

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

ESSAI PRÉSENTÉ À L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC EN OUTAOUAIS

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN TRAVAIL SOCIAL

PAR
SUZANNE GUÉRIN

SOUS LA DIRECTION DE
JACQUES L. BOUCHER

SPIRITUALITÉ, DIMENSION SPIRITUELLE ET TRAVAIL SOCIAL
PROPOSITION D'UN MODÈLE MULTIDIMENSIONNEL POUR
L'INTERVENTION PSYCHOSOCIALE :
UNE PERSPECTIVE MULTIDISCIPLINAIRE

AOÛT 2012

Notes

1. Tout au long de ce document, les génériques masculins sont utilisés sans aucune discrimination et uniquement pour alléger le texte.
2. Dans ce document, nous avons utilisé le terme « personne » pour désigner les personnes que nous accompagnons dans le cadre de nos interventions sociales. Nous évitons ainsi l'utilisation de termes qui induisent un rapport de consommation (client) ou des rapports de force (aidant-aidé) ou qui placent la personne dans un rôle passif (usager, utilisateur de services, bénéficiaire) plutôt que de la concevoir comme un acteur de changement, comme le veulent les approches axées sur l'*empowerment* (capacité d'agir ou reprise du pouvoir). Le texte de St-Amand (2000) est d'une grande pertinence à ce sujet. Toutefois, lorsqu'il s'agissait de commenter les études que nous avons consultées, bon nombre provenant du travail social clinique des États-Unis, nous avons respecté la terminologie utilisée. Le terme « client » étant très utilisé dans ces études, c'est ce qui explique sa présence à maints endroits dans notre essai.

Sommaire

Cet essai s'intéresse à la spiritualité en travail social, une dimension qui est absente de la formation dans cette discipline dans les universités québécoises alors qu'elle est encore présente dans la société contemporaine, qu'elle se trouve au cœur même de la personne humaine et que les personnes en difficulté sont nombreuses à réclamer sa prise en compte dans les interventions psychosociales. La spiritualité renvoie ici, dans un sens très général et de façon provisoire, à la quête de sens ou la recherche d'un but à la vie en vue d'un mieux-être, de relations plus profondes avec soi, les autres, l'univers ou une entité supérieure. Cet essai présente les résultats d'une recherche documentaire touchant plusieurs aspects de la problématique. Il commence par situer la spiritualité dans le contexte historique du travail social en s'attardant aux facteurs de résistance dont elle fait l'objet, encore aujourd'hui, dans cette discipline et cette profession par rapport à celles de la santé, qui lui sont beaucoup plus ouvertes. Après avoir cerné les limites et les défis de la recherche, l'essai s'intéresse à l'évaluation des interventions à caractère spirituel en travail social. Afin de pallier certaines lacunes identifiées dans le domaine, le concept de compétence spirituelle en travail social est présenté. Un cadre théorique comprenant six théories ou perspectives est ensuite examiné de manière critique afin de justifier et d'orienter avec plus d'acuité l'intégration de la spiritualité en travail social. Le problème de la définition de la spiritualité est posé, soulignant notamment sa confusion avec le concept de religion, puis un cadre conceptuel est élaboré en vue de clarifier le terme ainsi que le champ du spirituel, fournir une définition opérationnelle de la spiritualité et expliquer la démarche spirituelle dans le contexte d'une société moderne laïque. Des indicateurs facilitent l'application de ce cadre dans l'intervention psychosociale. La démarche se conclut par la proposition d'un modèle d'intervention psychosociale intégrant la dimension spirituelle basé sur la perspective de Jacques Grand'Maison (2004) qui établit un rapport dynamique entre les deux pôles de la vie spirituelle, soit l'intériorité, qui peut être entendue comme la dimension spirituelle de la personne, et l'extériorité, qui renvoie aux engagements concrets que la personne prendra dans sa vie. Le modèle est proposé aux travailleurs sociaux comme une démarche d'appropriation personnelle de leur spiritualité qui pourra ensuite les aider à intervenir sur ce plan de manière professionnelle, compétente et éthique dans les limites de leur discipline. En rendant compte des ressources et besoins spirituels qui émergent dans le cadre de l'intervention psychosociale, l'essai montre à l'évidence que le travail social québécois n'a plus le choix d'accorder une place à la spiritualité dans la recherche, la formation et la pratique. Il apporte un souffle nouveau à la discipline et à la profession en abordant la spiritualité non plus comme une dynamique enfermante ou contraignante, mais comme une dynamique porteuse de vie et d'espoir, présente en toute personne humaine, croyante ou non croyante, et pouvant engendrer un réel souci pour le bien-être d'autrui, une ouverture vers la responsabilité sociale et la transformation du monde, y compris un rapport de plus grande proximité avec la nature.

Mots-clés : Spiritualité, dimension spirituelle, travail social

Table des matières

Sommaire	iii
Liste des tableaux.....	vii
Liste des figures	viii
Remerciements	ix
Introduction	10
Chapitre 1 Spiritualité et travail social : état de la question.....	16
1.1 Contexte et démarche : présentation de notre stage de pratique spécialisée.....	16
1.2 Le paradoxe de la laïcité dans les sociétés occidentales face au religieux contemporain : contexte historique et nouvelle émergence de la question religieuse en travail social.....	21
1.3 Perspective et contributions de Jacques Grand'Maison.....	38
1.4 La frilosité des travailleurs sociaux et des chercheurs en travail social à l'égard de la question spirituelle, particulièrement au Québec.....	45
1.5 Spiritualité, santé physique et santé mentale	52
1.5.1 Les effets de la spiritualité et de la religion sur la santé physique et mentale : bienfaits reconnus et mises en garde	52
1.5.2 La spiritualité dans les interventions en sciences de la santé	57
1.6 Spiritualité et intervention sociale	62
1.6.1 Au-delà du secteur médical, une variable	62
1.6.2 La contribution autochtone pour une intégration plus globale de la spiritualité.....	67
1.6.3 Des pratiques spirituelles existantes mais non diffusées dans le Canada francophone et au Québec	69
1.6.4 L'évaluation des ressources spirituelles : une intervention en soi	71
1.7 Perspective critique du travail social par rapport à la spiritualité dans l'intervention sociale.....	75

1.7.1	Limites et défis de la recherche dans le domaine de la spiritualité	77
1.7.2	L'évaluation des interventions axées sur la spiritualité : un défi pour la recherche	81
1.7.3	Le concept de <i>compétence spirituelle</i>	88
1.7.4	La spiritualité des travailleurs sociaux	96
Chapitre 2	Cadre théorique : principales perspectives justifiant l'intégration de la spiritualité en travail social	100
2.1	Les perspective holistique et biopsychosociospirituelle	102
2.2	La théorie transpersonnelle	106
2.3	L'écospiritualité et les spiritualités autochtones	122
2.4	La perspective de la diversité spirituelle.....	135
2.5	Une approche fondée sur les perspectives des traditions religieuses.....	137
2.6	La perspective de la spiritualité intégrée dans l'expérience de la vie humaine.....	142
Chapitre 3	De la problématique à l'application du cadre théorique : proposition d'un cadre conceptuel pour la définition de la spiritualité en travail social.....	147
3.1	Définition de la spiritualité en travail social : recension critique	149
3.2	Modèles conceptuels de la spiritualité	153
3.3	La spiritualité comme réalité multidimensionnelle.....	162
3.4	La confusion entre « spiritualité » et « religion »	166
3.5	Proposition d'un cadre conceptuel pour l'intégration de la spiritualité dans l'intervention sociale.....	172
3.5.1	Une première clarification : distinction entre spiritualité et dimension spirituelle de la personne humaine	172
3.5.2	Une deuxième clarification : sortir de la confusion en passant de <i>la spiritualité</i> à <i>une spiritualité</i>	181
3.5.3	Une définition fondée sur des conditions	187

Chapitre 4	L'intégration de la spiritualité dans l'intervention psychosociale : un modèle multidimensionnel, une perspective multidisciplinaire.....	199
4.1	Valeurs, postulats de base et assises théoriques.....	202
4.2	Grille d'entretien exploratoire (Tableau 8).....	206
4.3	Implications pour l'intervention (Tableau 9).....	214
Conclusion	224
Liste des références	234
Appendice A	Le sentiment et l'expérience du vide spirituel.....	258

Liste des tableaux

Tableau

1	Liste de 25 interventions à caractère spirituel évaluées par Canda et Furman (2010)	84
2	4 attitudes face à l'inclusion de la spiritualité en travail social : impact sur la définition de la spiritualité et les pratiques du travail social (basées sur Praglin, 2004, et notre expérience de stage).....	151
3	Modèle médical des 3 H (<i>head, heart, hands</i>) pour une définition multidimensionnelle universelle de la spiritualité (Anandarajah, 2008)	158
4	Indicateurs pour les 4 composantes du sens (basés sur Anandarajah, 2008 et notre synthèse multidisciplinaire partiellement validée lors de notre stage)	160
5	Formes et exemples de ressources spirituelles (version révisée de Guérin, 2006).....	177
6	Modèle conceptuel pour l'intégration de la spiritualité dans l'intervention psychosociale : critères et indicateurs pour l'intervention psychosociale	186
7	Indicateurs de la fécondité d'une spiritualité : fonctions d'unification et d'intégration (d'après Bergeron, 2006)	192
8	Modèle multidimensionnel pour l'intégration de la spiritualité dans l'intervention psychosociale en travail social : Grille d'entretien exploratoire basée sur le rapport réciproque entre l'intériorité et l'engagement (Grand'Maison, 2004).....	208
9	Modèle multidimensionnel pour l'intégration de la spiritualité dans l'intervention psychosociale en travail social : implications pour l'intervention.....	217

Liste des figures

Figure

1	Cadre théorique de l'écospiritualité	124
2	Modèle conceptuel de la personne intégrale	155

Remerciements

Mes premiers remerciements vont à mon directeur de stage et d'essai, M. Jacques L. Boucher, professeur en travail social à l'Université du Québec en Outaouais, qui a su saisir l'importance de mon sujet pour moi, mais surtout pour les personnes qui se trouvent au cœur de mon intervention sociale. Son regard lucide, sa confiance ainsi que ses judicieux conseils sur les plans théorique et méthodologique ont été d'un grand recours pour m'aider à mener à terme cette entreprise audacieuse et laborieuse qu'auront été mon stage et mon essai. Je lui dois aussi de m'avoir ouverte, tout au long de ma formation à la maîtrise, à de nouvelles façons de penser et d'exercer le travail social. Elles transparissent dans cet essai.

Le stage qui a conduit à cet essai a été rendu possible grâce à des personnes et à des organisations qui ont accepté de me donner accès à différents groupes de professionnels et à des personnes du réseau de la santé et des services sociaux ainsi que du milieu communautaire de l'Outaouais. À cet égard, je remercie M^{mes} Hélène Simard, Jeannine Laflamme et Myriam Nadeau. Je remercie aussi très chaleureusement toutes les personnes qui m'ont fait l'honneur de participer à mon stage de maîtrise à l'hiver 2011. Que ce soit à titre de professionnel, de personne atteinte d'une condition chronique ou aux prises avec une condition de vie difficile, votre contribution à mon stage a une valeur inestimable pour la recherche, l'enseignement et la pratique du travail social. J'adresse une reconnaissance toute particulière à M^{me} Gisèle Lafrenière qui a supervisé avec compétence, humanité et sagesse ce stage des plus exigeants.

J'exprime aussi ma gratitude à M. Roger Hébert, directeur général d'Épilepsie Outaouais, qui est venu me tirer de mon confort à la toute dernière étape de ma maîtrise en m'offrant un poste de travailleuse sociale au sein de son organisme. Sans ce nouvel ancrage dans l'intervention et dans la réalité quotidienne de personnes en difficulté, au moment où je rédigeais cet essai, le modèle d'intervention que je propose n'aurait pu aboutir avec autant d'acuité et de pertinence sociale. Par le fait même, je remercie l'association Épilepsie Outaouais de se montrer ouverte à des approches d'intervention sociale permettant l'accueil de la personne humaine dans toutes ses dimensions, y compris la dimension spirituelle. Ma réflexion sur le sujet s'en est trouvée grandement enrichie, cela va de soi.

Enfin, je souligne l'apport inestimable de ma famille et de nombreux amis qui m'ont soutenue à toutes les étapes de ma formation à la maîtrise. Sans leur support moral, je n'aurais pas pu mener à terme mon stage et mon essai. Merci, chers amis, d'avoir cru en moi et de m'avoir aidée à trouver des chemins de sens dans les moments difficiles. D'une manière toute particulière, je remercie mon mari, Alfred, et mes filles, Caroline et Valérie, pour leur patience et tous les compromis qu'ils ont dû faire devant les contraintes de cette deuxième maîtrise. Cette fois, c'est vrai, j'ai bel et bien terminé !

Introduction

Au Québec, la spiritualité fait un retour dans l'espace public contemporain après le passage d'une société traditionnelle religieuse à une société moderne d'esprit laïque au cours du siècle dernier. Le phénomène est visible de plusieurs façons et de nombreux sociologues l'ont documenté. Dans la population en général, la spiritualité s'exprime à travers une grande quête de sens qui engendre chez une masse grandissante de nos contemporains une diversité de besoins auxquels un marché très lucratif semble répondre sans mal. Parmi le cortège de produits et de services offerts à cette quête, il est parfois difficile de discerner les propositions honnêtes, professionnelles et réellement *spirituelles*. Fantaisies, faux-semblants, pièges, voire dangers réels, sont à craindre, surtout lorsque des « thérapies » présentées comme miraculeuses promettent des guérisons soi-disant spirituelles à des personnes vulnérables. Les médias regorgent de nombreux cas d'abus et de dérives liés à la spiritualité.

Le spirituel se révèle aussi à travers une mosaïque socioreligieuse qui colore la démographie canadienne et québécoise, à laquelle nous ne pouvons être indifférente, comme travailleuse sociale et surtout comme intervenante communautaire. Cette mosaïque est composée d'une riche diversité religieuse, d'une présence autochtone bien vivante, d'un pluralisme convictionnel qui comprend l'athéisme et l'agnosticisme, et d'une majorité de catholiques, établie autour de 83,2 % au Québec (Lachance, 2008), dont la plupart ont rompu avec l'Église, mais qui continuent de déclarer une appartenance religieuse chrétienne catholique. Voilà autant d'acteurs qui apportent chacun leur voix dans le débat sur la laïcité afin de défendre différentes valeurs qui souvent se confrontent.

Une autre forme de recherche spirituelle se manifeste au cœur de notre pratique de travailleuse sociale, celle que nous rencontrons au carrefour des plus grandes souffrances humaines, comme la maladie mentale, la pauvreté et l'exclusion sociale, mais aussi des

difficultés transitoires telles que les deuils, les accidents, les maladies physiques, les transitions de vie difficiles, auxquelles personne n'échappe. Nos expériences d'intervention nous ont amenée à travailler avec des personnes affichant différents niveaux, et parfois des niveaux très élevés de détresse psychologique et de fragilité sociale, ainsi que des vécus éprouvants. Nous sommes toujours fascinée par les aspects spirituels qui sont présents dans la souffrance de ces personnes et par l'ouverture de ces dernières à l'égard des questions d'ordre spirituel lorsque nous nous montrons nous-même ouverte à ces questions comme intervenante. De fait, nous n'avons jamais rencontré une seule personne qui ne fasse allusion au spirituel – parfois de façon implicite – dans l'expression de sa souffrance ou, au contraire, dans la manière d'y faire face. Ces aspects spirituels peuvent donc se présenter sous la forme d'une détresse spirituelle ou de ressources diversifiées. Dans un cas comme dans l'autre, il nous apparaît essentiel d'en tenir compte dans le processus de rétablissement d'une personne, de la résolution de sa problématique ou dans l'amélioration de ses conditions de vie.

Par ailleurs, la prise en compte de la spiritualité en travail social ne va pas de soi. Au Québec, nous avons opté pour une laïcité ouverte, qui implique que les soins et les services doivent être dispensés selon une approche non confessionnelle. Paradoxalement, en dépit de l'exigence de non-confessionnalité des soins et des services, une pratique centrée sur les forces et les ressources, comme on la défend en travail social, peut difficilement faire abstraction des valeurs religieuses et spirituelles de la personne. Dans nos milieux de pratique, la mise au rancart du spirituel et du religieux nous amène à de bien tristes constats. Sous le joug d'une laïcité qui semble se radicaliser, trop souvent voyons-nous des personnes privées de la possibilité de recourir à leurs ressources spirituelles pour mieux surmonter leurs épreuves ou de s'appuyer sur des ressources professionnelles compétentes aptes à prendre en compte les aspects spirituels de leur démarche, qui peuvent être déterminantes sur plusieurs plans.

Évidemment, il ne se s'agit pas de s'opposer à la sécularisation du travail social. Toutefois, le travailleur social, comme les professionnels des autres disciplines, ne peut pas fermer les yeux sur le phénomène du retour de la spiritualité dans la société. S'il faut continuer de séparer l'État et l'Église, il faut aussi savoir concilier laïcité et spiritualité afin que les professionnels de l'intervention sociale puissent répondre à un besoin exprimé par un grand nombre de nos contemporains, qui ressort davantage dans les moments critiques de l'existence, celui de donner un sens à la vie et à sa vie, à ses difficultés et à ses souffrances, celui de trouver de l'espoir, le sentiment d'être relié à quelque chose de plus grand que soi, celui de (re)trouver ses repères spirituels afin de résoudre d'une manière plus durable ses difficultés. D'une manière spécifique, nous croyons que l'intervention sociale doit aider la personne en difficulté à définir les valeurs qui sont en mesure de structurer sa vie et à les actualiser dans un projet signifiant, adapté et constructif. Voilà autant de tâches éminemment spirituelles auxquelles le travailleur social doit être formé pour les accomplir.

D'ailleurs, malgré le caractère public et laïque de ses institutions, le gouvernement du Québec reconnaît l'importance des soins et des services spirituels dans le réseau de la santé. L'article 100 de la Loi sur les services de santé et les services sociaux est explicite : « Les établissements ont pour fonction d'assurer la prestation de services de santé et de services sociaux de qualité, qui soient continus, accessibles, sécuritaires et respectueux des droits des personnes et de leurs besoins spirituels [...] ». Parallèlement, dans son référentiel de compétences, l'Ordre des travailleurs sociaux et des thérapeutes conjugaux et familiaux du Québec (OTSTCFQ, 2006, p. 17) indique clairement que ses professionnels doivent être capables de répondre aux besoins psychosociaux de la personne humaine. Ces besoins psychosociaux, qui sont considérés comme « fondamentaux pour le bien-être, la sécurité et le développement de la personne [...] sont d'ordre biologique, sensoriel, cognitif, émotionnel, social, culturel [et] spirituel ». Dans les Centres de santé et de services sociaux du Québec, la grille OEMC (Outil d'évaluation multiclientèle), qui est largement utilisée par les professionnels,

comporte une question pour évaluer les croyances et les valeurs personnelles, culturelles et spirituelles des usagers et des bénéficiaires¹. Les chercheurs et les formateurs ont la responsabilité d'outiller les professionnels afin qu'ils répondent aux besoins des personnes et des groupes qu'ils accompagnent (Lefebvre, 2010).

Notre essai est un premier pas en ce sens. Il vise à justifier la prise en compte de la spiritualité en travail social et à proposer un modèle d'intervention permettant aux travailleurs sociaux de le faire dans le cadre de l'intervention individuelle. Il comprend quatre chapitres.

Un premier chapitre expose la problématique. En tout premier lieu, nous situons le contexte de notre essai ainsi que la démarche qui l'a sous-tendu. Ainsi, après avoir situé notre intérêt à l'égard de la spiritualité en travail social, nous décrivons le stage de pratique spécialisée qui a permis tout le travail de terrain nécessaire, en amont de cet essai, pour bien cerner la problématique, faciliter le travail d'analyse et orienter nos réflexions et nos recherches en vue de l'élaboration du modèle d'intervention envisagé. Ensuite, avec l'histoire du travail social en arrière-fond, nous éclairons le paradoxe de la laïcité dans les sociétés occidentales face au religieux contemporain et les problèmes particuliers qu'il soulève dans la pratique des travailleurs sociaux. Nous verrons comment la discipline, qui a rompu avec ses origines religieuses au cours du XX^e siècle, assiste depuis une vingtaine d'années à la résurgence de la spiritualité. Les facteurs qui expliquent ce phénomène sont soulignés. Nous nous appuyons ensuite sur la perspective du chercheur John Coates (2007) pour expliquer les défis de la spiritualité dans le travail social canadien, tandis que celle du sociologue Jacques Grand'Maison (2002, 2004) nous permet d'aborder la problématique sous un angle particulièrement adapté au Québec et à nos champs de pratique. L'état de la question est aussi abordé d'un point de vue multidisciplinaire, tout en soulignant la manière spécifique dont le travail social appréhende la spiritualité par rapport aux disciplines de la santé. Par la suite, nous

¹ Nous reprenons ici les termes utilisés dans le formulaire en question.

exposons les lacunes de la recherche dans ce champ d'intervention spécialisé, de même que les solutions proposées par la discipline pour pallier ces lacunes et assurer des pratiques professionnelles, compétentes et éthiques. Dans un volet plus pragmatique encore, nous montrons comment les résistances rencontrées au cours de notre stage, qui sont très bien documentées dans la littérature du travail social, peuvent nous inspirer dans l'élaboration de notre modèle d'intervention. La formation et la spiritualité des travailleurs sociaux, deux thèmes majeurs de la problématique, concluent ce chapitre.

Le deuxième chapitre se consacre à notre cadre théorique. Après une définition provisoire de la spiritualité, nous présentons une synthèse critique de six perspectives qui justifient et motivent la prise en compte de la dimension spirituelle en travail social : A) la perspective biopsychosociale (ou holistique), B) la théorie transpersonnelle, C) l'écospiritualité et les spiritualités autochtones, D) la perspective de la diversité spirituelle, E) une approche fondée sur les perspectives des traditions religieuses, F) une perspective de la spiritualité intégrée dans l'expérience de la vie humaine. Dans l'optique du modèle que nous souhaitons proposer pour le travail social, nous signalons l'apport de chacune dans sa manière d'appréhender la spiritualité ou d'expliquer comment elle se manifeste dans la vie d'une personne ou d'une communauté.

