions of Four Mental Health Professions: A Survey of Knowledge and Attitudes to Psychologists, Psychiatrists, Social Worker and Consellers. *Australian Psychologist*, 21(1), 57-67.
- Shawky, A. (1972). Social Work Education in Africa. *International Social Work*, 15(1), 3-16.
- Shepard, B., O'Neill, L., & Guenette, F. (2006). Counselling with First Nations Women: Considerations of Oppression and Renewal *International Journal for the Advancement of Counselling*, 28(3), 227-240.
- Simard, J.-J. (1983). Par-delà le Blanc et le mal: Rapports identitaires et colonialisme au pays des Inuit. *Sociologie et Sociétés*, 15(2), 55-72.
- Smith, L. T. (1999). *Decolonizing Methodologies Research and Indigenous Peoples*. New York: Zed Books.
- Sperber, D. (1989). L'étude anthropologique des représentations: problèmes et perspectives. In D. Jodelet (Ed.), *Les représentations sociales* (pp. 133-148). Paris: Presses Universitaires de France.
- St-Amand, N. (2003). Interventions opprimantes ou conscientisantes? *Reflets*, 9(2), 139-162.
- St-Arnaud, P., & Bélanger, P. (2005). Co-crédation d'un espace-temps de guérison en territoire ancestral par et pour les membres d'une communauté autochtone au Québec. *Drogues, santé et société*, 4(2), 141-176.

- Tassé, L. (1995). Représentations de la santé mentale et de la filiation chez les Algonquins âgés de Kitigan Zibi. *Recherches Amérindiennes au Québec*, XXV(1), 41-49.
- Thompson-Cooper, I., & Stacey-Moore, G. (2009). *Walking in the good way / Ioterihwakwaríhshion tsi íhse: Aboriginal Social Work Education*. Toronto : Canadian Scholars' Press.
- Thompson-Cooper, I., Stacey-Moore, G., Schotsman-Apale, A., & Dobson, F. (2009). Building Bridges: The Development of an Aboriginal Program from the Viewpoints of the Native and Non-Native Teachers. In I. Thompson-Cooper, & G. Stacey-Moore (Eds.), *Walking in the good way / Ioterihwakwaríhshion tsi íhse: Aboriginal Social Work Education* (pp. 75-91). Toronto : Canadian Scholars' Press.
- Tremblay, A. (1995). L'organisation de la santé dans une réserve montagnaise. *Recherches Amérindiennes au Québec*, XXV(1), 21-40.
- Tremblay, F. (1995). Complexité des discours et des pratiques de développement et de gestion dans le réseau Kativik de la santé et des services sociaux. *Recherches Amérindiennes au Québec*, XXV(1), 85-94.
- Trémintin, J. (2007). *La force des représentations dans le champ du travail social*. Récupéré le 7 mai 2011 à partir de [http://www.lien-social.com/spip.php?article1877&id\\_groupe=6](http://www.lien-social.com/spip.php?article1877&id_groupe=6)
- Trudel, P. (1995). De la négation de l'autre dans les discours nationalistes des Québécois et des Autochtones. *Recherches Amérindiennes au Québec*, 25(4), 53-66.
- Vedan, R. W. (2002). *How do we forgive our fathers: Angry/violent Aboriginal/First Nations men's experiences with social workers*. Ph.D., Simon Fraser University (Canada), Canada.
- Von Sydow, K., & Reimer, C. (1998). Attitudes toward Psychotherapists, Psychologists, Psychiatrists, and Psychoanalysts. *American Journal of Psychotherapy*, 54(4), 463-487.
- Walmsley, C. (2004). Social representation and the study of professional practice. *International Journal of Qualitative Methods*, 3(4), 40-55.
- Walton, R. G., & Abo El Nasr, M. M. (1988). Indigenization and Authentification in Term of Social Work in Egypt *International Social Work* 31(1), 44-135.
- Watson, L. (1988). An Aboriginal perspective: developing an indigenous social work. In E. Chamberlain (Ed.), *Change and Continuity in Australian Social Work* (pp. 177-186). Melbourne: National Library of Australia.