Le chapitre troisième constitue notre réponse aux problèmes identifiés dans la littérature du travail social en lien avec les ambiguïtés conceptuelles, lesquels se sont confirmés sur le terrain lors de notre stage auprès des travailleurs sociaux. Après une recension des écrits sur la définition de la spiritualité en travail social, nous proposons une définition opérationnelle de la spiritualité qui se veut compatible avec les valeurs et les visées du travail social, comme avec les fonctions pratique et critique des travailleurs sociaux. À cette définition s'ajoute un cadre conceptuel qui propose, tout en clarifiant le langage du spirituel en général, un cadre explicatif de la démarche spirituelle pour toute personne souhaitant cheminer sur ce plan au sein d'une société moderne laïque.

Enfin, un quatrième chapitre présente l'aboutissement de notre essai, c'est-à-dire l'élaboration d'un Modèle multidimensionnel pour l'intégration de la spiritualité dans l'intervention psychosociale. Même si ce modèle n'a pas fait l'objet d'une procédure de validation formelle, nous croyons qu'il peut constituer un enrichissement pour la discipline et la profession du travail social. Nous exposons ses assises théoriques ainsi que les valeurs, les principes et les postulats de base qui le fondent, en prenant soin d'identifier toutes les sources théoriques qui l'ont inspiré. Sont également décrites les principales composantes du modèle, celles qui sont liées aux quatre axes d'intervention ainsi que les paramètres de l'intervention pour chacun de ces quatre axes, soit le but et les objectifs spécifiques, les postures du travailleur social, les implications sur le plan de la relation entre le travailleur social et la personne accompagnée, quelques exemples de stratégies ou de techniques d'intervention, les principes d'action et les indicateurs du changement. Quelques réflexions sont livrées quant aux modalités d'application du modèle à la lumière de la perspective de base qui l'a inspirée, c'est-à-dire le rapport dynamique entre l'intériorité et l'engagement, qui doit se trouver à la base de toute démarche spirituelle bien intégrée (Grand'Maison, 2004).

En conclusion, nous faisons ressortir la contribution de notre essai à la discipline et à la profession du travail social. Nous mettons en évidence la valeur du modèle d'intervention proposé, notamment pour la formation des étudiants en travail social, tout en signalant les limites du modèle. Sont ensuite formulés les souhaits que nous portons concernant le développement de la spiritualité en travail social au Québec.

Chapitre 1

Spiritualité et travail social : état de la question

Depuis une vingtaine d'années, le travail social fait face à un étonnant paradoxe. Alors qu'il a délibérément pris ses distances de l'Église afin de se professionnaliser et d'établir sa crédibilité scientifique, voici qu'il est confronté à de nouvelles demandes provenant autant des personnes qui utilisent les services que des professionnels (Hodge, 2005b, 2006b; Hodge & McGrew, 2005; Lefebvre, 2001; Morgan, Berwick, & Walsh, 2008; Russel, 2006) afin que la dimension spirituelle de la personne humaine soit prise en compte dans l'intervention, tout comme le font déjà les autres professions liées aux soins et aux services aux personnes.

Dans le cadre de notre pratique du travail social et notamment de notre stage de maîtrise en travail social, nous avons eu le privilège d'observer ce paradoxe documenté par des chercheurs, surtout américains mais aussi canadiens. Des personnes en difficulté expriment le désir que la dimension spirituelle soit prise en compte dans l'intervention. Des travailleurs sociaux voudraient en tenir compte, mais différents facteurs font en sorte qu'ils s'empêchent ou sont empêchés de le faire. Dans certains cas, ce paradoxe entraîne des situations douloureuses.

1.1 Contexte et démarche : présentation de notre stage de pratique spécialisée

Cet essai marque l'aboutissement d'un stage de pratique spécialisée que nous avons réalisé dans le cadre de notre maîtrise en travail social à l'hiver 2011. Pour bien saisir les objectifs et l'importance de cet essai dans notre parcours professionnel ainsi que pour la discipline et la profession du travail social, il est essentiel de préciser d'où vient

notre intérêt pour le thème de la spiritualité en travail social, de même que les grandes lignes de ce stage.

Avant d'entreprendre notre maîtrise en travail social, nous étions déjà sensible à l'importance de la dimension spirituelle dans l'accompagnement des personnes en difficulté grâce, notamment, à notre formation en counselling pastoral. Dans le cadre de ce programme offert à l'Université St-Paul (Université d'Ottawa), qui s'appelle aujourd'hui « Maîtrise en counselling et spiritualité », nous avons réalisé une thèse de maîtrise dans laquelle nous nous sommes intéressée au concept de spiritualité, de même qu'au lien entre les ressources spirituelles et certaines conditions douloureuses chroniques ayant de fortes répercussions sociales (Guérin, 2006). Nous avons également développé des compétences cliniques qui nous permettaient de tenir compte de la dimension spirituelle des personnes dans le contexte particulier du counselling.

Malgré la valeur clinique indéniable de notre formation initiale, au fil des ans nous avons constaté que les grilles d'analyse et les outils d'intervention du counselling convenaient peu au contexte de notre pratique professionnelle en travail social. C'est donc pour développer une pratique spécialisée dans notre discipline que nous avons entrepris un stage de maîtrise en travail social à l'automne 2010, afin de répondre à notre clientèle des milieux communautaires et des services sociaux. Aussi, nous amorçons ce stage avec un ambitieux projet, celui de mettre au point un modèle d'intervention qui permettrait d'intégrer la spiritualité dans l'intervention psychosociale en travail social.

Au départ de notre stage, plusieurs éléments du modèle envisagé étaient intégrés dans notre pratique de l'intervention sociale², sous forme de stratégies, de techniques ou

² La dénomination « intervention sociale » désigne de façon générique l'intervention en travail social qui peut prendre des formes ou des modes variés dont l'intervention psychosociale en particulier, mais aussi l'intervention de groupe ainsi que l'organisation communautaire, le passage de l'une à l'autre se faisant souvent automatiquement et même parfois imperceptiblement. C'est le cas dans notre propre pratique en milieu communautaire et c'est pourquoi nous utilisons souvent cette expression générique dans notre essai.

d'outils d'intervention, mais il nous fallait les rattacher à un cadre théorique cohérent, bien structuré. Nous avons déjà identifié quelques perspectives théoriques provenant du travail social. Nous partions aussi avec une conviction de départ, empruntée à Jacques Grand'Maison, que nous plaçons au cœur de nos engagements sociaux depuis nombre d'années. Il s'agit du rapport dynamique établi entre l'intériorité et l'engagement, entendus comme les deux pôles fondamentaux de la vie spirituelle, et qui permet à cet auteur de lier dans un rapport réciproque le changement personnel à l'amélioration du monde (Grand'Maison, 2004). Bien que formulée en d'autres mots, cette conviction est aussi partagée par des chercheurs canadiens du travail social, dont John Coates (2007) et Michèle Butot (2005). Brian Ouellette (2004), professeur à l'Université St. Thomas, au Nouveau-Brunswick, s'inspirait aussi de cette dynamique pour l'enseignement de la spiritualité en travail social.

Notre stage de maîtrise en travail social a donc eu lieu à l'hiver 2011 de janvier à juin 2011, pour un total de 750 heures. La majeure partie de nos activités a porté sur l'élaboration d'outils d'intervention qu'il nous fallait ensuite présenter à différents groupes à des fins d'expérimentation. Ces expériences de groupe se sont déroulées dans trois sites différents situés dans la région de l'Outaouais, soit un établissement du réseau de la santé et des services sociaux, un organisme communautaire en santé mentale et une association de personnes touchées par des problèmes de santé physique. Nous avons tenu 6 rencontres avec un total de 17 travailleurs sociaux et intervenants sociaux, dont 4 en groupe fermé avec 8 d'entre eux. Avec un autre groupe de 6 professionnels de la relation d'aide provenant de diverses disciplines (sciences infirmières, counselling pastoral, sexologie, art-thérapie), nous avons tenu 5 rencontres. Enfin, avec les 8 personnes atteintes d'une condition chronique, nous avons tenu une journée de ressourcement qui nous a permis de valider différentes composantes de notre modèle. Malheureusement, compte tenu des limites d'un stage de maîtrise, de certains facteurs organisationnels et d'autres liés à la problématique, la phase d'expérimentation n'a pas été suffisante pour permettre la validation complète du modèle que nous présentons au terme de cet essai.

Les expériences de groupe nous ont toutefois permis de valider plusieurs données de la recherche, d'enrichir notre compréhension de la problématique et de perfectionner notre pratique spécialisée dans le domaine de l'intervention spirituelle en travail social, comme nous en avons fait état dans notre rapport de stage (Guérin, 2011). En ce sens, il va de soi que notre stage a facilité l'élaboration de notre modèle. Une démarche en quatre étapes a été nécessaire pour réaliser différents objectifs en vue de l'élaboration d'un modèle d'intervention.

Dans un premier temps, durant la phase préparatoire de notre stage, nous avons réalisé une première recension des écrits qui témoignait d'une solide justification théorique pour l'intégration de la spiritualité en travail social, mais aussi de nombreux défis à relever. Cette première étape nous a permis de prendre connaissance du débat concernant l'inclusion de la spiritualité en travail social, des arguments qui alimentaient ce débat, et surtout de nous préparer aux vives résistances qu'il soulevait. Or, c'est vraiment au moment d'approcher les milieux de stage que nous avons fortement ressenti ces résistances et saisi toute l'ampleur de ce débat. Par la suite, l'expérience de notre stage nous a fourni les espaces de discussion et de réflexion, ainsi que le recul nécessaire, afin de bien comprendre tous les enjeux de la question. Nous en faisons état dans notre essai.

Dans une deuxième étape, nous avons entrepris le stage qui devait nous permettre d'expérimenter et de valider certains outils en vue de l'élaboration du modèle d'intervention que nous envisagions. À ce moment-là, nous avons cru que les participants mettraient en application les outils proposés auprès de leur clientèle. Or, un résultat inattendu nous a fait dévier de cet objectif initial. Même si nous avons pris le temps de définir le concept de spiritualité, l'ambiguïté conceptuelle du terme a fait obstacle à nos plans. Les travailleurs sociaux souhaitaient mieux comprendre le langage du spirituel et, surtout, avoir une idée précise de ce qu'était la spiritualité avant de pouvoir utiliser les outils auprès de leur clientèle. Certains exprimaient le besoin de

comprendre aussi la démarche spirituelle, bref d'être à l'aise avec le langage du spirituel par rapport au religieux. De plus, comme nous avons beaucoup insisté sur l'importance pour les intervenants d'être au clair avec leur propre spiritualité avant d'intervenir sur ce plan auprès de la clientèle, plusieurs d'entre eux souhaitaient apprivoiser leur propre dimension spirituelle avant de s'aventurer dans ce nouveau champ de pratique. De telles demandes étaient non seulement légitimes, mais elles démontraient le professionnalisme des participants et leur sens de l'éthique. Une troisième étape était donc nécessaire pour répondre aux besoins des participants.

Cette troisième étape consistait à revenir aux écrits de la littérature qui faisaient ressortir un aspect crucial de la problématique. Les quelques méthodologies visant l'enseignement de la spiritualité en travail social considèrent l'intervenant comme point de départ de l'intervention à caractère spirituel. Elles visent en tout premier lieu à aider les étudiants à être plus au clair avec leurs croyances et leurs valeurs spirituelles. Ces aspects nous ont amenée à revoir nos objectifs de stage et à nous ajuster en conséquence. Donc, après la présentation des orientations éthiques et des principes directeurs qui guident les pratiques spirituelles en travail social, nous avons accordé plus de temps aux outils expérientiels afin de proposer aux travailleurs sociaux deux démarches : une meilleure compréhension de la spiritualité en général et une démarche personnelle visant la clarification de leurs croyances spirituelles et religieuses.

Au cours de cette troisième étape, la transmission des connaissances devait désormais se faire par le biais de savoirs expérientiels, et non plus théoriques. Nous étions consciente que notre modèle ne serait pas validé auprès des personnes en besoin d'aide, mais il était plus important de répondre à la demande des participants, d'autant plus que cette demande s'arrimait à un principe établi par la recherche (l'intervenant comme point de départ de l'intervention spirituelle) et à une condition de l'intervention spirituelle (la nécessité pour l'intervenant d'être au clair avec sa propre spiritualité). Cette troisième étape a permis de valider un élément important de notre modèle

d'intervention lié non pas au contenu, mais au processus d'intervention. Elle nous indiquait sans l'ombre d'un doute que notre modèle devait absolument aider le travailleur social à clarifier d'abord pour lui-même le langage et lui proposer une façon concrète d'expérimenter la démarche spirituelle personnellement.

C'est donc avec cette commande bien précise en tête que nous avons amorcé la quatrième étape de notre démarche, celle de la construction de notre cadre conceptuel, éclairée par tous les défis surmontés au cours des étapes antérieures. Le but était maintenant d'articuler en un tout cohérent les concepts et propositions retenus afin de faire advenir ce modèle qui existait déjà en pièces détachées dans notre esprit, dans notre pratique et dans la discipline du travail social. Tout au long de notre stage, nous avons procédé à un important travail de conceptualisation et de théorisation à partir de quatre sources : A) notre recherche antérieure sur le concept de spiritualité, B) la littérature du travail social sur la spiritualité, C) des écrits sur la spiritualité provenant d'autres disciplines, D) les apprentissages de notre stage de pratique spécialisée à la maîtrise en travail social.

Voici maintenant notre essai qui se veut l'aboutissement de notre stage et de toute la démarche de recherche, d'analyse, de réflexion et de synthèse qui l'a étayé.

1.2 Le paradoxe de la laïcité dans les sociétés occidentales face au religieux contemporain : contexte historique et nouvelle émergence de la question religieuse en travail social

Les liens historiques entre le travail social et la religion sont généralement admis et l'on reconnaît que cette alliance n'a pas toujours été harmonieuse, surtout au Canada (Coates, Graham, Swartzentruber, & Ouellette, 2007; Morgan et al., 2008). Ainsi, aux États-Unis, au Canada et en Angleterre, le travail social a été fortement influencé par le mouvement évangélique, les organisations de charité ainsi que les résidences sociales qui

provenaient en grande partie de la religion judéo-chrétienne (Coates, 2007). Même Jane Addams, considérée comme la principale inspiratrice du Mouvement des résidences sociales (et de l'entraide communautaire) (Mayer, 2002), provenait d'un mouvement religieux progressiste chrétien associé aux Quakers (Besthorn, 2002). C'est seulement après avoir renoncé à une carrière de missionnaire qu'elle serait devenue travailleuse sociale et il semblerait que toute sa vie elle aurait tenté de trouver « a synthesis of her religious impulses and zeal with her strong political concern and social activism » (Besthorn, 2002).

Vers la fin du XIX^e siècle et au fur et à mesure que le travail social se professionnalise et acquiert sa crédibilité scientifique, en développant ses techniques et ses stratégies d'intervention, il devient de plus en plus laïque, prenant ainsi ses distances de ses origines fondatrices chrétiennes pour adopter des orientations séculières, humanistes et individualistes (Coates, 2007). Au cours de cette évolution, le travail social en vient à développer une réelle antipathie à l'égard de la religion (Holloway, 2007). Même si les auteurs continuent de s'inspirer de valeurs spirituelles et religieuses, la sécularisation fait si bien son œuvre que la spiritualité et la religion finissent par être évacuées autant dans l'enseignement que dans la pratique du travail social jusque durant les années 1970, 1980 et 1990 (Coates, 2007). Au Canada, dans certains milieux, la question de l'alliance historique entre la religion et le travail social devient même un sujet tabou (Morgan et al., 2008).

Le thème de la spiritualité et de la religion réapparaît timidement dans la littérature du travail social américain au cours des années 1980, dans la littérature scientifique comme dans les exposés professionnels lors de colloques (Praglin, 2004; Russel, 2006). Il devient vite florissant dans la décennie suivante sans que les formateurs et les praticiens n'en soient informés parce que ce champ de recherche fait l'objet de vives critiques, voire de dérision (Canda, 2002). Plusieurs monographies importantes sont publiées dans les années 1990 et 2000 (Bullis, 1996; Canda & Furman, 1999; Coates et

al., 2007; Ellor, Netting, & Thibault, 1999). Par la suite, des programmes de formation continue et des cours optionnels sur ce thème sont intégrés de façon croissante dans la formation en travail social (Russel, 2006).

De multiples facteurs expliquent l'émergence rapide de la spiritualité dans la littérature du travail social. Parmi ces facteurs, les écrits font ressortir que l'influence et la contribution des autres disciplines figurent au premier plan. Les bienfaits de la spiritualité et de la religion sur la santé physique et la santé mentale sont reconnus par de nombreuses études dans le domaine de la médecine (Koenig, McCullough, & Larson, 2001; Pargament, 1997).

De plus en plus, la spiritualité fait partie, dans le domaine de la santé, d'un modèle de soins holistique centré sur la personne (Holloway, 2007). Cette tendance s'observe de façon tangible par un nombre croissant de cours sur la spiritualité dans les écoles américaines de médecine et de sciences infirmières et par l'inclusion dans le WHOQOL³ du domaine spirituel (Holloway, 2007). La psychologie et la psychiatrie emboîtent le pas et font état d'un très grand nombre d'études où la spiritualité est considérée comme une variable sur laquelle il est possible d'intervenir pour optimiser les résultats d'un traitement ou d'une intervention (Coates, 2007; Frick, 2006; Koenig, 2010; Miller, 2000). Par ailleurs, des études en santé établissent aussi que la spiritualité peut être utilisée comme une stratégie d'adaptation négative (Koenig et al., 2001), ce qui engendre un nouveau champ de recherche pour évaluer les effets qui y sont associés.

Influencés par toutes ces études, des chercheurs du travail social assument eux aussi la spiritualité comme une variable essentielle pour mieux comprendre la personne, les groupes et les communautés. Par conséquent, plusieurs estiment qu'elle ne peut plus être ignorée dans l'intervention sociale (Carroll, 2001; Crisp, 2010; Wagler-Martin,

³ Il s'agit d'un instrument validé par la *World Health Organization*, le *World Health Organization Quality-of-Life*, qui évalue la qualité de vie des personnes soignées et résidant dans des établissements de soins hospitaliers.

2005). Toutefois, étant donné la controverse que suscite la question, un certain nombre d'études s'emploiera à cerner la position de différents acteurs, dont les personnes qui ont recours aux services sociaux, les praticiens, les étudiants et les formateurs. Canda et Furman (2010) résument les arguments de ce débat en abordant différents aspects de la problématique. Ainsi, ils montrent que la religion et la spiritualité peuvent être appréhendées comme des institutions déficientes sur le plan social ou, au contraire, comme des institutions qui cherchent à relever des défis idéologiques, sociaux et spirituels. Sur le plan individuel, la religion et la spiritualité peuvent être abordées comme génératrices de déficits personnels ou de ressources personnelles. De la même façon, plusieurs arguments repoussent ou soutiennent la compatibilité de la religion et de la spiritualité avec la profession du travail social. Enfin, eu égard aux programmes d'études, les auteurs montrent que les opposants anticipent la religion et la spiritualité comme des préoccupations, tandis que les défenseurs se réjouissent des défis et responsabilités qu'elles comportent. Les deux positions de ce débat sont aussi très bien défendues par Amato-Von Hemert (1994) et Clark (1994), qui présentent chacun une vision diamétralement opposée. Coholic (2006) et Khalid (2006) présentent des points de vue canadiens sur cette question.

La contribution des autres disciplines réside aussi dans les efforts qu'elles ont déployés pour clarifier le concept de « spiritualité », pour le définir de façon plus générale et le distinguer du concept de « religion ». Ces efforts ont facilité à la fois le dialogue au sein de la profession et les activités de recherche (Russel, 2006). Aussi, de plus en plus convaincus du lien entre la spiritualité et le bien-être des individus, des auteurs ont contribué à opérationnaliser le concept ainsi qu'à développer des instruments pour mesurer le bien-être spirituel des gens (Banks, 1980; Chandler, Holden, & Kolander, 1992; Hinterkopf, 1994; Ingersoll, 1994; Myers, 1990; Westgate, 1996; Witmer, Sweeney, & Myers, 1998) ou des modèles pour favoriser leur croissance spirituelle (Elkins, Hedstrom, Hughes, Leaf, & Saunders, 1988; Hamel et al., 2003; Héту, 2001; Karasu, 1999; Pargament, 1997; Vaughan, 1991).

En deuxième lieu, le retour du spirituel en travail social découle d'un souci de rigueur éthique et professionnelle qui a été dicté par une demande concrète de la part des personnes qui consultent et le désir des intervenants d'y répondre. D'une part, des recherches américaines démontraient que les clients avaient des préoccupations ou des problèmes en lien avec la spiritualité et qu'ils s'attendaient à ce qu'ils soient abordés dans l'intervention sociale (Canda & Furman, 2010; Hodge, 2006b; Kvarfordt & Sheridan, 2007; Russel, 2006). D'autre part, ces mêmes recherches établissaient que les praticiens répondaient aux demandes de leurs clients même s'ils estimaient qu'ils n'avaient pas suffisamment de formation ou de préparation universitaire pour le faire (Canda & Furman, 2010; Hodge, 2006b; Hodge & Bushfield, 2006; Kvarfordt & Sheridan, 2007; Russel, 2006). Il y avait donc à la fois une demande concrète de la part des clients et une réponse de la part des praticiens, réponse qui soulevait des questionnements éthiques parce qu'elle remettait en question l'engagement des praticiens à l'égard du critère de compétence (Russel, 2006). À noter, toutefois, que la recherche n'établit pas que les professionnels qui utilisaient des interventions à caractère spirituel n'étaient pas compétents pour le faire. Elle faisait plutôt état d'une perception de leur part d'avoir été insuffisamment préparés dans ce domaine dans leur formation en travail social (Kvarfordt & Sheridan, 2007). Cette nuance est importante car, durant notre stage, nous avons observé que des travailleurs sociaux avaient certaines aptitudes dans le domaine, voire des compétences, plus qu'ils l'estimaient même, mais qu'ils manquaient de balises pour réaliser certaines interventions.

N'empêche que devant ce double constat de la recherche, celui d'une demande concrète de la part des clients et du manque de formation dans le domaine, on comprendra qu'il devenait urgent de produire plus d'études pour répertorier les interventions des praticiens expérimentés dans le domaine du spirituel, d'une part, puis d'évaluer les impacts de ces interventions, d'autre part. L'évaluation des pratiques et des interventions deviendra donc un champ de recherche prolifique dans les années 1990, et les chercheurs diffuseront leurs résultats sous forme de monographies, comme celle de

Canda et Furman (2010), afin de fournir aux formateurs et aux praticiens du travail social des lignes directrices et des orientations pratiques en vue d'assurer des interventions compétentes, professionnelles et éthiques. La monographie de Derezotes (2006) présente des lignes directrices pour aborder la spiritualité en travail social auprès de tous les types de clientèles (enfants, adolescents, adultes et aînés), dans différents milieux de pratique (santé mentale, santé physique, centres de détention, services sociaux publics), selon différents modes d'intervention (auprès des individus, couples, familles, groupes et collectivités).