- Weaver, H. N. (1999). Indigenous People and the Social Work Profession: Defining Culturally Competent Services. *Social Work, 44*(3), 217-225.
- Wikipédia. (2011). *Synchronicité*. Récupéré le 4 juillet 2011 à partir de <http://fr.wikipedia.org/wiki/Synchronicit%C3%A9>
- Williams, C. C. (2003). Seeking Cultural Competence: What Is It, How Do You Develop It, and How Do You Know When You've Got It? *Emerging Perspectives on Anti-Oppressive Practice* (pp. 265-278): Canadian Scholars' Press Inc.
- Wilson, E. (2005). Reinventing Liberatory Practice: How Do We Work with Groups of Which We Are Not a Part?, 2-20.
- Wong, Y.-L. R. (2002). Reclaiming Chinese Women's Subjectivities: Indigenizing "Social Work with Women" in China through Postcolonial Ethnography. *Women's Studies International Forum, 25*(1), 67-77.
- Yazzie, R. (2002). Indigenous Peoples and Postcolonial Colonialism. In M. Battiste (Ed.), *Reclaiming Indigenous Voice and Vision* (pp. 39-49). Vancouver: UBC Press.
- Yellow Bird, M. (2008). Terms of Endearment: A Brief Dictionary for Decolonizing Social Work with Indigenous Peoples. In M. Gray, J. Coates & M. Yellow Bird (Eds.), *Indigenous Social Work around the World* (pp. 275-292). Burlington: Ashgate.
- Yellow Bird, M., & Gray, M. (2008). Indigenous People and the Language of Social Work. In M. Gray, J. Coates & M. Yellow Bird (Eds.), *Indigenous Social Work around the World* (pp. 59-70). Farham: Ashgate.
- Young, S. (2004). Social Work Theory and practice: the invisibility of whiteness. In A. Moreton-Robinson (Ed.), *Whitening Race* (pp. 104-118). Canberra: Aboriginal Studies Press.
- Youngblood Henderson, J. (2002). Ayukpachi: Empowering Aboriginal Thought. In M. Battiste (Ed.), *Reclaiming Indigenous Voice and Vision* (pp. 248-278). Vancouver: UBC Press.
- Yunong, H., & Xiong, Z. (2008). A reflection on the indigenization discourse in social work. *International Social Work, 51*(5), 611-622.
- Zugazaga, C., Mendez, M., Surette, R., & Otto, C. (2006). Social worker perceptions of the portrayal of the profession in the news and entertainment media: an exploratory study. *Journal of Social Work Education, 42*(3), 621-626



**ANNEXES**

## ANNEXE 1

### **Message de recrutement**

Bonjour,

Je m'appelle Maryse Lemay et je suis étudiante à la Maîtrise en service social à l'Université de Montréal. Dans le cadre de mon projet de mémoire, je suis à la recherche d'intervenants sociaux non-autochtones qui pratiquent auprès des Autochtones, et qui seraient intéressés à me rencontrer pour une entrevue d'environ une heure au sujet de leur rôle professionnel. Si vous êtes intéressé, ou si vous désirez plus de renseignements, vous pouvez me contacter. Merci!

## ANNEXE 2

### Grille d'entrevue

#### Fiche signalétique Profil de l'intervenant

Sexe :

Âge :

Origine ethnique :

Lieu de naissance des parents :

Langue maternelle :

Langues parlées :

Diplômes obtenues :

Nombre d'années de pratique :

Différents milieux de pratique; Emploi précédents :

Nombre d'années de pratique en milieu autochtone :

Titre de l'emploi actuel :

Nombre d'années de pratique dans l'emploi actuel :

## Schéma d'entrevue

### **1) Contexte de travail**

Cette partie vise à situer les participantes dans leur contexte professionnel.

- Où elles travaillent, ce qu'elles font, depuis quand?
  
- Pourriez-vous me parler un peu de votre contexte de travail? Milieu de travail, expérience de travail.

### **2) Les motivations**

Cette partie de l'entrevue vise à connaître ce qui les a amenées à travailler auprès des communautés autochtones

- Qu'est-ce qui vous a amené à travailler auprès des communautés autochtones?
- Est-ce que vous aviez des raisons particulières pour choisir ce travail?

### **3) Le rôle**

Cette partie vise à identifier la manière dont les intervenants se représentent leur rôle.