Des organisations ont aussi facilité la résurgence de la spiritualité en travail social, ce qui a constitué un troisième facteur (Dwyer, 2010; Praglin, 2004; Russel, 2006).

Dans sa révision de 1994, le *DSM-IV*, l'outil de référence des professionnels de la santé mentale publié par l'American Psychiatric Association (1994), indique pour la première fois que des questions d'ordre religieux et spirituel peuvent être normales et importantes plutôt que des facteurs pathogéniques (Oman & Thoresen, 2002). Ainsi, on reconnaît qu'une personne peut demander de l'aide pour des questions qui touchent la spiritualité et la religion sans être considérée malade. Les demandes peuvent concerner une perte difficile à assumer, le questionnement de sa foi, des problèmes de conversion, l'adhésion à une nouvelle foi ou d'autres questions d'ordre spirituel n'étant pas forcément liées à une institution religieuse ou à une église organisée (American Psychiatric Association (2004).

Quelques années plus tard, le célèbre livre de Miller (2000), publié par l'American Psychological Association, confirme l'importance d'intégrer la spiritualité dans le processus de traitement en tant que ressource potentiellement bénéfique pour la santé mentale et le rétablissement. Pour les travailleurs sociaux cliniciens, qui représentent 70 % des travailleurs sociaux détenteurs d'une maîtrise aux États-Unis (Goldstein, 1996), ces avancées font en sorte que les valeurs de la personne accompagnée

deviennent un cadre d'intervention légitime pour favoriser son développement et ses comportements (Zapf, 2005b).

La Joint Commission on Accreditation of Healthcare Organizations, qui accrédite les hôpitaux et les établissements de soins de santé, exige désormais que les praticiens soient habilités à évaluer le bien-être spirituel et les ressources spirituelles des usagers et qu'ils soient en mesure de répondre à leurs besoins spirituels (Hodge, 2006b). Une réglementation fédérale sur le financement des centres de soins palliatifs appuie également ces exigences (Russel, 2006). Il devient donc impératif que la recherche évalue les pratiques et les compétences des travailleurs sociaux dans ce domaine en émergence, comme le font déjà activement d'autres disciplines telles que la psychologie, la psychiatrie, la médecine, les sciences infirmières et le counseling pastoral (Praglin, 2004).

Le Council on Social Work Education (CSWE) est responsable, pour sa part, d'un vaste créneau de recherche qui s'emploie à promouvoir l'enseignement de la spiritualité et de la religion dans la formation des travailleurs sociaux. Ainsi, alors qu'il avait retiré, dans les années 1970, toute référence à la spiritualité et à la religion dans ses normes de formation, le conseil a commencé à les réintégrer au début des années 1990. Le nombre de programmes de maîtrise en travail social aux États-Unis offrant des cours optionnels sur la spiritualité est passé de 17 en 1995 à 51 en 2000 et à 57 en 2004 (Russel, 2006). Dans la première décennie, les thèmes les plus abordés étaient les racines historiques et religieuses de la profession, les aspects fonctionnels et dysfonctionnels de la religion et de la spiritualité, les perspectives féministes et les problèmes vécus par les femmes. On y abordait aussi le développement personnel, spirituel et professionnel des étudiants. Une enquête montre que, à compter de 2004, les programmes de formation sont résolument tournés vers la pratique. Ils portent davantage sur l'évaluation des ressources et des besoins spirituels, les interventions à caractère spirituel, les différentes traditions spirituelles, les considérations éthiques concernant la pratique et la création de milieux de

pratiques sensibles à la spiritualité. Plusieurs auteurs proposent des méthodologies ou lignes directrices pour soutenir l'enseignement de la spiritualité en travail social, dont Canda et Furman (2010), Derezotes (2006), Hodge et Derezotes (2008), Northcut (2004), Rothman (2008), Sanger (2010b), Seyfried (2007) ainsi que Todd et Coholic (2008).

En quatrième lieu, l'un des facteurs à avoir grandement ouvert le champ à la spiritualité dans la discipline est la diversité spirituelle, désormais reconnue comme une variable importante de la diversité culturelle au même titre que les autres variables qui la composent comme l'ethnie, la classe, le genre et l'âge (Ellor et al., 1999; Praglin, 2004). Un vaste courant de recherche s'est employé et s'emploie toujours à démontrer l'importance de tenir compte de la spiritualité et de la religion auprès de différentes cultures (Russel, 2006).

Un cinquième facteur est attribué à la controverse que suscitent les services publics dispensés par des groupes religieux, qui sont légion aux États-Unis (Russel, 2006). Ces études s'intéressent aux impacts de telles ressources sur les politiques sociales ainsi que sur la pratique et la théorie du travail social (Ellor et al, 1999; Tangenberg, 2005). Même si cette problématique ne concerne pas le travail social canadien et québécois, parce que les groupes religieux ne reçoivent pas de financement public, ces études comportent des données pertinentes sur la place et la contribution des groupes religieux dans la société civile, qui peuvent éclairer la pratique des travailleurs sociaux.

Au-delà de ces facteurs d'influence, le retour de la spiritualité dans la littérature du travail social nord-américain est aussi un reflet de l'ampleur qu'elle prend dans la société en général. L'analyse du chercheur canadien John Coates (2007) est fort éclairante pour comprendre différents aspects de cette problématique, que nous observons dans notre pratique de l'intervention sociale et nos milieux de travail, et qui touchent

donc à la fois les personnes en difficulté et les travailleurs sociaux. Nous résumons ici l'analyse de Coates (2007) qui s'appuie sur celle de Gray (2008)⁴.

Dans la société en général, on assiste à un phénomène bien connu qui fait en sorte que les gens en sont venus à se dire « Je suis spirituel mais pas religieux »⁵ (Coates, 2007). La spiritualité étant désormais reconnue comme un important aspect du développement humain, voire une dimension innée de la personne, elle est devenue accessible à tous et à toutes, mais toute référence au religieux s'en trouve souvent bannie.

Coates (2007) interprète ce retour de la spiritualité dans l'espace public comme une réponse que les gens cherchent à donner à un vide spirituel ou à une quête de sens qui sont souvent associés aux valeurs, aux croyances, aux modes de vie propres à la société moderne : le matérialisme, le consumérisme, le dualisme et l'individualisme, entre autres. Malheureusement, déplore-t-il, il arrive souvent que cette réponse fondée sur un manque subisse elle aussi les assauts de la société dans laquelle elle cherche à être comblée. Ainsi, les gens ont délaissé les bancs d'églises et sont à l'affût de toutes les nouvelles tendances spirituelles qui s'offrent à eux sur le très lucratif marché des spiritualités, avec le risque élevé de dérives et de dangers qu'on lui connaît.

L'une des raisons pour lesquelles les gens ont délaissé la religion, c'est parce qu'ils ne se laissent plus imposer des vérités prédéterminées et immuables, d'où l'intérêt pour de nouvelles spiritualités qui laissent place à l'autodétermination, à l'aventure spirituelle personnelle qui peut transformer la vie ordinaire en une expérience de découvertes extraordinaires (Coates, 2007). L'éventail de propositions est fort diversifié. Ainsi foisonnent de manière croissante des parcours ou des quêtes spirituelles, des lieux

⁴ L'article de Gray (2008) était en voie de publication au moment où Coates (2007) a écrit son article.

⁵ L'expression anglaise « *Spiritual but not religious* » semble venir du sociologue Robert C. Fuller (2001), qui a été l'un des premiers à documenter le phénomène. Depuis, l'expression et son acronyme *SBNR* sont reconnus mondialement, mais ils sont particulièrement populaires aux États-Unis. Une personne qui se désigne ainsi signifie qu'elle a pris ses distances par rapport à une religion ou une église organisée, mais qu'elle accorde de l'importance à une spiritualité personnelle.

de pèlerinages mythologiques ou des recherches de visions amérindiennes, autant de voies possibles pour tous les goûts, qui sont intégrées dans des théories psychologiques et sociologiques. Coates (2007) fait remarquer que la spiritualité apporte ici ce que la religion fournissait jadis, soit une raison d'être et du sens.

Dans une telle perspective, la religion est appréhendée comme une ressource et la spiritualité comme un ensemble d'expériences personnelles uniques. L'auteur évoque un modèle consumériste de la spiritualité, qui comporte beaucoup d'échantillons et d'essayages, un assortiment de spiritualités thérapeutiques qui reflète bien la société moderne, très populaire dans le mouvement du Nouvel Âge, où l'accent est mis sur la subjectivité, l'expérience personnelle, l'expression de soi ou de la personnalité en l'absence d'une transcendance de soi. Des théologiens expriment à peu près la même chose lorsqu'ils abordent le phénomène sous l'angle des *spiritualités à la carte*⁶ (Bergeron, 2001) ou des *bricolages spirituels* ou du *zapping religieux* (Descouleurs, 2002). Néanmoins, même s'il faut craindre certains risques liés à l'éparpillement ou aux promesses miracles que contiennent souvent ce type de spiritualités, les auteurs nous invitent à les voir comme des signes des temps et à nous laisser interpeler par elles. Dans cette foulée, même si Grand'Maison (2010) rappelle avec humour les propos du philosophe athée Umberto Eco à l'effet qu'« [a]ujourd'hui, beaucoup de gens qui se vantent de ne croire en rien, sont prêts à croire en n'importe quoi », il convient lui aussi que les nouvelles tendances spirituelles ont quelque chose à nous apprendre sur la société québécoise, ses individus et ses institutions religieuses.

⁶ Lefebvre (2010) nous apprend que l'expression vient du sociologue canadien R. Bibby (1987), dans un livre intitulé *Fragmented Gods. The Poverty and Potential of Religion in Canada*, qui a été traduit chez Fides par *La religion à la carte* (1988). Chez cet auteur, la religion à la carte présente une perspective économique de la religion qui fait en sorte que les gens conçoivent la religion comme un marché et un bien de consommation. Ils se fabriquent leur propre religion en procédant selon une approche « *pick-and-choose* » ou « je prends ceci, je laisse cela » (Lefebvre, 2010). Bibby parle de *dieux fragmentés* parce que la personne choisit ceux qui lui éviteront des conflits entre ses pratiques morales, culturelles et religieuses, peu importe la cohérence entre l'un et l'autre de ces domaines. C'est le lourd tribut que doit payer la religion suite à l'élargissement de l'autonomie et de la conscience personnelles, observe Lefebvre (2010). Les spiritualités à la carte sont donc un autre phénomène issu de la modernité, au même titre que le « *Spiritual but not Religious* » décrit par Coates (2007).

Se rapportant à l'analyse de Gray, Coates (2007, p. 5) appréhende donc la résurgence de la spiritualité en travail social et dans la société en général comme un « direct outcome of modernity, insofar as it is a product of the weakening of tradition, the secularization of society, and the rise of individualism ». La religion a été reléguée à la sphère du privé, explique Gray (cité par Coates, 2007) où elle renvoie de plus en plus à la relation qu'entretient une personne avec Dieu, tandis que la privatisation des croyances incite les gens à se construire leur propre identité religieuse, et l'individu autonome à assumer en grande partie ses choix de vie. Coates poursuit :

Ironically, the rise of the individualism as a result of the weakening of tradition and the secularization of society provided the very conditions for the rise of professionalism, for with these events came our faith in scientific rationality and the need for knowledge to replace previously accepted sources of authority. Science and the professions have further entrenched humanistic and individualistic stances and created a world in which human beings feel alienated and at risk.... The alienation ... gives rise to the renewed search for meaning and purpose in life and a rekindled awareness of the importance of our spiritual dimension. (Gray, cité par Coates, 2007, p. 5).

Toujours en s'appuyant sur Gray (2008)⁷, Coates (2007) explique que pour faire face à l'anxiété que suscite la modernité, les gens adoptent trois postures spirituelles. Certains vont opter pour une spiritualité très personnelle, très subjective et orientée vers l'expérience vécue. D'autres seront attirés vers la transcendance de soi, tandis que d'autres se rallieront à des perspectives plus traditionnelles, religieuses ou autochtones. L'auteur souligne que ces trois postures sont présentes chez les travailleurs sociaux parce qu'elles sont cohérentes avec les questionnements que suscitent la dominance de la sécularisation, du rationalisme, de l'individualisme et de l'universalisme au sein d'un travail social moderne qui doit composer avec la diversité. De notre part, ce dont nous pouvons témoigner, c'est que la question du rapport que les travailleurs sociaux entretiennent avec leur propre spiritualité a très bien ressorti lors de notre stage.

⁷ Voir note 3.

Poursuivant sa critique, Coates (2007) rappelle que si la sécularisation a permis aux gens de se libérer des carcans d'une religion contrôlante et contraignante, son prix est toutefois lourd à payer. La société est désormais privée de vastes réseaux d'entraide où les gens apprenaient à s'organiser autour d'intérêts communs et de préoccupations partagées et de façon autonome par rapport au gouvernement et aux Églises. Aujourd'hui les gens sont isolés. Dans une culture de l'individualisme, chacun est préoccupé par la satisfaction de ses désirs et de ses besoins. Une mentalité d'ayant-droit prévaut sur le sens des responsabilités sociales et les initiatives collectives s'estompent. Par ailleurs, l'un des avantages de la religion, c'est qu'elle peut offrir un sens de la communauté, un refuge dans un monde tumultueux même à des personnes qui sont sans ressource. Une spiritualité qui est pratiquée sur une base individuelle ne peut pas offrir la communauté ou l'intégration. Coates (2007) convient toutefois que certaines spiritualités ont de plus en plus tendance à se regrouper pour pratiquer la prière ou se donner du support mutuel. Les spiritualités qui font la promotion de l'interdépendance et de l'interrelation sans fondements moraux sont attrayantes, car elles peuvent satisfaire à la fois le besoin de sens tout en satisfaisant le besoin d'appartenance à une communauté. L'auteur précise, très pertinemment, que ce besoin d'appartenance pose un défi aux personnes qui pratiquent une spiritualité individuelle, car la pratique spirituelle finit par engendrer un sentiment d'unité, d'interdépendance et d'interrelation entre toutes choses. Selon lui, cela expliquerait pourquoi les gens en viennent à rechercher dans la spiritualité une orientation ou une communauté. Nous mettons en relief ici le lien que fait l'auteur entre l'intériorité qui ouvre sur une dimension communautaire. Nous reviendrons sur cet aspect fondamental de toute spiritualité authentique ou intégrée.

Comme nous venons de le voir, la résurgence de la spiritualité dans la littérature du travail social s'explique par de nombreux facteurs externes, y compris par l'impact plus global de la modernité. Au sein de la discipline, il semble y avoir consensus, aux États-Unis, pour intégrer la spiritualité dans la discipline, même si la question demeure

controversée. Selon Kvarfordt et Sheridan (2007), quatre points essentiels sont à retenir de la littérature en travail social aux États-Unis.

First, the majority of practitioners find spirituality to be meaningful in their own lives and in the lives of their clients [...]. Second, most agree that attending to religious or spiritual issues is an appropriate and important part of holistic practice [...]. Third, studies examining the specific practice behaviors of social workers reveal practitioner attention to religious or spiritual factors during assessment and usage of a wide range of spiritually-derived interventions [...]. Finally, research findings also reveal a sense of inadequacy regarding educational and training experiences on the topic available to students within social work [...]. (Kvarfordt & Sheridan, 2007, p. 2).

Il serait intéressant de vérifier ces données auprès des travailleurs sociaux québécois. Au cours de notre stage, nous avons été en mesure de constater que la spiritualité est effectivement importante pour plusieurs de nos collègues travailleurs sociaux. Ces derniers affirmaient cette importance autant dans leur vie personnelle que dans celle des personnes qu'ils accompagnent. En contrepartie, ils semblaient plutôt ambivalents, voire réticents, quant à la question de déterminer s'il était approprié d'aborder des problèmes d'ordre spirituel ou religieux dans le cadre de leur pratique professionnelle même s'ils considéraient qu'elle s'inscrivait dans une approche holistique ou biopsychosociale. Si la plupart d'entre eux semblaient d'accord avec le principe, plusieurs exprimaient ne pas se sentir suffisamment outillés pour assurer une intervention adéquate dans ce domaine et préféraient s'abstenir d'intervenir. Dans un cas comme dans l'autre, la décision d'intervenir ou de ne pas intervenir engendrait chez eux des malaises que nous percevions comme importants.

Kvarfordt et Sheridan (2007) estiment que les études réalisées sur le thème de la spiritualité en travail social constituent un corpus de connaissances émergent pour le développement d'approches d'intervention compétente et éthique ainsi que pour la révision des programmes d'études, qui est devenue nécessaire. La révision de la monographie de Canda et Furman (2010), publiée une première fois en 1999, constitue la

plus récente mise à jour des données de la recherche sur le sujet, parmi une vaste littérature qui existe aux États-Unis surtout, mais aussi au Royaume-Uni et en Australie.

Toutefois, les principaux écrits américains et canadiens qui s'intéressent à la spiritualité en travail social le font surtout par le biais de la diversité culturelle (Canda & Furman, 2010) ou de l'écospiritualité, qui comprend les spiritualités autochtones (Baskin, 2002; Besthorn, 2002, 2003; Bruyere, 2000; Coates, 2004; Coates et al., 2006; Gray, 2008; Zapf, 2005a, 2005b). C'est ainsi que Canda et Furman (1999, 2010) en sont venus à proposer le concept de *diversité spirituelle* pour désigner les aspects spécifiquement liés à la religion et à la spiritualité dans la culture des individus, des groupes et des collectivités. Depuis, la diversité spirituelle constitue en elle-même un champ de recherche très important aux États-Unis, comme en témoigne l'ouvrage de ces deux auteurs fréquemment cités (Canda & Furman, 1999, 2010).

Le fait d'associer la spiritualité à la diversité culturelle ou aux communautés autochtones semble présenter un avantage pour le travail social. Nous formulons l'hypothèse que les principes et les valeurs de la diversité culturelle apparaissent plus conciliants avec les valeurs du travail social et moins conflictuelles que les spiritualités religieuses traditionnelles, comme les religions judéo-chrétiennes, avec lesquelles le travail social a entretenu des liens difficiles au début de son histoire. Par ailleurs, dans la pratique, Coates (2007) et Holloway (2007) observent que les aspects spirituels sont très souvent négligés, même dans le contexte d'une pratique sensible à la culture. Selon Holloway, une pratique orientée vers la culture se limite la plupart du temps au respect des coutumes et des pratiques religieuses différentes.

C'est pourquoi, tout en reconnaissant l'apport indéniable de la diversité culturelle et des spiritualités autochtones en travail social, nous considérons qu'une focalisation sur ces approches présente une limite importante pour justifier et motiver l'intégration de la spiritualité en travail social. Selon nous, elle fait fi des besoins d'une grande partie de la

population, c'est-à-dire des personnes qui ne font pas partie de la diversité culturelle ni des communautés autochtones. Lorsqu'on saisit bien la nature de l'expérience spirituelle, on est en mesure de comprendre qu'elle fait partie à la fois de la culture – de toutes les cultures – et de l'expérience humaine. Toute personne peut donc avoir besoin d'être reconnue, entendue et soutenue dans cette expérience peu importe sa culture (Ellor et al., 1999).

La diversité culturelle est certainement une bonne raison de s'intéresser à la spiritualité et à la religion en travail social, surtout lorsque nous travaillons dans un grand centre urbain, où il y a une forte concentration d'immigrants et de réfugiés. Cet intérêt est aussi justifié lorsque nous sommes en présence d'Autochtones ou d'Inuits, dont les traditions sont encore bien vivantes. On en dénombre 56 au Canada (Lachance, 2008). Cependant, la mosaïque socioculturelle et religieuse québécoise ainsi que la réalité de notre pratique professionnelle nous interpellent différemment.

Au Québec, selon le recensement de 2001, les personnes qui se déclarent d'appartenance chrétienne catholique, même si elles ne sont pas nécessairement pratiquantes, représentent 83,2 % (Lachance, 2008). Le deuxième groupe le plus important après les catholiques, qui représente 5,6 % de la population, englobe les personnes n'appartenant à aucune religion, ne se réclamant d'aucune spiritualité particulière ou se rattachant à une spiritualité personnelle, philosophique ou humaniste. Les autochtones sont aussi inclus dans ce groupe. Les chrétiens autres que les catholiques sont dénombrés à 6,9 %, tandis que la diversité spirituelle représente 3,8 % de la population. Elle est composée des religions (ou traditions) musulmane, juive, bouddhiste, hindoue et sikh (Lachance, 2008).

À la lumière de ces données, nous avons choisi d'aborder la problématique sous l'angle de cette majorité de personnes qui s'affichent encore d'appartenance catholique mais non pratiquantes ou de celles qui se déclarent sans affiliation religieuse. Cette

population est croissante au Québec et elle réclame des services dits « spirituels » (Lefebvre, 2010).

De fait, comme nous l'observons dans notre pratique de l'intervention sociale en Outaouais, qui reflète celle de nombreux collègues situés un peu partout dans la province, la grande majorité de la clientèle est constituée de québécois de longue date qui font partie des « catholiques non pratiquants » et des « sans aucune affiliation religieuse », ou encore qui se disent « spirituels mais non religieux ». En revanche, bon nombre d'entre eux souhaitent une prise en compte de leur dimension spirituelle dans leur plan d'intervention parce qu'ils considèrent cette dimension importante dans leur cheminement vers la réadaptation, le rétablissement ou le mieux-être.

Parmi ces personnes qui sont en besoin d'aide, plusieurs nous font part de cette pénible expérience du vide spirituel que nous abordions plus tôt dans l'analyse de Coates (2007). Ces personnes ont été la toute première raison d'être de notre stage. Dans l'un des ouvrages qui nous l'a inspiré, Grand'Maison (2007) rapporte le témoignage d'une jeune femme qui exprime on ne peut mieux cette expérience du vide spirituel (voir Appendice A).

Le vide spirituel atteint des personnes de tous âges, autant les aînés que les baby-boomers et les enfants de ces derniers, et même de très jeunes personnes. Ce vide s'explique parce que les gens ont perdu les repères religieux de leur histoire, ou n'en n'ont jamais eu, soit parce qu'ils ont volontairement mis à l'écart leurs traditions religieuses, soit parce que la transmission intergénérationnelle de ces traditions a été rompue. Dans une analyse macrosystémique, le vide spirituel s'explique en grande partie parce que les religions traditionnelles n'arrivent plus à proposer des perspectives spirituelles adaptées aux questions et aux défis contemporains tandis que les nouvelles options de la société moderne ne réussissent pas, elles non plus, à fournir des réponses

satisfaisantes aux besoins spirituels des gens. Les propos de l'écrivaine canadienne athée Nancy Huston, parus dans *Le Devoir* (2011) décrivent fort bien le phénomène.

Dans les sociétés traditionnelles, religion et culture étaient soudées; ayant rejeté la première, nous aimons faire comme si la seconde nous en tenait lieu. Mais de nos jours, chacun invente la culture qui lui convient, concoctant son menu personnel de lectures, musiques, spectacles, cours de yoga ou de judo, jeux vidéo, manières de cuisiner et de s'informer... Nous manquent souvent, par contre: [sic] la possibilité de s'extraire du quotidien pour renouveler nos forces; le sentiment d'un espace-temps à part, non utilitaire et non économique; le bonheur important de se sentir appartenir à quelque chose (Huston, 2011).

Chez bon nombre des personnes que nous accompagnons, nous observons que, en même temps qu'elles cherchent des solutions concrètes aux difficultés qu'elles vivent, elles sont aussi à la recherche de ce qui pourrait les apaiser de l'intérieur, donner sens à leurs souffrances. Parfois, elles nous parlent d'une présence ou d'une Présence, qui font en sorte qu'elles se sentent reliées à quelque chose, Quelqu'un, qui leur donne l'espoir d'une vie meilleure. La quête spirituelle s'articule de différentes façons. Elle est souvent implicite dans la demande d'aide et il est possible de la faire ressortir lorsqu'on a développé une oreille attentive pour la lire et des outils pour la soutenir. Mais, plus important encore que les aptitudes à l'écoute et les stratégies d'intervention, les auteurs s'entendent pour dire que le travailleur social doit lui-même être engagé dans la démarche spirituelle avant de pouvoir intervenir sur ce plan.

Surtout, il ne s'agit pas d'apporter des réponses toutes faites, mais d'aider la personne à se connecter à ce qui « fait sens » pour elle, de l'aider à trouver ses propres repères spirituels et ses propres lieux de sens pour surmonter cette forme de détresse qui demande à être entendue et accueillie, la détresse spirituelle. La détresse spirituelle « survient lorsqu'une personne se trouve dans l'incapacité de trouver un sens, de l'espoir, de l'amour, de la paix, du réconfort, et surtout, une connexion avec la vie, ou encore lorsqu'un conflit survient entre ses croyances et les événements de sa vie » [traduction

libre] (Anandarajah & Hight, 2001). Elle peut correspondre à l'éclatement de l'identité spirituelle (Rivier, Suter, & Hongler, 2008).

Cette brève incursion dans le domaine de la souffrance existentielle nous amène à présenter un auteur dont la contribution à notre essai et au modèle que nous allons proposer se décline au pluriel, Jacques Grand'Maison. En outre, bien que notre démarche sera centrée sur l'intervention psychosociale, Grand'Maison (2010) nous aide à la situer dans le contexte plus large de la société québécoise.

1.3 Perspective et contributions de Jacques Grand'Maison

Théologien, sociologue, professeur, écrivain prolifique, chercheur et militant engagé, Jacques Grand'Maison a joué un rôle déterminant dans la compréhension de la problématique comme dans l'élaboration du modèle d'intervention que nous allons proposer. Son œuvre a servi, en quelque sorte, de toile de fond à notre réflexion sur la question du spirituel en travail social.

Grand'Maison s'est démarqué de nombreuses façons qui lui confèrent un droit de cité dans notre discipline. Le chercheur a conduit pendant de longues années des recherches et des travaux sur les orientations culturelles, morales, sociales et spirituelles de différents groupes d'âge et milieux sociaux du Québec. Il a longuement examiné les rapports qu'entretenaient différentes générations avec l'Église, pour découvrir chez de nombreuses personnes des cheminements spirituels très valables en dehors de celle-ci. Il a aussi recueilli un très grand nombre de témoignages bouleversants sur la société québécoise contemporaine et sur les grandes questions existentielles qui la traversent. L'écrivain et sociologue a publié plus de quarante ouvrages qui témoignent de son regard critique sur la société et ses grandes institutions, y compris l'Église catholique dont il fait partie, ainsi que de ses convictions laïques et chrétiennes. Le militant compte de nombreuses années d'engagement auprès des ouvriers, des syndicats et des jeunes, sur les

terrains de l'action collective, de la défense de droits et de l'éducation populaire, notamment. Dans ses luttes sociales, il avait à cœur d'outiller les individus et les groupes qu'il accompagnait afin qu'ils deviennent rapidement autonomes en développant leurs propres moyens et ressources (Grand'Maison, 2007). Arrêtons-nous maintenant à la manière dont il entrevoit la question du sens et à différents concepts qui ont une résonance particulière pour la problématique.

Dans un texte qu'il a écrit pour le colloque *Crise de sens, impact sociaux et mentaux*, Grand'Maison (2001) place le défi du sens « au coeur de tous les défis de la santé mentale, et de la santé tout court » (p. 6). Il ajoute que le « spécifique de l'être humain, c'est le sens. Sens à chercher, à recevoir, à articuler, à fonder et aussi à faire ou à créer » (p. 9-10). Sens à donner surtout, dira la travailleuse sociale en nous, car nous croyons fermement que, ultimement, chaque personne a la liberté et la responsabilité de donner elle-même le sens qu'elle veut à sa vie et aux événements qui la jalonnent. Bien sûr, il ne s'agit pas d'un don spontané, mais qui se veut l'aboutissement d'une démarche bien active, progressive, parfois longue et parsemée d'embûches.

En s'appuyant sur ses travaux de recherche, le sociologue établit un lien entre la détresse spirituelle des gens et les problèmes sociaux. Il observe que les vides spirituels sont exprimés et parfois ressentis avec une béance désespérante par plusieurs générations de Québécois et Québécoises (Grand'Maison, 2007, 2010). De tels témoignages nous sont familiers. Les détresses psychologique et sociale que nous rencontrons dans notre pratique de l'intervention sociale s'accompagnent très souvent de cette béance spirituelle. De plus en plus, il nous semble que cette dernière précède les premières.

L'invitation du sociologue à placer le sens au cœur du « social » cadre bien avec nos deux formations. En s'intéressant au *psychospirituel*, le counselling pastoral rejoint la personne dans les couches profondes de sa personnalité (le psychique) et de cette dimension « autre », la dimension spirituelle, qui parfois nous échappe. Tandis que le

travail social rencontre la personne au cœur de ses réalités quotidiennes, dans le *social*, qui ne peut exister en faisant fi de la personne entière, c'est-à-dire de la personne *corps-âme-esprit* et tout ce qui l'entoure. Le psychospirituel et le social, donc, lieux de confrontation par excellence, mais aussi points de rencontre d'une possible et nécessaire complicité qui sont le gage, croyons-nous, d'une vie féconde pour soi et pour l'humanité. C'est ce qui nous amène à évoquer le rapport dynamique qu'établit l'auteur entre l'intériorité et l'extériorité, entre la dimension spirituelle, présente en chacun et chacune, et les engagements de sa vie.

Grand'Maison (2002, 2004) illustre de façon remarquable le potentiel de fécondité qui peut se développer sur les plans individuel, social et sociétal lorsqu'une personne entreprend de se donner une vie plus spirituelle. Avec son talent d'écrivain, l'auteur présente la dimension spirituelle comme le « jardin secret » ou le « sanctuaire du plus intime de nous-mêmes » (2004, p. 18). Tout comme nous, il considère cette dimension comme un réservoir de ressources inépuisables accessibles à tous et à toutes, comme la voie royale pour développer différentes capacités dont celles d'établir un rapport sain avec soi-même, avec l'autre, avec l'humanité, avec Dieu si son existence est reconnue. Le jardin secret est cet espace en soi qui permet de développer une vie intérieure riche et épanouissante, de donner sens aux événements de manière constructive, de nommer ses croyances et ses idéaux, d'actualiser ses valeurs à travers des engagements concrets qui s'ouvre à l'altérité, un projet de vie fécond et unifié. La dimension spirituelle comme point de départ d'une démarche d'unification et d'intégration de la personne humaine pouvant ouvrir sur des engagements sociétaux, voire une transformation de la société, trouve aussi des échos retentissants chez les auteurs du travail social, comme nous le verrons dans notre essai.

Quant à la dynamique entre les deux pôles humains inséparables de la vie spirituelle, l'intériorité et l'extériorité, des théologiens et des sociologues des religions tels que Baum (1973), Bergeron (2002), Breton (2006), Descouleurs et Vernet (2002),

Laguë (1998) et Martinez de Pisòn (2002), pour ne nommer que ceux-là, en précisent l'importance pour déterminer l'authenticité de toute spiritualité, que celle-ci soit rattachée ou non à une religion. Cette dynamique entre l'intériorité et l'extériorité est le moteur essentiel qui assurera la fécondité de la spiritualité, son critère d'authenticité, mesurable par ses retombées positives concrètes sur les plans individuel et collectif. Ces spécialistes insistent sur une composante cruciale de l'extériorité, celle de l'altérité : non pas une altérité que la personne mettra au service de sa croissance personnelle exclusive, mais une altérité véritablement tournée vers autrui et vers l'amélioration du monde. Là encore, le principe vaut pour les spiritualités qui s'inscrivent dans une religion institutionnalisée, celles qui inclut une relation à Dieu mais qui sont en marge de l'Église (spiritualités laïques) ainsi que les spiritualités tout à fait séculières. Notre conception de la personne humaine *corps-âme-esprit* intègre donc de manière implicite cette quatrième dimension qui est incontournable en travail social, la *dimension relationnelle* constitutive de l'être humain, que des philosophes personalistes du XX^e siècle comme Emmanuel Mounier et Maurice Nédoncelle ont su mettre en valeur en évoquant la dimension de l'ouverture à l'autre et le principe de l'altérité qui en découle (Descouleurs & Vernet, 2002). Selon Descouleurs et Vernet (2002), « méconnaître [la] dimension de l'intersubjectivité est profondément réducteur et peut engager la spiritualité dans l'impasse » (p. 61).

Grand'Maison (2004) défend donc l'idée qu'il existe en nous un jardin secret dans lequel on peut puiser des ressources inestimables, mais aussi en cultiver de nouvelles, comme dans un vrai jardin. Si l'on sait puiser les innombrables trésors enfouis dans notre jardin secret, on est en mesure d'entendre les appels de notre vie et d'y répondre par des engagements qui serviront non seulement notre propre besoin d'épanouissement mais aussi à rendre le monde meilleur.

Le rapport dynamique que Grand'Maison (2004) établit entre l'intériorité (le jardin secret) et l'engagement (les appels de la vie), nous allons le ressaisir dans le contexte d'une intervention entre le travailleur social et la personne accompagnée.

Autrement dit, nous allons concrétiser ces deux concepts en proposant, à l'intérieur du modèle d'intervention envisagé, une démarche bien tangible qui vise la réconciliation entre l'intériorité et l'engagement. Cette démarche repose sur les approches préconisées par l'auteur, soit le langage symbolique et la pédagogie du récit partagée, qui sont essentielles à la construction de sens en travail social. Plus spécifiquement, elle fait appel à la capacité de raconter, que le sociologue français Michel Autès (1998) place au cœur de l'intervention sociale.

Dans sa dimension collective, [la] manière de faire récit, de donner sens, produit et partagé en commun, aux situations vécues est aussi le ressort qui permet aux individus de renouer avec leur identité individuelle, à travers le sens redonné à leur vie et à leur place, et de retrouver leur capacité d'acteur social. [...] la construction de récits, qu'ils soient collectifs ou individuels est une dimension essentielle des métiers sociaux. Récits toujours situés, sur des événements particuliers, à chaque fois contextualisés : cette production narrative entre dans la grande fonction nécessaire à l'articulation des sujets au social, celle de faire sens, de construire un monde qui a un sens pour des sujets qui ont une identité, qui sont reconnus et donc aussi dotés d'une capacité d'action dans le monde (Autès, 1998, p. 52).

Pourquoi parler d'une réconciliation entre l'intériorité et l'engagement ? Parce qu'une intériorité sans engagement peut être problématique tout autant qu'un engagement sans intériorité, rappelle Grand'Maison (2004), même si cela semble être une évidence. Pourtant, il observe que les dissociations entre les deux sont fréquentes. Sans l'engagement, la vie spirituelle devient un « enclos d'autoprotection, de repli sur soi, de fuite du monde, de retraite décrochée » tandis que, sans la dimension spirituelle comme lieu de ressourcement vital, « même les engagements les plus généreux finissent par s'assécher » (p. 32), explique l'auteur. Nous en sommes aussi témoin.

Grand'Maison (2004) souligne que les rapports entre l'intériorité et l'engagement, même s'ils sont évidents, ne sont pas simples, qu'ils sont sans cesse à repenser et à renouveler. Évidemment, dans son ouvrage, le sociologue accorde une large place aux enjeux plus larges des appels de la vie afin de tenir compte des enjeux contemporains et

des requêtes d'engagement qu'ils réclament. En ce qui nous concerne, nous nous en tiendrons à l'intervention psychosociale, mais en étant consciente du potentiel de dépassement qu'elle peut contenir, surtout du côté du travailleur social.

L'intervention psychosociale nous apparaît comme un lieu privilégié pour (re)créer ce rapport dynamique entre l'intériorité et l'engagement qui vise en fin de compte à redonner un sens à la vie et, du même coup à la vie en société, puis à engendrer l'action (Grand'Maison, 2004). De fait, nous envisageons la relation qui s'établit entre la personne aidée et le travailleur social comme l'un des lieux d'affiliation et de ré-affiliation que Grand-Maison (2001) estime incontournables pour permettre à la personne de se construire individuellement et socialement. Cette ré-affiliation est essentielle, nous en sommes souvent témoin, afin que la personne puisse (re)prendre sa place dans la société, s'y épanouir pour ensuite y contribuer de sa façon unique et singulière.

Nous croyons que, au-delà des tâches concrètes qu'il doit exécuter dans le cadre de son mandat, le travailleur social doit accorder une place prépondérante au récit à travers une relation de qualité, capable d'une véritable intersubjectivité, ouverte à l'autre. L'essentiel de la démarche vise la résolution des difficultés pour laquelle la personne a demandé de l'aide, mais à travers une démarche de coconstruction de sens et de liens et surtout la mise en œuvre d'un projet signifiant, adapté et constructif. Nous croyons que si le travailleur social n'arrive plus à construire du sens et du lien avec la personne qu'il cherche à aider, le travail qu'il fait ne s'appelle plus du travail social.

La démarche d'intériorité propose à la personne une rentrée en soi pour découvrir d'abord sa vérité profonde, les repères qui fondent son identité et ses relations avec autrui. Par le fait même, elle implique aussi la découverte de certaines forces, de ressources insoupçonnées qui deviendront des ressorts d'espoir et de sens, de foi et d'espérance dans certains cas, puis qui serviront de relance, cette fois, vers les autres, vers de nouveaux engagements (Grand'Maison, 2004). Tout ce que nous avons saisi de

bon, de fort, de solide, de revivifiant, de constructif, de vrai, d'humanisant dans notre jardin secret, doit devenir humanisant pour d'autres personnes. Comme le dit si bien Grand'Maison (2007), on rentre en soi pour mieux entendre les appels de notre vie, de l'Autre, quel qu'il soit, et des autres. C'est ainsi que s'articule le rapport dynamique entre l'intériorité et l'engagement.

Nous avons été étonnée de découvrir tout récemment une démarche semblable provenant des États-Unis et utilisée en travail social. Bo Lozoff (2000) propose une démarche spirituelle basée sur les deux pôles de l'intériorité et de l'extériorité qu'il a appelés respectivement la *communion* et la *communauté*. Dans son cours sur la spiritualité et le travail social, Brian Ouellette (2004) recommandait à ses étudiants de choisir deux pratiques dans le livre de Lozoff, une dans chaque pôle, d'en intégrer la pratique dans leur vie quotidienne, puis d'en rendre compte dans le cadre de leurs travaux à la fin du trimestre. Nous avons nous aussi la conviction que le travail social doit favoriser ce type de démarche spirituelle pour réaliser sa double visée, celle d'accompagner les gens dans la résolution de leurs difficultés et celle de créer une société plus humaine, plus juste, plus fraternelle. Dans un article scientifique sur la place de la spiritualité en travail social, St-Amand (2006) évoque aussi ce lien entre intériorité et engagement lorsqu'il aborde le développement d'une conscience intérieure et d'une conscience supérieure, qu'il estime essentielles à la réalisation de changements sociaux fondés sur l'équité et l'harmonie.

Nous venons d'éclairer la problématique à l'aide de deux auteurs, l'un canadien (Coates, 2007) et l'autre québécois (Grand'Maison, 2001, 2004, 2007), qui nous ont permis de mieux saisir la problématique dans son contexte sociohistorique, mais aussi dans celui de la modernité contemporaine. La perspective de Grand'Maison (2004) constituera la base du modèle d'intervention que nous envisageons pour le travail social et qui sera enrichi de nombreux autres auteurs. Nous allons maintenant examiner les défis de la problématique sur le terrain même de l'intervention sociale, celui de la frilosité,

voire de la résistance des travailleurs sociaux à l'égard de cette dimension spirituelle, qui se reflète aussi de façon très marquée chez les chercheurs.

1.4 La frilosité des travailleurs sociaux et des chercheurs en travail social à l'égard de la question spirituelle, particulièrement au Québec

Évidemment, la question de la laïcité au Québec justifie une grande part des malaises qu'entraîne la mise à l'écart du spirituel chez les praticiens, les chercheurs et les formateurs en travail social. Dans une laïcité qui a autant de mal à se définir alors que plusieurs modèles sont disponibles, il est plus facile d'ignorer le domaine du spirituel que d'y faire face, surtout chez les professionnels qui doivent répondre de leurs actes en raison du principe d'imputabilité. Mais la résistance va bien au-delà de ce facteur de laïcité. La littérature du travail social documente bien ces facteurs que nous avons pu observer durant notre expérience de stage.

Un premier facteur, rebutant pour l'ensemble des professions, réside dans le caractère intangible et subjectif de la spiritualité (Pargament & Mahoney, 2002). Dans un article visant à défendre un travail social à caractère spirituel, St-Amand (2006) constate ce qui suit :

La suprématie scientifique que nous observons depuis un siècle en particulier fait en sorte que des concepts tels la compassion, la solidarité, le pardon, la conscience sociale, la transcendance, se trouvent marginalisés dans la littérature et dans les pratiques des sociétés basées sur les impératifs du marché (p. 21).

L'auteur (2006) déplore l'existence d' « un foisonnement de théories fondées sur un modèle palliatif de l'aide, limité à sa dimension logique, mesurable, d'où est évacué le volet spirituel » (p. 22). Dans le prochain chapitre, nous allons démontrer que le travail social dispose d'un cadre théorique solide qui lui permet d'inclure des concepts puisés à même les valeurs qui ont fondé le travail social, tels que ceux qui sont cités dans l'extrait

ci-dessus, sans rien perdre de sa rigueur ni de la crédibilité qu'il a si difficilement acquises. Mais pour cela, un changement de paradigme s'impose, comme le suggèrent St-Amand (2006) et d'autres chercheurs du travail social (Crisp, 2010; Ellor et al., 1999).

Un deuxième facteur concerne le système de croyances des professionnels de la santé en général, mais surtout des travailleurs sociaux. Des études établissent que les travailleurs sociaux sont considérés comme adhérant à des valeurs beaucoup plus laïques que la population en général, plus progressistes, ou plus libérales, et qu'ils auraient tendance à sous-estimer les effets de la spiritualité (Canda & Furman, 1999; Hodge & Bushfield, 2006; Furman, Benson, & Canda, 2011; Praglin, 2004; Svare, Jay, Bruce, & Owens-Kane, 2003). Un constat semblable est établi pour les psychologues (Pargament & Mahoney, 2002).

Dans une étude réalisée auprès des travailleurs sociaux, Roberts-Lewis (2011) a identifié quatre facteurs chez ces derniers qui expliquent leur résistance en terrain à l'égard de la spiritualité : A) leur manque de connaissance à l'égard des diverses religions et traditions religieuses, B) l'idée que les croyances religieuses font partie de la vie privée de la personne, C) la crainte d'empiéter sur l'autonomie de la personne, D) l'ambiguïté des contre-transferts.

Le manque de connaissances à l'égard des diverses religions et traditions religieuses ou une formation inadéquate (Svare et al., 2003) sont souvent évoqués par les travailleurs sociaux pour expliquer la mise à l'écart du spirituel dans l'intervention. En fait, le langage de la spiritualité en général est mal connu et les gens, y compris les professionnels, sont mal à l'aise devant l'ambiguïté du concept. Les scientifiques eux-mêmes préfèrent éviter un sujet sur lequel ils n'arrivent pas à s'entendre (Jones & Faull, 1999). En même temps, puisque la dimension spirituelle est reconnue importante dans une approche holistique, il y a lieu de se demander s'il est justifié et justifiable, sur le plan éthique, de ne pas en tenir compte, surtout lorsque la personne demande qu'elle soit

prise en compte. Au demeurant, il faut aussi se demander s'il est approprié d'en tenir compte sans avoir une formation minimale pour le faire. Par ailleurs, des outils existent pour orienter les pratiques dans le domaine, mais ils ne sont pas connus. Un tel facteur doit interpeller les établissements universitaires qui dispensent la formation en travail social.

En ce qui a trait à l'argument concernant la vie privée, la sphère du religieux et du spirituel ne nous semble pas plus privée que celles des habitudes alimentaires, des relations amoureuses, de l'orientation sexuelle, des manières d'organiser son quotidien, etc. Au contraire, en tant que travailleurs sociaux, nous devons considérer la spiritualité comme tout autre élément de la culture et, à ce titre, lui accorder l'importance qu'elle mérite dans l'évaluation psychosociale. Dans notre cadre théorique, nous verrons plus spécifiquement comment la variable spiritualité peut améliorer la compréhension d'une personne et de sa problématique ainsi que faciliter les pistes pour la résolution de ses difficultés.