- Qu'est-ce que vous visez par vos interventions ?
- Qu'est-ce que vous souhaitez réaliser dans votre travail?
- Qu'est-ce qui fait, pour vous, qu'une intervention est réussie ou pas ?
- Pouvez-vous me raconter une intervention que vous avez réalisée et qui vous rend fière?
- Pouvez-vous me raconter une intervention qui s'est moins bien déroulée?
- Qu'est-ce que vous souhaitez apporter aux autochtones?
- Avez-vous, des attentes personnelles par rapport au mieux-être des communautés autochtones?
- Pour vous, qu'est-ce que vous faites de plus important dans votre travail?
- Qu'est-ce que ça signifie pour vous d'être intervenant social auprès des Autochtones?

#### **4) Les perceptions**

Cette partie vise à comprendre comment les intervenants se perçoivent en les questionnant sur différents niveaux de perception :

- Pouvez-vous me parler de ceux auprès de qui vous intervenez? Qui sont-ils? Quel type de problèmes vivent-ils? Selon vous quelles sont les causes de leurs problèmes?
- Comment percevez-vous votre relation avec vos clients? Comment la décrivez-vous?
- Le lien que vous avez avec les autochtones est-il semblable, différent des liens qu'ils peuvent avoir avec d'autres intervenants/ organismes autochtones par exemple?
- Parlez-moi de ce que vos clients disent et pensent à votre sujet? Est-ce que vous partagez leur opinion? Pourquoi? - Si vous étiez à leur place, que penseriez-vous du travailleur social qui joue votre rôle?
- D'après vous, quelles sont les forces et faiblesses des intervenantes non-autochtones dans le domaine de l'intervention auprès des Autochtones? Est-ce qu'il y a des choses faites par des intervenants autochtones, organismes autochtones que vous ne pouvez pas accomplir? Pourquoi?
- Qu'est-ce que vos collègues disent à votre sujet?

#### **5) Les modèles d'intervention**

Cette partie vise à comprendre quels types d'approche préconisent les intervenants

- Quelles approches guident votre pratique ?
- Pouvez-vous me raconter une intervention qui s'est bien déroulée ? Une autre que vous jugez qui ne s'est pas bien déroulée ?
- Quelles sont les limites auxquelles vous faites face?
- Est-ce que vous avez des préoccupations par rapport à votre pratique?
- Quels sont des éléments de frustration dans votre travail?

## **6) Leur opinion générale de l'intervention sociale en milieu autochtone**

Cette partie vise à comprendre comment ils perçoivent le travail des autres intervenants sociaux non-autochtones :

- Que pensez-vous du travail de vos collègues?
- Selon vous, quelle est la contribution des travailleurs sociaux non-autochtones au mieux-être des autochtones? Si demain matin la profession de TS disparaissait, que manquerait-il aux autochtones?
- Que pensez-vous des critiques qui soutiennent que les intervenants sociaux sont des agents de contrôle et de régulation?

.....

Les questions n'ont pas été toutes posées intégralement. Il s'agissait plutôt d'avoir une réserve de questions, avec différentes formulations afin de relancer l'informateur si jamais il n'avait pas abordé un thème.

## ANNEXE 3

### Formulaire de consentement

## FORMULAIRE DE CONSENTEMENT

**Titre de la recherche:** Au-delà des bonnes intentions: réflexions d'intervenants sociaux non-autochtones sur leur pratique auprès des Autochtones au Canada

**Chercheur:** Maryse Lemay, étudiante, Maîtrise en service social, Université de Montréal

**Directeur de recherche:** Guylaine Racine, Professeur agrégée, École de service social, Université de Montréal

### A) RENSEIGNEMENTS AUX PARTICIPANTS

#### 1. Objectifs de la recherche

Plusieurs écrits scientifiques qui touchent à l'expérience autochtone des services sociaux discutent de ce que représentent les intervenants sociaux non-autochtones selon le point de vue des patients autochtones. À ma connaissance, peu d'écrits abordent le sujet selon la perspective des intervenants sociaux non-autochtones. Or, puisque la manière dont un individu se perçoit et perçoit les autres à une influence directe sur le type de relations et de comportements qu'il va adopter, il est alors pertinent d'explorer la manière dont les intervenants sociaux non-autochtones se perçoivent dans le contexte de leur pratique en milieu autochtone afin de mieux saisir la portée de leur pratique.