Quant à la crainte d'empiéter sur l'autonomie de la personne, elle relève de la méconnaissance du domaine. Toute intervention à caractère spirituel sérieuse et rigoureuse s'inscrit dans une approche axée sur les forces, les ressources et la capacité d'agir (*l'empowerment*) de la personne (Canda & Furman, 2010; Ellor et al, 1999). Elle vise justement à favoriser l'autonomie et l'autodétermination de la personne à partir des ressources que la personne possède en elle-même et qui sont les plus significatives pour elle.

Dans notre pratique de l'intervention sociale, nous observons aussi qu'une grande partie des réactions et malaises engendrés par cette problématique s'expliquent par le fait que la spiritualité est souvent confondue avec la religion et, malheureusement, avec une religion très institutionnalisée, hiérarchique, contraignante, voire abusive, qui a donné lieu à des expériences négatives dans l'histoire de vie de nombreuses personnes. Au cours

de notre stage, des incidents critiques que nous attribuons à cette confusion sont aussi survenus. Cela justifie la nécessité de distinguer la spiritualité de la religion, tout en reconnaissant que pour certaines personnes, ces deux notions sont indissociables. Cette distinction sera faite dans notre cadre conceptuel sans toutefois opposer les deux termes.

Nous croyons que, pris dans leur ensemble, tous ces facteurs explicatifs de la résistance en terrain à l'incorporation de la spiritualité dans l'intervention sociale font partie d'un phénomène plus profond, celui des contre-transferts, qui constitue le quatrième facteur identifié par Roberts-Lewis (2011). La question des contre-transferts liés à la spiritualité et à la religion est très bien documentée dans les disciplines liées à la relation d'aide, notamment en travail social, et nous avons pu l'observer de façon manifeste au cours de notre stage.

Le domaine du religieux pose des défis particuliers sur le plan de la conscience de soi, car il touche au domaine des valeurs (Canda & Furman, 2010) et il peut revêtir une dimension idéologique. Chez les professionnels de la relation d'aide, la spiritualité et la religion peuvent soulever de vives réactions contre-transférentielles (Fortin & Lavoie, 2002; Lannert, 1991), voire de l'hostilité (Jones & Faull, 1999). Les contre-transferts sont souvent en lien avec des expériences personnelles négatives liées à la religion, d'où la condition *sine qua non* d'être au clair avec sa propre spiritualité avant d'intervenir sur ce plan avec des personnes en difficulté.

Si le travailleur social n'est pas au clair avec sa propre spiritualité, il risque de porter moins d'attention aux comportements spirituels des personnes qu'il accompagne, de les éviter ou de les ignorer, de les dénigrer et même de les pathologiser (Baskin, 2002; Canda & Furman, 2010; Openshaw & Harr, 2005; Wagler-Martin, 2005). En clair, cela signifie qu'une personne doit avoir pris le temps de faire le tri dans ses croyances et ses valeurs, de se poser les grandes questions existentielles de la vie, d'y répondre pour elle-même, de connaître sa vision du monde et sa place dans celui-ci, de trouver ses propres

chemins de réconfort, d'espoir et d'espérance, ses propres lieux de sens, etc. Autrement, il est peu probable qu'elle soit à l'aise pour accompagner une autre personne dans cette démarche. Par ailleurs, il est crucial de souligner que la personne ne doit pas chercher à influencer la personne, d'aucune manière. Le danger du prosélytisme est signalé dans toutes les disciplines et il est réel. Tout professionnel engagé dans une relation d'aide doit savoir que de telles pratiques sont interdites et s'engager à ne pas les exercer.

Dans un article où il traite spécifiquement de la question de la spiritualité dans l'intervention psychosociale, le psychologue François Lefebvre (2001) fait état de plusieurs comportements issus d'un contre-transfert négatif lorsque l'intervenant n'est pas au clair avec sa spiritualité. Entre autres, il signale que l'intervenant aura de la difficulté à tolérer les questions liées à la religion ou les questionnements existentiels. Il se sentira obligé de fournir des réponses ou bien il entretiendra des fantaisies intenses de sauveur à l'égard de la personne, pouvant même aller jusqu'au prosélytisme. Dans d'autres cas, l'intervenant portera des jugements sur les croyances de la personne. Il pourra les déclarer irrationnelles, voire pathologiques ou pathogènes. Un autre se sentira menacé par le cheminement de la personne ou, au contraire, il considérera qu'il partage les mêmes croyances que les siennes. Certains vont même jusqu'à s'identifier de façon démesurée aux conflits religieux des personnes qu'ils accompagnent, au point d'en devenir anxieux ou de développer des peurs. Toutes ces réactions involontaires confirment la nécessité d'un rigoureux et constant travail sur soi. Cela peut sembler une évidence, mais nous le soulignons avec insistance : plus une personne est à l'aise avec sa spiritualité ou son système de croyances, plus elle sera à l'aise pour l'intégrer dans une intervention sociale (Bell, Busch, & Fowler, 2005).

Enfin, chez les travailleurs sociaux qui ont une approche spirituelle, un type de résistance les incite parfois à dissimuler leur approche dans leurs milieux de travail ou de pratique par mesure de protection. Ces derniers ont souvent peur d'être marginalisés ou ridiculisés par leurs collègues (Butot, 2005). De telles craintes nous ont été exprimées

durant notre stage et nous-mêmes, dans certains contextes, nous devons prendre certaines précautions dans la façon de présenter nos approches d'intervention. Au cours de notre stage, nous avons dû faire face à des incidents critiques liés à la simple présentation de notre sujet. Coates (2007) fait état d'étudiants-chercheurs qui déclarent avoir été discriminés, voire marginalisés, en raison de leur intérêt pour le domaine. St-Amand et Simard (2006) constatent que des pratiques d'intervention spirituelles existent en travail social, qu'elles sont diversifiées, vivantes, qu'elles semblent même devancer la recherche et l'enseignement, mais qu'elles demeurent dans la clandestinité. Depuis notre stage et notre recherche, nous comprenons mieux ce phénomène.

Sur le plan éthique, parmi les raisons les plus souvent évoquées pour ne pas aborder la spiritualité, les professionnels en mentionnent deux. D'une part, ils préfèrent ne pas aborder des domaines hors de leur champ de compétence. D'autre part, ils préfèrent éviter d'imposer leurs croyances et leurs valeurs afin de ne pas heurter la dignité de leurs clients, leur unicité et leur liberté de choix (Lannert, 1991; Miller et Thoresen, 2003).

Bien qu'elle dénote une certaine prudence de prime abord, nous estimons qu'une telle position de la part des professionnels pénalise la personne dans l'accès à des ressources autonomes qui facilitent l'expression de sa souffrance et la recherche de solutions à ses difficultés (Fortin & Lavoie, 2002; Lannert; 1991; Lefebvre, 2001) ou qui permettent une meilleure compréhension de son expérience ou un traitement plus efficace (Frick, 2006; Koenig, 2010). En travail social, les auteurs estiment que la négligence de cette dimension dans l'intervention prive la personne de l'accès à des ressources autonome d'adaptation, de résilience, de construction de sens, d'épanouissement et de transformation (Canda & Furman, 2010; Coates et al., 2007; Coholic, 2005; Crisp, 2010; Ellor et al., 1999).

Pour réduire les risques inhérents aux interventions spirituelles, notamment celui d'imposer ses valeurs, des normes et des orientations éthiques sont établies par plusieurs chercheurs dont Canda et Furman (2010), Openshaw et Harr (2005) ainsi que Sheridan (2009). Canda (2008) propose des moyens tels que l'autoréflexivité, la clarification de ses valeurs, le dialogue avec des personnes engagées dans le développement spirituel et la prise de contact avec des ressources provenant d'autres traditions (lectures, conférences, participation à des fêtes populaires, etc.). Par ailleurs, même si la connaissance des traditions religieuses et des courants spirituels peut être bénéfique, il est davantage important, par-delà les généralisations, d'écouter l'expérience unique et singulière de la personne qui est devant nous. Le modèle que nous allons proposer, en visant l'universalité et l'inclusion de la dimension spirituelle, permettra au travailleur social de connaître l'univers spirituel ou la vision du monde de toute personne, quelle que soit son appartenance religieuse ou spirituelle, ou sa non-appartenance. Une telle connaissance fera en sorte que, par la suite et si la personne le souhaite, les ressources inhérentes à cet univers spirituel ou à cette vision du monde pourront être mises au service du processus d'intervention.

Quant aux formateurs, l'étude de Sanger (2010b) dévoile des réticences en lien avec la littérature du travail social, ce dont nous sommes en mesure de témoigner. Les formateurs des États-Unis qui aimeraient enseigner la spiritualité en travail social évoquent plusieurs motifs ayant un effet dissuasif. D'abord, ils font face à un très grand nombre d'écrits qui traitent d'une grande variété de sujets, dont certains sont de nature sensible et sujette à controverse, ce qui est également dissuasif pour certains formateurs. Ensuite, le langage du spirituel, même s'il est bien défini dans la littérature, demeure flou lorsque vient le temps de se l'approprier dans la pratique. La définition de la spiritualité, notamment, est difficile à opérationnaliser dans l'intervention. Enfin, comme le soutien pédagogique dans le domaine est rare, les formateurs préfèrent s'abstenir plutôt que d'affronter seuls ces obstacles (Sanger, 2010b). En ce qui nous concerne, si nous n'avons

pas réalisé une première thèse de maîtrise dans le domaine (Guérin, 2006), nous ne sommes pas certaine que nous aurions pu mener à terme notre projet.

Malgré le lot de malaises et de résistances que nous venons de relever, un désir est exprimé par l'ensemble des professions du social et de la santé d'intégrer la spiritualité aux soins, aux traitements et aux interventions, car ses bienfaits sont reconnus dans toutes les disciplines. La prochaine section examine les effets bénéfiques de la spiritualité dans de nombreux domaines où les travailleurs sociaux sont appelés à intervenir, de même que certaines mises en garde dont elle fait l'objet.

1.5 Spiritualité, santé physique et santé mentale

Depuis une vingtaine d'années, les professions liées à la santé et à l'aide aux personnes reconnaissent que la spiritualité et la religion peuvent jouer un rôle important chez de nombreuses personnes qui doivent composer avec les épreuves de la vie ou qui cheminent vers une plus grande réalisation de soi (Furman et al., 2011) ou encore pour des groupes ou des communautés qui aspirent à de meilleures conditions de vie (Coates et al., 2007). Avant de nous attarder aux interventions à caractère spirituel qui ont été développées pour intégrer la spiritualité dans les différentes professions, examinons brièvement ses retentissements favorables sur la santé physique, la santé mentale et le bien-être en général ainsi que les réserves exprimées à son égard.

1.5.1 Les effets de la spiritualité et de la religion sur la santé physique et mentale : bienfaits reconnus et mises en garde

Les bienfaits de la spiritualité et de la religion sur la santé physique et la santé mentale ont été reconnus par de nombreuses études (Koenig et al., 2001; Lavric & Flere, 2008; Pargament, 1997), et les chercheurs peuvent désormais établir non seulement une

relation positive entre la spiritualité et la santé, mais expliquer les mécanismes de cette relation positive (Baetz & Toews, 2009). Ainsi, sont maintenant identifiés des médiateurs physiologiques, sociaux et psychologiques qui expliquent les effets de la spiritualité sur la santé. Le courant des neurosciences commence aussi à documenter des médiateurs neurologiques.

Les médiateurs physiologiques agissent positivement sur les fonctions immunitaires, cardiovasculaires et neuroendocriniennes. Par exemple, des études ont démontré que certaines croyances ou pratiques religieuses, comme la méditation, améliorent les fonctions immunitaires, augmentent les niveaux de cortisol ou entraînent des réponses de relaxation qui favorisent plusieurs activités physiologiques (Seeman, Fagan Dubin, & Seeman, 2003). De par leurs effets systémiques, les médiateurs sociaux entraînent des comportements favorables à la santé, tels que la modération ou l'abstinence à l'égard du tabagisme, de la consommation d'alcool ou des drogues, ou la présence de ressources de soutien social qui peuvent avoir un effet positif sur la santé physique et mentale (Baetz & Toews, 2009). Quant aux médiateurs psychologiques, ceux qui sont de type cognitif-comportemental renvoient aux croyances religieuses. Ils fourniraient un moyen d'évaluer positivement les événements de la vie ou une façon saine d'y réagir grâce à la maîtrise de soi (Baetz & Toews, 2009).

Par surcroît, des attitudes particulières telles que le pardon, la gratitude, la compassion et l'espoir sont aussi reconnues comme des facteurs explicatifs du lien positif entre la spiritualité et la santé, mais on ne précise pas de quel ordre sont les médiateurs impliqués (Baetz & Toews, 2009). Nous estimons qu'ils relèvent de la dimension spirituelle, ce qui expliquerait pourquoi les médiateurs ne sont pas identifiés puisqu'il s'agit ici de manifestations difficiles à observer.

Dans le cas des conditions douloureuses chroniques (Guérin, 2006), qui ont de fort retentissements psychosociaux et économiques, de nombreux effets positifs sont

attribués aux ressources spirituelles autant sur le plan biologique (Koenig, 2002; Koenig et al., 2001) que sur les plans psychologique, cognitif et social. Parmi ceux-ci, on peut citer un meilleur ajustement émotionnel, une résilience accrue par rapport à la douleur, des sentiments plus positifs et la valorisation des aspects positifs de la vie malgré l'expérience douloureuse (Bartlett, Piedmont, Bilderback, Matsumoto, & Bathon, 2003). Les ressources spirituelles sont considérées comme des stratégies d'adaptation actives pour composer avec la douleur (Abraido-Lanza, Vasquez, & Echeverria, 2004; Dunn & Horgas, 2004) ou comme un mécanisme utile pour s'en détacher (Skevington, Carse, & Williams, 2001). Des études exploratoires ont établi que les croyances religieuses peuvent contribuer à fournir un soutien social, à maintenir l'autonomie et à diminuer d'irritabilité, à découvrir un sens ou un but à la maladie, qu'elles peuvent donner la force et le courage de lutter contre celle-ci et à effectuer les changements nécessaires lorsque l'existence est perturbée par la douleur (Gordon et al., 2002). Elles seraient aussi associées à une meilleure emprise sur la douleur et sur ses retombées, ainsi qu'à une meilleure acceptation de l'expérience douloureuse en raison du sens positif et spirituel qui peut lui être donné et qui aide la personne à la vivre au quotidien (Risdon, Eccleston, Crombez, & McCracken, 2003).

Des bienfaits semblables attribués soit à la spiritualité, soit à la religion (p. ex. la pratique religieuse, la prière ou la méditation) sont reconnus pour un grand nombre d'autres conditions médicales telles que les maladies cardiaques, les maladies touchant le système immunitaire, le psoriasis, le cancer, etc. (Koenig et al., 2001; Lavric & Flere, 2008; Pargament, 1997; Post, Puchalski, & Larson, 2000).

En santé mentale, Simoneau (2003) reconnaît que la spiritualité peut procurer un sentiment d'espoir à bon nombre de personnes souffrant d'une condition chronique sévère. Elle peut leur permettre d'éprouver des sentiments d'interdépendance et d'appartenance lorsqu'elles sont rejetées de leurs proches à cause de la maladie. Chez d'autres, elle fera en sorte qu'elles se sentiront aimées et acceptées pour ce qu'elles sont,

malgré la maladie, et les aidera à combattre le sentiment d'abandon. Lorsque la maladie entraîne « un sentiment de chaos interne », la spiritualité peut aussi se révéler un « point d'ancrage solide » (p. 662).

Dans le domaine de la toxicomanie, Koenig (2010) signale des études démontrant que les personnes ayant participé à une combinaison de traitements professionnels et d'un programme en 12 étapes de type Alcooliques Anonymes ou Narcotiques Anonymes – qui comprennent un volet spirituel – avaient plus de chance de rester abstinentes que celles qui avaient reçu seulement le traitement professionnel.

En soins pédiatriques palliatifs, Dupuis et Duhamel (2002) citent des études faisant état des effets positifs des ressources spirituelles sur le plan psycho-neuro-immunologique. Ces ressources agiraient sur l'anxiété et l'espoir pour faciliter le processus de rétablissement de la personne malade. Un exemple clinique montre qu'elles peuvent améliorer la qualité des soins aux familles, se révéler une source de réconfort appréciable pour diminuer leur souffrance ainsi que faciliter le processus de deuil qui suit le décès d'un enfant.

Des mises en garde sont aussi formulées en ce qui a trait à la spiritualité et son lien avec la santé. Malgré tous ces bienfaits reconnus ou validés, la possibilité d'un lien négatif entre les ressources spirituelles et la santé est également relevé (Bush et al., 1999; King, Speck, & Thomas, 1994, 1999; Lannin et al., 1998; Pargament, 1997; Pargament et al., 1998). Miller et Thoresen (2003) soulignent que la religion, comme toute institution sociale, n'est pas à l'abri d'abus et de dérives. Des cas sont rapportés où la religion a engendré des sentiments de culpabilité, de l'anxiété, de la dépendance, de la dépression, de la rigidité et de l'intolérance, des distorsions cognitives. Malgré l'absence de données empiriques solides sur le lien négatif entre la religion et la santé, des chercheurs reconnaissent la forte possibilité de ce lien et recommandent des études plus rigoureuses

pour l'établir (Abraido-Lanza et al., 2004; George, Ellison, & Larson, 2002; Miller & Thoresen, 2003).

Dans le domaine de la santé mentale, Simoneau (2003) observe lui aussi que la spiritualité peut prendre les allures d'un châtement ou d'une entrave au bien-être. Malgré cela, avec une vigilance bien dosée, il reste que, dans bien des cas, une intervention professionnelle appropriée est en mesure d'optimiser les ressources spirituelles de la personne et de les mettre au service de son rétablissement. Le D^r Koenig (2010) abonde dans ce sens tout en reconnaissant que la spiritualité n'est pas suffisante au-delà d'un certain niveau de détresse.

Spiritual beliefs and practices on the whole appear to be associated with better mental health, and specifically with less depression, anxiety, and substance abuse. Spiritual involvement enhances social support, provides guidelines for healthy living and for relating with others, and provides meaning and purpose especially in the midst of suffering and trial. Sometimes, however, spiritual beliefs are not sufficient to relieve all of the person's distress, especially once it has progressed beyond a certain severity (Koenig, 2010, p. 120).

Toutes ces données ont éclairé notre pratique de travailleuse sociale auprès de clientèles diversifiées qui ont recours à des ressources spirituelles pour mieux faire face à leurs problèmes de santé physique et mentale, ainsi qu'à différentes problématiques sociales. Elles nous ont également aidée à demeurer critique et vigilante vis-à-vis de telles ressources en nous rendant plus consciente des risques qu'elles peuvent comporter, sans pour autant nous alarmer outre mesure. Car, chez la plupart des personnes que nous accompagnons, nous observons que les ressources spirituelles se révèlent adaptatives. Lorsqu'elles le sont moins, des interventions respectueuses des valeurs de la personne permettent de les recadrer afin de les rendre mieux adaptées, comme c'est le cas pour toute autre ressource.

Compte tenu de ses effets bénéfiques, on ne s'étonnera plus de l'intérêt porté au spirituel par toutes les disciplines professionnelles au-delà du caractère laïc de la société contemporaine. Un bref survol fera état du nombre croissant d'interventions destinées à la spiritualité dans le domaine de la santé avant d'examiner ce qui se fait en travail social.

1.5.2 La spiritualité dans les interventions en sciences de la santé

Dans le secteur des sciences infirmières, l'importance de la spiritualité commence à être défendue dans la littérature durant les années 1970 avec le paradigme du *human caring*, qui repose sur une vision unitaire de la personne humaine (corps-âme-esprit) et qui fait appel à des concepts tels que l'expansion de la conscience, la construction de sens, l'engagement de l'infirmière à l'égard de la personne soignée (Pepin & Cara, 2001). Dans la pratique des infirmières, la spiritualité est reconnue dans les domaines de la gériatrie et des soins palliatifs depuis les années 1990 et des efforts constants sont déployés par la suite pour mieux définir la spiritualité, ses composantes et ses diverses expressions en vue de l'intégrer dans les soins de santé en général (Dyson, Cobb, & Forman, 1997; Ross, 1995). Des formations appropriées ont aussi été revendiquées (Connely & Light, 2003; Dupuis & Duhamel, 2002), de même que davantage de recherches en vue d'établir des modèles d'intervention qui en tiennent compte de façon spécifique (Puchalski, Kilpatrick, McCullough, & Larson, 2003; Rippentrop, 2005).

La spiritualité gagne aussi du terrain du côté des médecins (Koenig, 2002, 2003, 2004, 2010; Koenig et al., 2001; Saucier, 2001; Schaller, Martinuz, Kraehenbuehl, & Odier, 2006). L'un d'eux, psychiatre et psychanalyste européen (Frick, 2006) exprime que le fait de négliger les besoins spirituels de la personne malade et de ses proches, que ces besoins soient religieux, philosophiques ou autres, peut entraîner une véritable souffrance. Tout en ciblant des aspects pratiques pour aborder la spiritualité de la personne en fin de vie, Rivier et al. (2008) mettent l'accent sur la dignité de la personne et proposent une approche thérapeutique de la détresse spirituelle comprenant différentes

étapes dont une relecture de vie pour aider la personne à identifier ses buts, ses valeurs et le sens de son existence. Une autre étape vise l'expression de ses croyances ainsi que des pratiques qui favorisent la cicatrisation plutôt que la guérison, etc.

Aux États-Unis, deux raisons éthiques incitent désormais les médecins à tenir compte de la spiritualité des personnes malades. D'abord, Post et al. (2000) ont démontré que lorsque des personnes malades voient leurs besoins spirituels non considérés, ils préfèrent souvent se priver du traitement ou l'interrompre, se plaçant ainsi hautement à risque de complications, voire de mortalité. De nombreux décès d'enfants sont attribués à ce phénomène. Ces auteurs dévoilent une autre étude confirmant que, pour certaines personnes, la spiritualité est un facteur clé pour les aider à composer avec les stress émotionnel de la maladie. À la suite de telles recherches, de courts questionnaires ont été élaborés afin que les médecins puissent incorporer la spiritualité dans les soins de leurs patients, tels que le FICA (Puchalski, 2006) et le HOPE (Anandarajah & Hight, 2001).

Sinclair, Perreira et Raffin (2006) ont procédé à une importante recension des écrits sur la place de la spiritualité dans les soins palliatifs. Ils décrivent les besoins spirituels particuliers des personnes qui se trouvent en fin de vie, la nature singulière de l'espoir à cette étape de la vie, les instruments et thérapies utilisés dans ce domaine spécialisé de la médecine. Deux pistes de recherche sont identifiées, lesquelles sont convergentes avec de récents travaux dans le domaine de la spiritualité en travail social (Butot, 2005; Coates, 2007; Hodge & Bushfield, 2006).

La première piste établit que, si l'on connaît bien les qualités humaines nécessaires pour assurer aux personnes en fin de vie une approche spirituelle, on aurait besoin de documenter des manières de cultiver ces qualités dites « spirituelles » comme la compassion, l'empathie, le respect, la conscience de soi, la non-résignation, la présence. Deuxièmement, les auteurs réclament le développement d'une approche plus intégrale de la spiritualité qui mettrait l'accent sur sa dimension interpersonnelle, c'est-à-

dire sur sa capacité de créer des liens entre la personne malade, ses proches et le personnel soignant, plutôt que comme une simple expérience individuelle, appartenant exclusivement au patient.

Au Canada, la récente validation de la thérapie de la dignité par l'équipe du D^r Chochinov (Roy-Sole, 2009; Hack et al., 2010), spécialiste en médecine palliative, constitue une avancée appréciable par rapport à la médecine classique. Cet instrument, qui prend la forme d'un récit de vie que la personne laisse à ses proches, vise à réduire la détresse psychosociale et existentielle des personnes en fin de vie. Tout en signalant les enjeux éthiques de cette thérapie, ainsi que les mesures à prendre pour les surmonter, des études font aussi état de ses retombées favorables sur les proches (McClement et al. 2007).

Du côté des ergothérapeutes canadiens, leur façon de concevoir la spiritualité et de l'intégrer dans leurs interventions est très proche de la nôtre. La spiritualité est placée au cœur de leurs pratiques, car elle est considérée comme un important facteur de résilience dans des situations où la personne subit des pertes significatives, parfois très importantes et très douloureuses (Chouinard, 2010). Pour ces spécialistes qui accompagnent des gens dans un processus de réadaptation ou à une période de crise entraînant souvent une perte de sens, la spiritualité est considérée comme l'élément clé qui peut amener une personne à s'engager dans une occupation significative et à améliorer ainsi sa qualité de vie (Vrkljan, 2000). L'ergothérapeute ne fait pas seulement qu'encourager la personne à s'engager dans des activités significatives, il l'encourage aussi à redécouvrir la nature spirituelle des activités qu'elle choisit, précise Vrkljan. À l'instar des médecins (Hack et al., 2010), ces professionnels se sont donné un outil d'intervention à caractère spirituel basé sur la thérapie narrative pour faciliter le processus de réadaptation des personnes qu'ils accompagnent, *Le Fil d'Ariane* (Chouinard, 2010).

Quant aux psychologues cliniciens, malgré une reconnaissance officielle de la part de l'American Psychological Association (Miller, 2000) et de l'American Psychiatric Association, 1994), ils sont plutôt tièdes à l'égard de la spiritualité (Pargament & Mahoney, 2002). Il faut dire que ces derniers favorisent des méthodes objectives dont les résultats sont mesurables et les manifestations observables. Par contre, aux États-Unis, la thérapie cognitive-comportementale intègre des interventions à caractère spirituel (*spiritually modified cognitive behavioral therapy*) dans plusieurs problématiques, avec des résultats positifs (Hodge & Bushfield, 2006). La théorie transpersonnelle s'est aussi intéressée au spirituel, mais elle n'est pas reconnue comme une orientation théorique officielle par l'Ordre des psychologues du Québec. Chez ces derniers, l'ouverture au spirituel se fait de plus en plus par le biais de la méditation de pleine conscience (*mindfulness meditation*), qui est documentée par Berghmans, Tarquinio et Strub (2010). Cette méthode mise au point par Kabat-Zinn (2005, 2009) vise à développer une plus grande conscience de soi dans le moment présent. Nous avons pu l'expérimenter et en constater les bienfaits auprès de personnes atteintes de douleur chronique ou souffrant d'anxiété, deux conditions souvent concomitantes.

Le counselling ainsi que la thérapie familiale et de couple sont beaucoup plus ouverts à la spiritualité que la psychologie en raison des liens qu'ils continuent de maintenir, dans certains cas, avec le counselling pastoral avec lequel ils partagent des origines communes. Les études en lien avec la spiritualité abondent dans ces champs de l'intervention aux États-Unis et au Canada.

Au Québec, lors des débats de la célèbre Commission Bouchard-Taylor en 2007, un groupe a grandement enrichi le débat. Dans leur mémoire déposé à cette commission, les intervenants et intervenantes en soins spirituels du Québec défendent l'idée que le spirituel et le religieux contemporains ne peuvent être réduits à des pratiques extérieures qui sont réclamées à titre d'accommodements afin que la personne puisse satisfaire les préceptes de sa religion (Bonneau, Cliche, Nyabenda, & Rouleau, 2007). Une conception

aussi réductrice a été fortement véhiculée durant ces débats, et le groupe fait plutôt valoir que des motivations profondes peuvent inciter une personne à vivre sa spiritualité ou sa religion. Par exemple, une personne fragilisée par la maladie ou la perspective de la mort peut ressentir le besoin de puiser dans ses ressources intérieures, sa culture, ses rituels, ses pratiques spirituelles pour donner sens à son expérience, atténuer le choc de l'épreuve, dynamiser ses forces. Une autre aura recours à une religion bien affirmée, qui peut être considérée comme une forme d'expression institutionnelle de la spiritualité, parmi tant d'autres, tandis qu'une autre souhaitera renouer avec certaines traditions ou croyances qui ont déjà été signifiantes dans sa vie, mais qu'elle a délaissées pour différentes raisons (Bonneau et al., 2007). Somme toute, dans tous ces domaines liés à la santé, la spiritualité est surtout envisagée comme une ressource à laquelle les personnes malades, endeuillées ou en fin de vie ont recours pour trouver différentes forces afin de faire face à l'épreuve.

En travail social, à compter des années 1990, une base scientifique de plus en plus solide permet de justifier l'intégration de la spiritualité dans l'intervention (Coates et al., 2007). Au-delà de ses bienfaits sur les problèmes de santé, la spiritualité est avant tout considérée comme une variable importante pour comprendre la personne dans sa globalité, pour mieux répondre à l'ensemble de ses besoins, lui assurer des services plus responsables qui diminueront sa souffrance et augmenteront sa qualité de vie (Carroll, 2001). De plus, en 1994, l'inclusion de la catégorie « problème religieux et spirituel » dans le DSM-IV (American Psychiatric Association, 1994) incite davantage les travailleurs sociaux à considérer les valeurs spirituelles comme une orientation clinique légitime et la spiritualité est désormais reconnue comme un aspect important de leur développement et de leurs comportements (Zapf, 2005b). La prochaine section examine l'attention particulière portée à la spiritualité en travail social.

1.6 Spiritualité et intervention sociale

Aux États-Unis, le domaine de l'intervention à caractère spirituel en travail social est vaste et très diversifié autant au chapitre des pratiques individuelles que de groupe et collectives. Le phénomène s'explique de différentes façons, notamment par le fait que des groupes confessionnels reçoivent du financement public et engagent des travailleurs sociaux. De plus, il existe un regroupement de travailleurs sociaux chrétiens, la North American Association of Christians in Social Work, qui regroupent 1 280 membres. Les recensions d'écrits de Gause et Coholic (2007) et de Russel (2006) font état de nombreuses études américaines où la spiritualité a été une variable favorable dans l'intervention sociale auprès de multiples clientèles et populations et pour diverses problématiques. Dans la présente section, pour les besoins de la problématique, nous allons plutôt nous attarder à ce qui se fait au Canada et au Québec dans le domaine des interventions axées sur la spiritualité en travail social.

1.6.1 Au-delà du secteur médical, une variable

Dans les disciplines liées à la santé, la spiritualité est surtout appréhendée en termes de besoins à combler et on s'en préoccupe surtout durant les moments critiques de l'existence, comme la maladie, le vieillissement et la mort. Ainsi, les auteurs s'intéresseront aux « besoins d'ordre spirituel de la personne soignée » et à la manière dont les interventions infirmières et médicales peuvent prendre en considération, c'est-à-dire reconnaître, discerner et soutenir les besoins spirituels de la personne malade et de ses proches (Pepin & Cara, 2001; Simard, 2006). On cherche à soigner la personne malade tout en la respectant dans ses valeurs les plus fondamentales, en faisant valoir les principes de dignité et d'humanité. Ainsi, le médecin aura recours à la dimension spirituelle de la personne qu'il soigne pour éclairer le choix et le vécu des traitements médicaux. On attribue aussi aux ressources spirituelles différentes fonctions qui aident la personne et la famille à faire face aux épreuves liées à la maladie. En ergothérapie, par

exemple, on conçoit les ressources spirituelles comme des ressources adaptatives, des sources de motivation, des facteurs de résilience ou des sources de construction de sens qui aident une personne à faire face à des situations de crise marquées par des pertes importantes. Ici, on table sur la capacité de ces ressources à faciliter le retour à la santé, au rétablissement, à la reprise en main de sa vie. Quelle est donc la différence en travail social dans la manière de concevoir la spiritualité ?

Commençons par souligner les points de convergence. Tout comme dans les autres disciplines, des études réalisées en travail social attestent des mêmes effets bénéfiques de la spiritualité et de la religion. On leur attribue plusieurs ressources adaptatives dans des situations de stress, de crise et de trauma (Bell et al., 2005; Coholic, 2005; Collins, 2005). Elles représentent aussi des facteurs de résilience individuelle et collective face à des situations de crise ou d'oppression ou face à des conditions de vie difficiles (Bibeau, 2006; Bruyere, 2000; Coates et al., 2007; Dwyer, 2010; Este & Bernard, 2006; Furman et al., 2011; Nash & Stewart, 2005).

En outre, comme dans les disciplines de la santé, Baskin (2002) remarque que la spiritualité en travail social est surtout présente dans les écrits qui s'intéressent aux maladies chroniques comme le cancer, le VIH ou le SIDA (Cadell & Haubrich, 2006; Cadell, Janzen, & Haubrich, 2006), au vieillissement (Khalid, 2006; Staude, 2005), au deuil ou aux soins palliatifs (Vanasse, 1996)⁸. Elle assume là aussi des fonctions semblables en favorisant principalement la construction de sens, le processus de lâcher-prise nécessaire à l'acceptation de la maladie ou de l'épreuve, ou encore la croissance spirituelle.

⁸ Morgan, Berwick, & Walsh (2008) remarquent eux aussi que la spiritualité en travail social se limite souvent aux domaines de la maladie et du vieillissement, en plus de la santé mentale et du travail social international.

La spiritualité est certainement importante dans les moments critiques de la vie, lorsque surviennent la maladie, les deuils et le vieillissement, ou à l'approche de la mort. C'est souvent lors de ces moments qu'elle émerge, d'ailleurs, et qu'elle se pose avec plus d'acuité dans le travail des intervenants.

En travail social, toutefois, quelques particularités sont à souligner. La première est associée à la construction de sens. Ainsi, la spiritualité et la religion sont considérées comme des variables importantes dont il faut tenir compte dans l'intervention sociale parce qu'elles nous renseignent sur la manière dont la personne construit du sens à partir des événements de sa vie (Clark, 2006; Jacobs, 2010).

Deuxièmement, en raison du sens (de l'*intention* ou du *but*) qu'elles peuvent donner aux actions, ces variables deviennent importantes dans le mieux-être individuel et collectif, dans l'amélioration des problèmes sociaux ainsi que dans la réalisation d'une plus grande justice sociale et environnementale (Coates et al, 2007).

Troisièmement, il existe une perspective en travail social, que nous développerons davantage au prochain chapitre, qui conçoit la spiritualité comme intégrée dans la vie de tous les jours, dans les bons moments comme dans les temps d'épreuve, et ce, à toutes les étapes de la vie depuis la très jeune enfance (Crisp, 2010). En ce sens, la spiritualité est associée au plaisir, à la créativité artistique, aux engagements sociaux, etc. Cette appréhension positive présente deux avantages sur le plan de l'intervention. Le premier, c'est qu'elle confère à la spiritualité une fonction préventive qui justifie son intégration comme approche de base dans toutes les interventions. Le deuxième avantage, qui découle du premier, c'est qu'il nous invite à mettre la spiritualité au service non seulement du mieux-être des personnes en difficulté, mais aussi de la croissance personnelle des travailleurs sociaux.

Cette idée centrale – la spiritualité des travailleurs sociaux comme condition préalable – a grandement influencé l’articulation de notre modèle d’intervention. Ainsi, avant d’aborder notre modèle comme un outil d’intervention auprès des personnes en difficulté, il nous fallait le concevoir comme un outil de transformation personnelle auprès des travailleurs sociaux qui souhaitaient l’appliquer dans leur pratique. Cette idée est d’ailleurs à la base de toutes les méthodologies de formation qui défendent une approche spirituelle dans la pratique du travail social et qui placent le travailleur social comme point de départ de toute intervention spirituelle (Canda & Furman, 2010; Derezotes, 2006; Hodge & Derezotes, 2008; Northcut, 2004; Rothman, 2008; Sanger, 2010b; Seyfried, 2007; Todd & Coholic, 2008).

Comme toute profession, la nôtre est porteuse de certaines valeurs qui doivent transparaître dans nos interventions. Ainsi, la construction de sens doit tendre vers les idéaux de notre profession, c’est-à-dire vers des rapports sociaux plus égalitaires, une plus grande justice sociale et, de plus en plus avec l’influence de l’écospiritualité, vers la sauvegarde des enjeux planétaires. Par-delà ces enjeux collectifs, nous avons tous nos intérêts et nos talents particuliers, nos aspirations profondes, nos valeurs ancrées dans notre histoire personnelle ainsi que nos propres sources de sens qu’il faut suivre.

L’expérience de notre stage a été déterminante en ce sens. Elle nous a confirmé l’importance de faire de notre modèle non seulement un outil d’intervention auprès des personnes en besoin d’aide, mais également un outil de cheminement spirituel pour les travailleurs sociaux afin qu’ils puissent progresser vers la réalisation de leurs idéaux personnels, certes, mais aussi vers les idéaux de leur profession. Le modèle propose donc une démarche qui invite le travailleur social à définir et à investir ses propres lieux de sens tant sur le plan personnel que professionnel.

Il est utile de rappeler ici que la notion de sens converge avec les réalités concrètes du travail social de même qu’avec la nature de l’intervention sociale.

Grand'Maison (2002) souligne avec insistance que lorsque nous sommes en prise sur le sens de nos actions, de notre vécu, de nos croyances, de nos espérances, nous sommes beaucoup plus en mesure d'affronter les obstacles et les échecs qui se pointent sur notre route et de mener à terme nos projets. Dans un sens général, l'intervention psychosociale est spirituelle en soi puisque la construction de sens se trouve au cœur de l'intervention.

L'intervention individuelle en travail social vise, d'une part, à accompagner une personne dans ses souffrances afin qu'elle puisse leur donner un sens et, d'autre part, à l'aider à obtenir le plus grand nombre de ressources possible afin qu'elle puisse participer activement à son devenir individuel et au devenir collectif de la société en tant qu'actrice sociale (Bourgon, 2007, p. 123).

Grand'Maison précise que « [l]e sens ne sert pas seulement à bien identifier les problèmes, mais à inspirer des issues libératrices et reconstructrices » (2005, p. 10). D'après nos observations empiriques, lorsqu'elle tient compte de la dimension spirituelle de la personne, c'est-à-dire qu'elle intègre des éléments tels que ses valeurs et ses croyances spirituelles et religieuses, le sens donné à la vie et à sa vie, etc., la construction de sens s'en trouve renforcée, beaucoup mieux ancrée. Ses effets sont plus durables et les projets qui en découlent sont plus signifiants, plus constructifs et mieux adaptés à la personne.

Nous concluons cette section en constatant par ailleurs qu'il existe très peu de modèles d'intervention adéquats permettant aux travailleurs sociaux de tenir compte de la spiritualité dans leurs interventions en général. Il en existe quelques-uns aux États-Unis, mais notre expérience de stage et notre propre expérience d'intervention démontrent qu'ils sont difficilement applicables à la pratique des intervenants psychosociaux québécois. Au Canada et au Québec, il faut tenir compte du fait que la formation en travail social met très peu l'accent sur la dimension clinique du processus d'intervention, ce qui nous oblige à circonscrire la manière de l'inclure dans la pratique. Il existe toutefois un outil et quelques écrits s'inspirant des traditions autochtones qui méritent d'être signalés.

1.6.2 La contribution autochtone pour une intégration plus globale de la spiritualité

L'outil d'intervention de Loïsel et McKenzie (2009), élaboré à partir de la roue médicinale apporte une contribution intéressante en ce qui a trait à la spiritualité en travail social. La roue de bien-être (ou la roue de la médecine) repose sur un concept de la tradition autochtone millénaire. Représentée par un cercle, elle correspond à la fois à une vision du monde holistique et une philosophie de vie. L'intérêt de cet instrument, c'est qu'il intègre des éléments de la perspective spirituelle écologique, ou de l'écospiritualité, que nous aborderons plus loin comme l'une des principales perspectives spirituelles en travail social. Ainsi, le cadre théorique de cet outil explique des notions telles que l'interdépendance, l'interrelation et l'impermanence. L'instrument propose une démarche de transformation personnelle en quatre étapes qui invite la personne en besoin d'aide à poser un regard sur elle-même en portant attention à toutes les dimensions de son être, puis à autogérer son processus de transformation ainsi que sa quête de bien-être. L'une des auteures témoigne de ses effets bénéfiques auprès de sa clientèle autochtone, des personnes aux prises avec des problèmes d'alcoolisme, de violence conjugale et familiale, de dépression ou ayant des tendances suicidaires. La roue de bien-être a aussi été utilisée avec succès dans le contexte d'autres cultures. Les auteures insistent sur le fait que l'outil doit être utilisé avec beaucoup de discernement, même auprès de la population autochtone, car ce ne sont pas tous les autochtones qui se reconnaissent des affinités avec la roue de la médecine et celle-ci n'est pas interprétée de la même façon dans toutes les communautés autochtones. La demande explicite de la personne est requise comme pour toute intervention à caractère spirituel.

De son côté, la chercheuse canadienne Verniest (2006) propose la roue de la médecine comme outil multidimensionnel pour évaluer les états de bien-être et la situation des personnes accompagnées, clarifier les différents rôles que peuvent assumer les travailleurs sociaux dans l'intervention (conseiller, éducateur, facilitateur, défenseur)

ou développer des plans d'action qui tiennent compte des variables culturelles. À l'instar de Loïselle et McKenzie (2009), l'auteure fait quelques mises en garde. La spiritualité doit être abordée seulement si la personne le souhaite et elle doit tenir compte des variantes qui existent dans la culture autochtone. Les différentes significations attribuées à la roue de la médecine et les cérémonies qui en découlent doivent partir des enseignements de la nation de la personne aidée, de ses *elders* ou de ses conseillers spirituels. Pour développer une pratique culturellement compétente avec les autochtones, l'auteure rappelle que les travailleurs sociaux doivent intégrer une conception de la spiritualité qui incorpore les principes et valeurs de la perspective spirituelle autochtone.

Dans un article théorique, Van de Sande et Renault (1998) font valoir que l'intégration des concepts autochtones dans la formation des travailleurs sociaux peut contribuer à enrichir la pratique de ces professionnels. À l'aide de la roue médicinale, les auteurs visent à ce que les travailleurs sociaux soient capables non pas de reproduire l'approche, mais de mieux comprendre les concepts qui la sous-tendent afin qu'ils puissent se dissocier de leurs modèles traditionnels dominants, basés sur des méthodes scientifiques, et qu'ils se laissent inspirer par des savoirs traditionnels. En s'appuyant sur une étude de cas, ils mettent en lumière le concept d'interdépendance avec l'environnement, la place cruciale des valeurs dans l'intervention ainsi que la nécessité de bâtir une communauté plus forte en sollicitant la contribution de tous et de toutes. Les auteurs expliquent que le modèle de la roue médicinale est utilisé de façon courante dans le nord de l'Ontario dans plusieurs centres de traitement établis dans les communautés autochtones. Selon eux, même si les modèles théoriques se rattachant à cette approche sont peu documentés et que les méthodes sont difficiles à évaluer de façon empirique, leur impact au sein de ces communautés est considérable.

Outre ces quelques pratiques, il est fort possible que d'autres interventions intégrant la dimension spirituelle soient réalisées sans être documentées ou sans être désignées comme telles. Le domaine étant si mal balisé, il ne faut pas s'étonner que les

interventions à caractère spirituel soient si peu reconnues ou diffusées. La section suivante donne un aperçu de différentes pratiques d'intervention qui intègrent le spirituel en travail social, mais qui sont peu connues dans le Canada francophone et encore moins au Québec.

1.6.3 Des pratiques spirituelles existantes mais non diffusées dans le Canada francophone et au Québec

Dans un numéro de la revue ontarioise *Reflets* (St-Amand & Simard, 2006), cinq intervenants témoignent de différentes pratiques faisant appel à la spiritualité dans l'intervention sociale. Le texte de Dupont (2006) fournit des repères concrets pour aider les intervenants sociaux à développer une structure de dialogue dans laquelle les deux parties collaborent à une démarche mutuelle d'apprentissage sur le sens de la vie. L'auteure fournit plusieurs pistes pour l'intégration de la spiritualité dans la relation d'aide. Sa réflexion cadre assez bien avec notre manière de concevoir et d'intégrer la spiritualité dans l'intervention sociale. Malgré l'absence de références dans le texte, les données coïncident avec plusieurs de nos lectures.