D'une manière générale, mon projet de recherche s'intéresse à la nature contemporaine de l'intervention sociale en milieu autochtone. Plus précisément, cette recherche a pour but d'identifier et d'analyser les représentations qu'ont les intervenants sociaux non-autochtones d'eux-mêmes dans le contexte de leur pratique en milieu autochtone et de comprendre comment ces perceptions influencent la pratique de ces intervenants.

#### 2. Participation à la recherche

Votre participation à cette recherche consiste à rencontrer le chercheur pour une entrevue d'environ une heure et demie où vous discuterez de vos perceptions quant à votre rôle et votre pratique en tant qu'intervenant social dans un contexte autochtone. La rencontre se tiendra à l'endroit de votre choix, au moment de votre choix. Vous pourrez choisir de ne pas répondre à l'une ou l'autre des questions ou nous indiquer que l'une ou l'autre de vos réponses doit demeurer confidentielle. Cette entrevue fera l'objet d'un enregistrement audio et le chercheur prendra des notes manuscrites durant l'entretien. Au besoin, et avec votre accord, le chercheur pourrait vous contacter à nouveau afin de répondre à de nouvelles questions ou pour clarifier ou valider certains points après l'entrevue. De plus, si vous êtes intéressé, vous serez appelé à participer à un « *focus group* » qui permettra de faire ressortir les dimensions qui n'ont pas émergé lors des entrevues individuelles et de préciser les différentes positions face à certains thèmes.

#### 3. Confidentialité

Les renseignements que vous nous donnerez demeureront confidentiels. Un nom fictif sera attribué à chaque participant et seul le chercheur principal aura la liste des participants et des noms fictifs qui leur auront été attribués. De plus, les renseignements seront conservés dans un classeur sous clé situé dans un bureau fermé. Aucun renseignement permettant de vous identifier d'une façon ou d'une autre ne sera publié. Ces renseignements personnels seront détruits sept ans après la fin du projet.

#### **4. Avantages et inconvénients**

En participant à cette recherche, vous pourrez contribuer à l'avancement des connaissances sur la pratique du travail social en milieu autochtone. Votre participation à la recherche pourra également vous donner l'occasion de mieux vous connaître et de poser un regard réflexif sur votre pratique.

Par contre, il est possible que le fait d'aborder ce sujet suscite des réflexions ou des souvenirs émouvants ou désagréables. Si cela se produit, n'hésitez pas à en parler avec le chercheur.

#### **5. Droit de retrait**

Votre participation est entièrement volontaire. Vous êtes libre de vous retirer en tout temps par avis verbal, sans préjudice et sans devoir justifier votre décision. Si vous décidez de vous retirer de la recherche, vous pouvez communiquer avec le chercheur, au numéro de téléphone indiqué à la dernière page de ce document. Si vous vous retirez de la recherche, les renseignements qui auront été recueillis au moment de votre retrait seront détruits.

### **B) CONSENTEMENT**

Je déclare avoir pris connaissance des informations ci-dessus, avoir obtenu les réponses à mes questions sur ma participation à la recherche et comprendre le but, la nature, les avantages, les risques et les inconvénients de cette recherche.

Après réflexion, je consens librement à prendre part à cette recherche. Je sais que je peux me retirer en tout temps sans préjudice et sans devoir justifier ma décision.

Signature : \_\_\_\_\_ Date : \_\_\_\_\_  
Nom : \_\_\_\_\_ Prénom : \_\_\_\_\_

Je déclare avoir expliqué le but, la nature, les avantages, les risques et les inconvénients de l'étude et avoir répondu du mieux possible aux questions posées.

Signature du chercheur \_\_\_\_\_ Date : \_\_\_\_\_  
Nom : \_\_\_\_\_ Prénom : \_\_\_\_\_

Pour toute question relative à la recherche ou pour vous retirer de la recherche, vous pouvez communiquer avec Maryse Lemay, étudiante à la maîtrise à l'École de service social de l'Université de Montréal.

Toute plainte relative à votre participation à cette recherche peut être adressée à l'ombudsman de l'Université de Montréal.