Le deuxième texte (Brunet, 2006) nous apparaît comme l'exemple parfait d'une pratique professionnelle rigoureuse, mais qui soulève certains questionnements dans le cadre du travail social. À lire avec beaucoup d'ouverture et en pratiquant l'art du discernement. Les trois autres textes (Gagné, 2006; Maltais; 2006, Thibodeau, 2006) apportent un vent de fraîcheur à la problématique. Ils témoignent des fruits concrets que peut engendrer la spiritualité dans différents milieux de pratique sociale. Gagné (2006) nous fait part de son expérience en Papouasie où la spiritualité communautaire est devenue un projet de conscientisation et de transformations sociales au service du mieux-être des individus et de la communauté. L'auteure présente les jalons d'une démarche qui reposait sur les valeurs culturelles et religieuses des Papous tout en s'appuyant sur la méthode de conscientisation et de formation de Paulo Freire. Thibodeau (2006) nous

entretien sur la spiritualité de l'Arche et son impact positif dans notre société. Notre stage montrait que la dimension spirituelle est présente chez les personnes atteintes de déficience intellectuelle comme chez tous les êtres humains, bien qu'elle soit plus difficile à cerner (Nouwen, 1998; Vanier, 1995). De même, lors d'une rencontre exploratoire avec des professionnels qui travaillent auprès de ces personnes, ces intervenants ont confirmé la présence de cette dimension chez leur clientèle, leur propre difficulté à l'aborder ou à actualiser les ressources qu'elle recèle, mais aussi leur désir de se donner des outils pour y parvenir. Enfin, Maltais (2006), travailleur social, raconte son expérience spirituelle personnelle à travers le récit d'une existence difficile alourdie par la maladie et un profond mal-être. En témoignant du cheminement spirituel qui lui a permis de résoudre ses problèmes, il souhaite présenter à ses collègues travailleurs sociaux une piste d'intervention, celles des programmes en 12 étapes pour le traitement des dépendances à l'alcool.

Voilà en gros ce que nous avons retenu de notable au Canada et au Québec francophone dans le domaine de l'intervention à caractère spirituel en travail social. Évidemment, au cours de notre recherche sur la présence du spirituel dans l'intervention sociale, de nombreuses questions ont traversé notre esprit quant à la nature des interventions qui sont ou devraient être réalisées, aux conditions de leur réalisation, aux compétences requises par les travailleurs sociaux dans ce domaine, à la manière d'encadrer ces interventions, etc. Nous avons été étonnée de constater le peu de place accordée à l'évaluation des ressources spirituelles, ce qui peut être considéré comme une intervention en soi (Canda & Furman, 2010) et qui est aussi prévue dans la grille OEMC (Outil d'évaluation multicientèle) des Centres de santé et de services sociaux du Québec. Cette grille comporte une question pour évaluer les croyances et les valeurs personnelles, culturelles et spirituelles des personnes qui réclament des services. Une grande partie de notre stage visait à accroître et à systématiser nos connaissances dans ce domaine en travail social. Nous présentons ici la synthèse de cette pratique d'intervention.

1.6.4 L'évaluation des ressources spirituelles : une intervention en soi

Au nombre des interventions à caractère spirituel, l'évaluation des ressources spirituelles, qui est considérée comme une intervention à part entière (Canda & Furman, 2010), fait l'unanimité dans les établissements de soins de santé aux États-Unis (Hodge, 2006b). Au-delà de l'obligation juridique pour l'accréditation des établissements, deux raisons sont évoquées. La première, c'est que cette évaluation permet d'assurer des services qui tiennent compte de la spiritualité de la clientèle. La deuxième, c'est qu'elle permet de repérer les atouts et les forces liées à la spiritualité de la personne et, du même coup, d'aider la personne à mieux composer avec ses difficultés.

Roberts-Lewis (2011) estime que, dans l'intervention sociale en général, l'évaluation des ressources spirituelles d'une personne permet à l'intervenant de : A) déterminer les forces et les aspects négatifs de sa spiritualité, B) de se renseigner sur les autres ressources disponibles dans son réseau spirituel ou religieux, C) d'évaluer le degré d'assistance dont elle aura besoin dans le processus d'aide, D) d'acquérir une meilleure compréhension de l'impact de sa spiritualité sur les autres aspects de son fonctionnement. L'auteure considère aussi qu'en procédant à l'évaluation des ressources spirituelles de la personne en besoin d'aide, les praticiens peuvent recueillir et organiser de l'information dans un cadre de référence cohérent qui contribue à assurer le développement d'interventions appropriées et respectueuses des différences.

Les contributions de Bushfield (2010), de Hodge (2001, 2002, 2003a, 2003b, 2003c, 2004, 2005a, 2005b, 2005c, 2005d, 2006a, 2006b), Hodge et Bushfield (2006), Hodge et Horvath (2011), Hodge et Limb (2010), Hodge et McGrew (2005), Limb et Hodge (2007) ainsi que de Nelson-Becker, Nakashima et Canda (2007) sont notables dans le domaine de l'évaluation des ressources spirituelles. Hodge⁹ a développé un grand

⁹ Pour une bibliographie complète des études et des écrits de cet auteur sur les outils d'évaluation de la spiritualité en travail social voir http://ssw.asu.edu/filelib/faculty/davidhodge_vita.

nombre d'outils pour explorer les ressources et les besoins spirituels ainsi que différents aspects de la spiritualité des personnes dans des milieux de pratique variés. Il discute des forces et des limites de chacun de ces outils et fournit un cadre d'application pour aider les praticiens à choisir les outils qui conviennent à leur pratique.

Même s'ils ne pourraient pas convenir dans le contexte québécois, surtout en raison du temps qu'il faut pour les administrer, ces instruments fournissent des pistes intéressantes sur la manière d'évaluer les ressources spirituelles d'une personne. Un autre outil intéressant, lorsqu'on rencontre une personne dont on connaît très peu la tradition religieuse, est la technique d'entretien ethnographique (Roberts-Lewis, 2011). Cet outil propose une technique simple pour bien saisir la vision du monde d'une personne en ne lui posant que quelques questions clés.

Même si les auteurs s'entendent sur l'importance d'évaluer les ressources spirituelles d'une personne, la manière de concevoir cette évaluation est très variable en travail social. Il faut la situer sur un continuum allant du simple questionnaire structuré et administré à l'exploration en profondeur des aspects spirituels et religieux qui déterminent la manière de vivre et d'être de la personne. Il faut rappeler qu'aux États-Unis, l'évaluation des ressources spirituelle est faite de façon obligatoire pour toute personne admise dans un établissement hospitalier ou de soins de longue durée. L'acte relève du professionnel. Si l'on se contente d'administrer un simple questionnaire de façon systématique, l'intervention risque d'être limitée. Elle ne servira qu'à respecter les prescriptions et les interdits de la personne en matière de soins médicaux ou de régime alimentaire. Dans une approche centrée sur les forces, les ressources et la capacité d'agir, elle aura déjà plus d'impact (Canda & Furman, 2010; Roberts-Lewis, 2011), et des outils techniques sont conçus à cette fin. D'autres estiment que ces outils ne sont pas suffisants pour aborder la dimension spirituelle et recommandent une exploration en profondeur des aspects spirituels et religieux de la personne selon une approche inductive, collaborative

et mutuellement réflexive (Clark, 2006; Ellor et al., 1999). Cette approche a aussi ses limites dans l'intervention psychosociale avec des personnes peu articulées.

Dans le cadre de cet essai, lorsque nous parlons d'évaluation des ressources spirituelles, nous parlons davantage d'une cueillette d'informations sur l'univers et le vécu spirituels de la personne que le travailleur social fera tout au long de l'entretien, à partir de ses observations et du récit de la personne. Il ne s'agit pas vraiment d'une *évaluation*, mais bien plus d'une *exploration* ou d'une expérience à recueillir. Pour le travailleur social moins expérimenté, des outils peuvent être utiles pour accomplir cette cueillette d'information, mais avec le temps, il apprendra à saisir les ressources spirituelles dans le cadre général de l'intervention psychosociale grâce à ses observations, à son écoute éclairée et éclairante. Le langage symbolique et le récit partagé demeurent pour lui des moyens privilégiés, mais il est important d'adapter ses outils aux personnes que l'on accompagne.

Au cours de notre stage, nous avons présenté aux participants différentes façons d'évaluer les ressources spirituelles des personnes en commençant de façon très implicite sans même mentionner les termes *spirituel* et *religieux*. Le spirituel est un domaine qu'il faut aborder du bout des lèvres en travail social. Par la suite, si la personne se montre ouverte – et on le voit très rapidement –, l'évaluation peut devenir de plus en plus explicite et lui permettre d'apprendre des choses sur elle-même, d'identifier des ressources internes dont elle ne soupçonnait pas l'existence. Parfois, il s'agit de ressources dont la personne est bien consciente et qui lui sont utiles, mais dont elle n'aurait pas osé parler.

À titre d'exemple, devant une personne qui accumule une longue suite d'épreuves, de pertes ou d'échecs, les questions suivantes peuvent nous amener très loin lorsque nous prenons le temps de les poser au bon moment. Qu'est-ce qui vous a permis de tenir le coup jusqu'ici ? Comment cela vous a-t-il aidé ? Qu'avez-vous appris de cette

épreuve ? Souvent, il ne s'agit pas tant de poser des questions que de savoir saisir dans le récit de la personne les réponses à ces questions que l'on porte en soi comme intervenant. Cela suppose une écoute en profondeur de la personne dans sa globalité, et non seulement de son récit, au cours de laquelle on est attentif aux ressources, aux croyances et aux valeurs qui l'aident dans les situations difficiles. Il ne fait aucun doute pour nous que le fait de nommer ou de faire nommer ces ressources a des effets structurants sur la personne à la fois sur le plan relationnel (rapports à soi, à autrui, à la communauté, à l'environnement, etc.) et identitaire (identité religieuse, culturelle, sociale, etc). (Grand'Maison, 2007, 2010).

Dans certains contextes où le temps d'intervention est plus limité (CHSLD¹⁰, hôpitaux, personnes en situation d'hébergement ou d'adoption), le fait d'évaluer les ressources spirituelles externes pourra permettre de mettre en place des mesures pour assurer leur maintien dans le nouveau contexte d'intervention ou de vie. C'est le cas, notamment, des personnes qui déclarent une affiliation à une religion organisée. Par ailleurs, en même temps qu'il importe de ne pas négliger ces ressources, il importe aussi de ne pas forcer la note pour qu'elles soient maintenues ou prises en compte inutilement. De là toute l'importance de faire préciser à la personne en quoi elles sont importantes dans son rétablissement, sa réadaptation ou son mieux-être. Les quatre domaines identifiés par la recherche sont le soutien qu'elle apporte, les services concrets qu'elles fournissent, les figures qu'elle présente et qui inspirent la personne ainsi que les sources de sens que la personne y trouve (Ellor et al., 1999). En nous basant sur ces données, nous avons présenté aux participants à notre stage un outil qui permet de cerner rapidement dans quels domaines une ressource religieuse organisée peut être aidante. Les informations recueillies auprès de la personne et parfois des proches peuvent aussi être mises au service de l'équipe pour optimiser l'efficacité d'un plan d'intervention.

¹⁰ Centre d'hébergement et de soins de longue durée

Malgré tous les effets bénéfiques reconnus à la spiritualité et à la religion, le travail social, qui est particulièrement attentif aux questions de pouvoir et d'oppression, fait bien ressortir les dangers et les abus de la spiritualité et de la religion. Il importe de s'y attarder, de même qu'aux mesures mises en place par la discipline pour les prévenir.

1.7 Perspective critique du travail social par rapport à la spiritualité dans l'intervention sociale

Ellor et al. (1999) font remarquer que, si l'on en abuse, les religions et leurs institutions peuvent être des moyens très destructeurs de la personnalité humaine ainsi que des sources de pathologies autant pour les personnes en besoin d'aide que pour les professionnels. Ces auteurs citent différentes manifestations associées à la « dépendance religieuse » ou à une « foi toxique » telles que des pratiques religieuses compulsives, le sentiment de culpabilité, le refus de se responsabiliser à l'égard du changement personnel ou de sa croissance personnelle, le fait de se placer dans l'attente d'un Dieu « sauveur » qui réglerait un autre problème de dépendance sous-jacent comme une toxicomanie, l'habitude de donner à l'institution ou à l'autorité religieuse dans l'attente d'une récompense matérielle ou spirituelle, une préoccupation obsessionnelle à l'égard de soi-même, une intolérance démesurée, une dépendance à l'égard d'expériences-sommets à caractère religieux, le don démesuré de soi au détriment de ses limites personnelles, etc.

Morgan et al. (2008), pour leur part, estiment que les affiliations spirituelles et religieuses peuvent être des ressources très dysfonctionnelles et contrôlantes ainsi que des sources d'oppression. De même, les croyances spirituelles personnelles et certaines communautés religieuses peuvent engendrer des malaises ou de l'inconfort que la personne souhaitera aborder (Furman et al., 2011) ou qu'il faudra savoir déceler. D'autres signalent des risques à l'échelle sociale :

Spiritual beliefs can also lead to socially dysfunctional behaviors, such as fanaticism, intolerance, and prejudice, and can divide society into believers and non-believers. Likewise, spiritual beliefs often support the establishment, directly or indirectly, by directing attention away from social injustices, and in this way they may perpetuate these injustices (Openshaw & Harr, 2005, p. 3).

Dans un modèle d'intervention comportant différentes variables, Hutchison, Matto, Harrigan, Charlesworth et Viggiani (2007) montrent que, dans le cas de sept problématiques, la spiritualité et la religion représentent d'importants facteurs de protection au même titre que les facteurs biologiques, psychologiques et sociaux. Ces problématiques sont la pauvreté, la violence sociale, la maltraitance des enfants, le stress post-traumatique, la toxicomanie, le VIH/SIDA et la dépression majeure. Les chercheurs ont constaté que le fait d'avoir une vie spirituelle active peut contribuer à donner du sens et des buts, de l'espoir, du soulagement et un sentiment de contrôle, surtout lorsque la personne fait face à des événements pénibles. De plus, l'interdépendance et le support social associés à l'affiliation religieuse auraient des effets protecteurs dans le cas des problématiques en question. Par contre, dans le cas de trois problématiques, soit la maltraitance des enfants, la toxicomanie et la dépression majeure, le modèle identifie aussi des facteurs de risque associés à certaines religions qui mettent l'accent sur la punition. Aussi, faut-il le redire, la vie spirituelle, « aussi riche et intense qu'elle puisse être, ne modifie pas les conditionnements psychologiques, encore moins les structures de personnalité » (Descouleurs & Vernet, 2002, p. 41).

Comme travailleur social, de par notre fonction de protection à l'égard des personnes, il nous incombe d'avoir les compétences nécessaires pour savoir identifier les dangers et prévenir les risques, qui sont accrus lorsque les personnes et les groupes se trouvent dans un état de vulnérabilité. Il faut aussi savoir intervenir en conséquence lorsque des mesures concrètes s'imposent.

Par ailleurs, il faut aussi éviter de pathologiser ce qui relève de la différence et non de la maladie. Ce n'est pas parce qu'une pratique est différente de la nôtre qu'elle est forcément malsaine ou dangereuse, même si elle nous apparaît bizarre, étonnante, voire saugrenue. Par souci de rigueur, la prochaine section fait ressortir les limites et les défis auxquels la recherche est confrontée dans le domaine de l'intervention à caractère spirituel et le problème qui en découle pour l'intervention.

1.7.1 Limites et défis de la recherche dans le domaine de la spiritualité

Même si la théorie sur la spiritualité en travail social est émergente, elle progresse très rapidement depuis une quinzaine d'années (Canda & Furman, 2010; Russel, 2006), surtout du côté états-unien. Déjà, en 2003, Canda et ses collègues (Canda, Nakashima, Burgess, Russel, & Todd Barfield, 2003) recensaient et commentaient plus de 770 écrits sur la diversité spirituelle en travail social. Bien que la problématique soulève des malaises et des résistances aussi aux États-Unis, elle comprend un plus large bassin de défenseurs dans ce pays qu'au Canada. Car même si les travailleurs sociaux sont reconnus avoir des positions plus libérales par rapport à la religion et à la spiritualité (Canda & Furman, 1999; Furman et al., 2001; Hodge & Bushfield, 2006; Praglin, 2004; Svare et al., 2003), il reste que la majorité des travailleurs sociaux américains font partie de la culture dominante chrétienne (Canda & Furman, 2010; Furman et al., 2001). Même qu'un certain nombre d'entre eux s'est regroupé au sein de la North American Association of Christians in Social Work¹¹ et deux revues scientifiques spécialisées contribuent à la diffusion des écrits dans le domaine, soit le *International Journal of Social Work & Christianity*, publié par cette même association ainsi que le *Journal of Religion & Spirituality in Social Work* (anciennement appelé le *Social Thought*), publié par le College of Social Work Service. Enfin, le contexte états-unien en lui-même est

¹¹ Sur les 150 000 travailleurs sociaux américains, 1 280 sont membres de cette association, qui affiche ouvertement son adhésion au christianisme, mais sans préciser son affiliation à une Église en particulier. Rien n'indique si cette association est favorable à l'inclusion de la spiritualité dans le travail social.

beaucoup plus ouvert à la spiritualité et à la religion que bien d'autres pays occidentaux. Aux États-Unis, l'expression de la spiritualité passe par la religion pour un grand nombre de personnes (Crisp, 2010), ce qui n'est pas le cas au Canada et encore moins au Québec.

Au Canada, le lien entre travail social et spiritualité est peu documenté, mais des efforts sont déployés à cette fin par une équipe de chercheurs canadiens réunis depuis 2005 au sein de la Canadian Society for Spirituality and Social Work (CSSSW). Parmi ces chercheurs, mentionnons John Coates (Université St. Thomas, Fredericton) et John Graham (Université de Calgary). Leurs travaux ont commencé à prendre forme en 2001 autour d'un premier colloque sur le thème de la spiritualité dans le travail social qui a eu lieu à l'Université de Toronto en mai 2002. En 2012, la société a tenu son septième colloque nord-américain sur la spiritualité et le travail social. En plus d'encourager la recherche dans le domaine, les chercheurs et les professionnels affiliés à la CSSSW s'emploient à développer des pratiques qui tiennent compte de la personne humaine dans sa globalité, ce qui inclut sa dimension spirituelle (Loiselle-Léonard & Karal, 2002; Morgan et al., 2008). Ils revendiquent aussi que la spiritualité fasse partie intégrante du programme d'études en travail social et que la dimension spirituelle de la personne humaine soit prise en compte dans les soins et les services aux personnes. Brian Ouellette (2004), l'un des fondateurs de la CSSSW, a été un pionnier à cet égard puisqu'il a offert pendant dix ans un cours sur la spiritualité en travail social dans une université canadienne, l'Université St. Thomas de Fredericton.

Brian [Ouellette] a été l'un des principaux artisans au Canada de l'intégration de la spiritualité dans la formation et dans la pratique du service social. Il a beaucoup travaillé pour faire en sorte que la spiritualité soit à la fois comprise et vécue dans sa communauté et dans notre profession; qui plus est, il vivait cette spiritualité au quotidien et cela transpirait dans ses propos, ses écrits, ses rêves (St-Amand, 2006, p.18).

Au Canada anglais, parmi les raisons qui justifient cette inclusion, Morgan et al. (2008) évoquent plusieurs valeurs du code d'éthique de l'Association canadienne du travail social (CASW, 2005), qui sont conciliantes avec la dimension spirituelle en travail social. L'autodétermination de la personne, le service, la justice sociale, la dignité, la valeur de la personne, l'importance des relations humaines, l'intégrité et la compétence. En outre, ils préconisent une vision plus globale de la personne dans son environnement afin d'éviter d'invalider ou d'opprimer les personnes en éludant un aspect important de leur identité.

Plus près de nous, la revue scientifique *Reflets, revue ontarioise d'intervention sociale et communautaire* a consacré un numéro à la spiritualité en travail social en 2006. Les éditeurs de ce dossier, Nérée St-Amand et Noël Simard (2006) ont relevé d'ambitieux objectifs en lien, notamment, avec l'évaluation de la recherche sur la spiritualité dans ses applications aux professions d'aide et le développement des pratiques à caractère spirituel en travail social. Ils font état d'une littérature plutôt mince, en Ontario ou au Canada français, sur le thème de la spiritualité en travail social, tout en signalant que très peu de chercheurs s'intéressent au sujet. Quant au domaine de l'enseignement, ils dénotent un silence quasi total sur le sujet. Nous sommes arrivées à un constat semblable, sauf si l'on tient compte de la littérature américaine qui, elle, est à la fois abondante et vaste.

En ce qui concerne le peu d'écrits sur la spiritualité dans le domaine du travail social au Canada malgré des demandes de la part des étudiants et des praticiens pour avoir des recherches sur le sujet, Coates (2007) pointe deux facteurs explicatifs. Premièrement, peu de subventions sont attribuées aux chercheurs du travail social qui s'intéressent à ce thème parce que les perspectives spirituelle et religieuse n'ont pas la cote dans cette discipline. De fait, les chercheurs en travail social sont contraints de travailler dans un contexte non confessionnel et politiquement correct. Les subventions de recherche favorisent beaucoup plus les projets ciblant la prestation de services à des

populations spécifiques, les développements théoriques touchant la pauvreté, de même que les causes structurelles des problèmes sociaux. Par ailleurs, des étudiants qui s'intéressent à la spiritualité témoignent du fait qu'ils ont été sévèrement limités et marginalisés ou parfois dissuadés avec force (Coates, 2007). Deuxièmement, outre le phénomène de la laïcité, la recherche en travail social est aussi entravée par les peurs du prosélytisme et de l'imposition des croyances que nous avons évoquées plus haut (Coates, 2007). Ces peurs sont tellement présentes que, même dans le travail social interculturel ou dans le cadre de pratiques d'intervention sensibles aux réalités culturelles, les dimensions de la diversité spirituelle ou religieuse sont souvent écartées en faveur de la culture. Voilà un autre défi en émergence, prévient l'auteur, puisqu'il est parfois impossible chez de nombreux immigrants de dissocier les croyances et les pratiques religieuses de leur culture. Malgré tout, les instances décisionnelles dans les écoles de travail social continuent de récuser l'importance de mener des recherches dans le domaine, déplore le chercheur.

L'ouvrage collectif de Coates et al. (2007) visait à faire en sorte que la spiritualité reçoive plus d'attention autant dans la recherche que dans la pratique du travail social. Il rassemble la contribution de 23 auteurs dont un petit groupe se fait le promoteur de l'écospiritualité, une perspective que nous aurons la chance de présenter dans notre cadre théorique au prochain chapitre. Au Québec, la place de la spiritualité en travail social est encore moins reluisante puisqu'elle n'a pas encore tracé sa voie au sein des discours universitaires et de formation. Dans leur manuel de formation sur l'introduction au travail social, Deslauriers et Hurtubise (2007) la situent encore dans les discours « alternatifs » ou marginaux. Selon eux, l'intérêt pour la spiritualité proviendrait uniquement « de communautés autochtones et de certaines communautés culturelles qui sont [pourtant] nombreuses à valoriser la spiritualité comme point d'entrée pour résoudre les difficultés » (p. 32).

Différents auteurs estiment que les méthodes de recherche constituent un troisième obstacle à la recherche sur la spiritualité en travail social. Des chercheurs considèrent qu'il faut plus de recherches basées sur des preuves pour évaluer la grande variété des interventions à caractère spirituel qui peuvent être réalisées, en tenant compte des normes rigoureuses établies pour les devis de recherche (Canda, 2008; Russel, 2006). D'autres soutiennent qu'il faut élargir les concepts de preuve, de paradigme et de méthode d'enquête pour comprendre les différents phénomènes liés à la spiritualité en tenant compte des critères de discernement des différentes traditions et courants spirituels (Canda, 2008; Rothman, 2008). Rothman (2008) réclame des méthodologies accessibles pour aborder les problèmes liés à la recherche. Sur cette épineuse question des preuves, Ellor et al. (1999) arguent que, dans les sciences sociales, les méthodes d'observation sont une façon d'assurer la fiabilité des données, mais aussi de se poser en maître. Or, dans le domaine du spirituel, même si on peut quantifier certaines choses, comme la fréquence de la prière, les pratiques religieuses, les actions bienfaitantes, le fait de chercher à quantifier ou de mesurer à outrance l'expérience vécue serait, selon eux, une manière paradoxale de remplacer les autorités qui ont été jadis chassées de la discipline.

Le défi de la discipline est donc de trouver, semble-t-il, un équilibre entre une trop grande rigidité scientifique qui fermerait la porte aux pratiques innovantes et une trop grande ouverture qui ouvrirait la porte toute grande aux abus. Des travaux importants ont, par ailleurs, été réalisés puisque le domaine est désormais balisé, malgré quelques défis à relever, comme l'exposera la prochaine section.

1.7.2 L'évaluation des interventions axées sur la spiritualité : un défi pour la recherche

Dans l'un des premiers ouvrages sur l'évaluation des interventions axées sur la spiritualité, Bullis (1996) répertorie 25 interventions à caractère spirituel utilisées en travail social allant de l'échange de livres religieux à des pratiques aussi étonnantes que

l'exorcisme, en passant par la prière, la lecture de textes sacrés, l'exploration du vécu spirituel de la personne, l'enseignement de techniques de méditation, l'utilisation de métaphores spirituelles, le toucher thérapeutique, la recommandation de programmes religieux ou spirituels comme les 12 étapes, etc.

Furman et al. (2011) rapportent un foisonnement d'analyses descriptives sur les interventions spirituelles utilisées par les travailleurs sociaux américains au cours de la dernière décennie, de même que sur leurs comportements et leurs attitudes à l'égard de la spiritualité dans la profession en général. Parmi les interventions spirituelles les plus utilisées dans le travail social clinique, l'étude fait ressortir que les travailleurs sociaux sont surtout enclins à aider la personne à reconnaître comment un système de croyances religieuses ou spirituelles peut être aidant ou nuisible, ou encore, à l'aider à examiner ses croyances à l'égard de ses proches. Ils sont moins portés à recourir au toucher à des fins thérapeutiques ou à participer aux rituels religieux ou spirituels de leurs clients. Néanmoins, l'évaluation du système de croyances d'une personne n'est pas sans risque non plus.

Dans l'ensemble, ces études font ressortir que de nombreux travailleurs sociaux utilisent des pratiques de nature spirituelle, que leur système de croyances personnelles a un impact sur l'utilisation de telles pratiques, qu'il existe une discordance et des écarts entre la formation académique en travail social et les principes éthiques qui régissent l'intégration de ces pratiques à caractère spirituel dans la pratique.

Aux États-Unis, Canda et Furman (2010) ont réalisé auprès des travailleurs sociaux de la National Association of Social Workers (NASW), deux enquêtes nationales, l'une en 1997 et l'autre en 2008, dans laquelle ils leur ont demandé s'ils utilisaient l'une ou l'autre des 25 interventions énumérées dans le Tableau 1, puis s'ils les jugeaient pertinentes en travail social. Parmi les résultats de ces deux études, il faut noter que, dans l'ensemble, en 2008, les interventions ont été estimées appropriées sauf les

quatre dernières, soit prier avec un client, méditer avec un client, toucher un client à des fins thérapeutiques et participer au rituel religieux ou spirituel d'un client dans le cadre d'une intervention. Un deuxième résultat dévoile qu'une majorité des répondants, encore plus grande en 2008 qu'en 1997, considère que le fait d'intégrer la religion et la spiritualité dans la pratique du travail social est compatible avec le code d'éthique de la NASW ou la mission du travail social. Enfin, un troisième résultat démontre que les travailleurs sociaux de l'étude de 2008 qui n'avaient pas de formation en religion et en spiritualité étaient nettement moins portés à utiliser ou à approuver les interventions énumérées que les répondants de 1997 sans formation dans ces domaines.

Tableau 1

*Liste de 25 interventions à caractère spirituel évaluées par
Canda et Furman (2010, p. 287)*

-
- 1 Taking a religious history of the client as a part of intake and assessment.
 - 2 Taking a spiritual history of the client as a part of intake and assessment even when the client is not religious.
 - 3 Helping clients assess whether they wish to work on forgiveness.
 - 4 Using techniques that deal with forgiveness.
 - 5 Use or recommend religious or spiritual books or writings.
 - 6 Pray privately for a client.
 - 7 Meditate to prepare for a client.
 - 8 Use religious language or concepts.
 - 9 Use non sectarian spiritual language or concepts.
 - 10 Recommend participation in a religious or spiritual support system or activity.
 - 11 Help clients develop religious or spiritual rituals as a clinical intervention (e.g. house blessings, visiting graves or relatives, celebrating life transitions).
 - 12 Encourage the client to do regular religious or spiritual self-reflective diary keeping or journal keeping.
 - 13 Discuss the role of religious or spiritual beliefs in relation to significant other.
 - 14 Assist clients to reflect critically on religious or spiritual beliefs and practices.
 - 15 Help clients assess the meaning of spiritual experiences that occur in dreams.
 - 16 Help clients consider the spiritual meaning and purpose of his or her current life situation.
 - 17 Help clients reflect on their belief about what happens after death.
 - 18 Help clients consider the ways their religious or spiritual support systems are helpful.
 - 19 Help clients consider the ways their religious or spiritual support systems are harmful.
 - 20 Refer clients to a clergy person or other religious or spiritual helpers or leaders
 - 21 Collaborate with a clergy person or other religious or spiritual leaders
 - 22 Pray privately with a client.
 - 23 Touch clients for “healing” purposes.
 - 24 Meditate with a client.
 - 25 Participate in client’s religious or spiritual rituals as a practice intervention.
-

Dans une étude similaire à celle de Canda et Furman (2010), Dwyer (2010) a proposé lui aussi une liste d'interventions à des travailleurs sociaux afin de vérifier auprès d'eux s'ils estimaient que ces dernières étaient appropriées dans le contexte du travail social et, dans l'affirmative, dans quelles conditions elles devraient se dérouler. Lorsque les interventions étaient considérées appropriées, les participants ont indiqué deux conditions essentielles. La première concernait l'établissement de frontières adéquates et la deuxième ciblait l'initiative du client comme condition essentielle pour envisager de telles interventions. L'étude révèle aussi que les professionnels avaient tendance à éviter des pratiques intrusives et qu'ils appliquent surtout des pratiques qui sont compatibles avec les croyances et la spiritualité de la personne.

Parmi les interventions spirituelles en travail social, les plus controversées sont la prière et, dans une moindre mesure, les techniques de méditation, qui gagnent en popularité dans d'autres disciplines (Russel, 2006). Des données pertinentes concernent le recours à la prière par des travailleurs sociaux cliniciens dans l'État du Nebraska (Russel, 2006). Le sondage par échantillon indique que 87 % des répondants ont déjà *prié pour* des clients et que 45 % d'entre eux ont déjà *prié avec* eux dans le cadre de leur pratique. Parmi ceux qui ont prié pour leurs clients, seulement 6,9 % ont indiqué avoir demandé le consentement de la personne avant de le faire, tandis que 79,5 % de ceux qui ont prié avec leurs clients leur ont demandé leur consentement avant de le faire. À propos de la prière, Canda et Furman (2010) soulèvent une question éthique importante : si « prier pour un usager » est considéré comme une intervention, et selon eux elle l'est, un professionnel ne devrait pas prier pour un usager à son insu ou sans son consentement. Ellor et al. (1999) s'opposent à l'utilisation de la prière par les travailleurs sociaux à moins que ces derniers ne soient embauchés par des organisations religieuses, comme celles qui existent aux États-Unis, et que ce type d'intervention soit explicitement mentionné dans leur contrat de travail. Nous tenons pour acquis que la question ne se pose pas au Québec puisque les Églises catholiques n'embauchent plus de travailleurs sociaux. Toutefois, étant donné le pluralisme religieux et la richesse de certains groupes

religieux, il n'est pas impossible que de tels groupes en arrivent à embaucher des travailleurs sociaux qui partageraient des affiliations religieuses communes. De plus, si l'utilisation de la prière est interdite, faut-il aussi questionner le recours à la méditation, qui est couramment utilisée dans les groupes de santé mentale et qui peut parfois être considérée comme une pratique religieuse ? Russel (2006) fait justement état d'un créneau de recherche de plus en plus important en travail social qui cherche à valider les bienfaits de l'entraînement à la méditation et des autres pratiques favorisant la relaxation telles que le yoga et le chant religieux. L'auteure signale que les recherches médicales sont riches et concluantes quant aux bienfaits de la méditation dans la gestion de nombreux symptômes physiques et mentaux.

Concernant l'évaluation des interventions à caractère spirituel ou religieux en général, Russel (2006) formule plusieurs critiques pertinentes. D'abord, elle signale que les recherches qui évaluent ces interventions en travail social sont relativement nouvelles et qu'elles sont pour la plupart exploratoires. De plus, elles visent un nombre limité de sujets et elles reposent sur des devis de recherche dont la validité interne n'est pas suffisamment contrôlée. L'auteure recommande des recherches plus nombreuses et plus rigoureuses pour bien évaluer l'impact de tous les types d'interventions, y compris celles les plus communes, comme discuter des effets positifs ou négatifs des croyances spirituelles ou des communautés de soutien d'une personne en difficulté, recommander des lectures spirituelles ou religieuses, aider des personnes à réfléchir sur le sens des défis de leur vie ou explorer leur vécu spirituel. Elle soutient que des recherches sont aussi nécessaires pour comprendre comment la spiritualité et la religion, qui ont jadis engendré ou soutenu des mouvements pour la justice sociale, peuvent être mises au service de systèmes plus grands que l'individu ou le petit groupe.

Dans le cas des pratiques alternatives¹², Russel (2006) insiste sur l'importance d'évaluer la formation des praticiens qui y ont recours. Elle s'interroge aussi à savoir si la validité scientifique de telles pratiques est suffisante pour justifier leur utilisation dans le domaine du travail social. Elle se demande, avant tout, si elles sont légitimes dans la pratique d'un travailleur social. D'un autre côté, se faisant l'avocat du diable, elle souligne qu'un grand nombre de praticiens sans formation professionnelle en santé mentale appliquent ce type d'intervention à des personnes atteintes de graves problèmes de santé mentale. De fait, la recherche indique que les travailleurs sociaux dirigent leurs clients vers des praticiens formés en thérapies alternatives et qu'un nombre considérable d'Américains souffrant de problèmes de santé mentale consultent ces praticiens. Rappelant que le risque de causer du tort est élevé, l'auteure soutient que le domaine devrait être mieux réglementé et mieux encadré par la délivrance de permis¹³.

Dans le cas du toucher, Russel (2006) signale qu'il s'agit d'une pratique controversée en travail social, tout comme celle de la prière. Selon une étude de Canda et Furman (1999), 15 % des travailleurs sociaux américains y ont recours à des fins thérapeutiques. S'il constitue une pratique courante chez les infirmières et qu'il fait partie de leur formation, le toucher thérapeutique demeure une pratique peu développée en travail social, même si un grand nombre de recherches en ont validé les effets thérapeutiques (Russel, 2006). Par ailleurs, aucune étude n'a été réalisée sur le type de toucher que les travailleurs sociaux utilisent ainsi que sur la formation dont ils disposent pour le faire ni sur les impacts que ces pratiques peuvent avoir sur les personnes (Russel, 2006).

¹² L'auteure fait référence aux pratiques de guérison par transfert d'énergie, à la thérapie par régression dans les vies antérieures et aux guérisons shamaniques.

¹³ Au Québec, c'est ce que la loi 21 vient de faire, bien qu'elle ne résoudra qu'en partie le problème des professionnels non qualifiés qui s'arrogent le droit de pratiquer la psychothérapie.

Après une compilation des données de recherche, Russel (2006) conclut qu'un grand nombre de pratiques à caractère spirituel sont utilisées tandis que peu de formation est offerte dans le domaine. Il est temps, selon elle, que les programmes d'études en travail social proposent une solution à ce dilemme éthique.

Pour pallier les lacunes de la recherche en ce qui a trait à l'évaluation des interventions à caractère spirituel, et étant donné qu'un grand nombre d'études ont été réalisées dans le domaine, Canda et Furman (2010) ont pu établir des règles rigoureuses et des orientations éthiques pour baliser ce champ de pratique spécialisé en travail social. De plus, Hodge et Bushfield (2006) ont défini un concept fort utile, celui de compétence spirituelle, sur lequel nous allons maintenant nous attarder.

1.7.3 Le concept de *compétence spirituelle*¹⁴

Le concept de *compétence spirituelle* de Hodge et Bushfield (2006) est une contribution majeure pour l'intervention psychosociale en travail social. La compétence spirituelle est définie par ces auteurs comme un processus dynamique qui évolue de manière constante autour de trois dimensions interreliées :

1) a growing awareness of one's own value-informed, spiritual worldview and its associated assumptions, limitations, and biases, 2) a developing empathic understanding of the client's spiritual worldview that is devoid of negative judgment and, 3) an increasing ability to design and implement intervention strategies that are appropriate, relevant, and sensitive to the client's spiritual worldview (Hodge & Bushfield, 2006, p. 106).

Hodge et Bushfield (2006) font bien ressortir la complexité de cette compétence qui ne consiste pas en une simple qualité statique, mais en un ensemble d'attitudes, de connaissances et d'habiletés qui s'acquièrent progressivement.

¹⁴ L'expression anglaise est *spiritual competence*. Nous nous sommes inspirée du vocable *savoir-faire culturel* suggéré par Termium pour traduire l'expression *cultural competence*.

La définition de Hodge et Bushfield (2006) de la compétence spirituelle met en évidence la conscience de soi des travailleurs sociaux à l'égard de leur propre système de valeurs et vision du monde, ce qui comprend leurs préjugés, leurs biais et leurs limites, de même que leur capacité de pouvoir accueillir différentes visions du monde tout en étant conscient de leur inscription dans une culture dominante. Cet aspect est crucial en travail social.

Même s'ils sont majoritairement affiliés à une religion chrétienne, il semblerait que les travailleurs sociaux américains adhèrent majoritairement à différents types de spiritualités laïques ou à des visions du monde progressistes (Furman et al., 2001), comme au Québec¹⁵. Cela fait en sorte qu'ils font partie de la culture occidentale dominante et qu'ils doivent être très attentifs à tous les préjugés, conscients et inconscients, qu'ils peuvent entretenir à l'endroit de la diversité spirituelle, de même qu'à l'influence que peut avoir leur position dans la culture dominante sur le processus d'intervention. Les valeurs de la culture dominante sont souvent considérées universelles ou normalisées, de rappeler Furman et al. (2001). Dans un tel contexte, le danger est réel d'avoir des pratiques discriminatoires à l'endroit des personnes croyantes. Les auteurs insistent donc sur l'importance pour les travailleurs sociaux d'examiner leur propre système de valeurs en tenant compte de l'analyse systémique des relations de pouvoir. Cet aspect nous amène à la deuxième dimension de la compétence spirituelle, le défi de l'empathie.

Les travailleurs sociaux qui s'inscrivent dans le courant laïc doivent développer la capacité de vraiment comprendre les valeurs des différentes traditions religieuses et spirituelles. Une connaissance livresque sur les différentes traditions n'est pas suffisante. Celle-ci doit être bonifiée par des contacts avec différentes communautés ou groupes religieux ou spirituels et, surtout, les professionnels doivent entreprendre un travail

¹⁵ Cette étude ne fait que préciser l'affiliation religieuse des travailleurs sociaux américains et non pas leur pratique religieuse.

constant sur eux-mêmes. L'article de Hodge et Bushfield (2006) dévoile que, entre 20 et 30 % des praticiens ont rapporté des sentiments négatifs ou ambivalents par rapport à des expériences en lien avec la religion dans leur enfance. Des expériences non résolues ont de fortes chances d'interférer dans le processus d'intervention auprès des personnes croyantes, soit diminuer l'empathie ou entraîner une évaluation plus négative, comme nous l'avons souligné plus haut parmi les facteurs de résistance.

Le but du travail sur soi n'est pas simplement d'en arriver à accueillir les valeurs de la personne, mais à pouvoir les intégrer dans l'intervention en tant que ressources de soutien au processus de changement. Cela implique de bien saisir ses valeurs à partir de son cadre de référence à elle et non du nôtre. Il faut vraiment pouvoir comprendre la réalité de l'autre en faisant fi de notre propre cadre de référence. Cela implique un changement radical de lunette.

Le travailleur social est habitué à mettre de côté son cadre de référence, ce qui fait partie des attitudes fondamentales requises par la profession. Toutefois, comme nous l'avons dit plus haut, dans le domaine de l'intervention à caractère spirituel, la tâche se complexifie en raison du caractère très sensible et parfois idéologique que peuvent prendre certaines questions. Il faut savoir aussi que lorsqu'on décide d'ouvrir un espace aux valeurs religieuses et spirituelles d'une personne, on s'expose plus facilement à se faire questionner sur ses propres valeurs. Si la question du dévoilement de soi se pose au cours de l'intervention, elle doit être traitée avec discernement et de façon appropriée, comme toute question impliquant l'ouverture de soi de la part de l'intervenant en travail social. Il faut rappeler que toute intervention réclame un respect impartial des croyances de la personne sans chercher à induire les nôtres. Le principe va de soi, mais en pratique, il faut être très vigilant sur la manière de se dévoiler. Le but de la transparence est de communiquer à la personne que cet aspect peut être discuté avec ouverture (Mutter & Neves, 2010).

Au sujet des valeurs et des croyances, des psychologues reconnaissent qu'elles transparaissent de manière implicite ou inconsciente dans le processus thérapeutique (Fortin & Lavoie, 2002; Richmond, 1996; Zinnbauer & Pargament, 2000). Il en est de même pour le processus d'intervention. Le simple fait de choisir un type d'approche plutôt qu'une autre, la manière de nous vêtir, l'aménagement de notre bureau, les mots que nous choisissons sont très révélateurs de nos valeurs, et la plupart des personnes qui consultent sont extrêmement attentives aux signes que nous dévoilons souvent malgré nous. C'est souvent sur la base de ces signes plus ou moins conscients que les gens décideront ou non de nous accorder leur confiance. Il faut en tenir compte. De la même façon, lorsque nous invitons une personne à prendre soin de sa santé, parfois en lui proposant des moyens spécifiques parce qu'elle ne sait pas comment, ou lorsque nous incitons un groupe à se mobiliser pour changer ses conditions de vie, nous lui transmettons de manière implicite des valeurs et des croyances. Ainsi, l'imposition des valeurs est inévitable en organisation communautaire (Coates, 2007). Même si ces valeurs sont considérées positives de notre point de vue et du point de vue de notre profession, il faut être conscient qu'elles peuvent heurter la personne qui est devant nous ou certains membres du groupe que nous cherchons à aider.

Si l'empathie est à la base de toutes les professions liées à la relation d'aide, dans le contexte du travail social, Moreau (1987) rappelle le concept très important d'empathie sociale. Celui-ci renvoie à la sensibilité de l'intervenant aux conditions d'oppression que peut vivre une personne en raison, notamment, de son âge, son genre, sa classe sociale son ethnie, sa religion, sa culture ou son orientation sexuelle. Lorsqu'on se préoccupe de la diversité spirituelle, il faut être encore plus vigilant quant à l'influence, souvent inconsciente, de notre culture dominante dans l'analyse et l'interprétation des situations vécues.

La compétence spirituelle telle que nous l'appréhendons nous invite à faire un pas de plus dans le respect des valeurs, des croyances et de la diversité spirituelle de la personne accompagnée. Il s'agit d'apprendre à les apprécier et de se laisser enrichir par la différence de l'autre. Cela suppose l'adoption d'une nouvelle posture devant la personne que nous accompagnons, celle de l'apprenant.

La posture de l'apprenant consiste à être disposé à se laisser instruire par une personne que l'on invite à devenir un éducateur, ou plus exactement un guide culturel (Roberts-Lewis, 2011). Il ne s'agit pas d'une posture passive qui vise une simple collecte de données. Lorsqu'on décide d'accompagner une personne en tenant compte de sa dimension spirituelle, c'est parce que nous sommes nous-mêmes engagés dans la vie spirituelle. En même temps que nous apprenons à connaître l'univers religieux ou spirituel de l'autre, nous procédons à un travail de réflexivité, d'introspection, de réflexion sur soi et sur le monde (Clark, 2006).

La posture de l'apprenant n'implique pas de renoncer au savoir, mais au pouvoir du savoir. Nous ne sommes pas là pour apporter des réponses aux questionnements de la personne, mais pour l'accueillir et l'accompagner dans ses questionnements en lien avec le sens, pour l'aider à trouver des réponses qui « font sens » pour elle, à partir de son histoire à elle. Lorsque Clark (2006) parle d'un savoir humble, plutôt que d'un non-savoir, elle nous invite à mettre notre savoir au service de la construction de sens de la personne qui est devant nous. Elle reconnaît ainsi que les deux acteurs en présence ont des ressources et qu'ils peuvent les mettre en commun pour optimiser l'efficacité de l'intervention. Ni l'une ni l'autre ne partent de rien, il faut le reconnaître.

La troisième dimension de la compétence spirituelle réside dans la capacité de concevoir et de réaliser des interventions à caractère spirituel appropriées, pertinentes et sensibles à la vision du monde de la personne accompagnée. Ces critères sont assez généraux en travail social où nous travaillons dans le respect des valeurs de la personne,

de son autonomie et de son autodétermination. Ici encore, la tâche demande du doigté parce que, malgré toutes les connaissances que l'on peut avoir sur une tradition en particulier, il faut toujours s'en tenir à l'interprétation et à l'expérience personnelle de la personne qui est devant nous. Il existe beaucoup de disparité à l'intérieur d'une même tradition et l'expérience unique de la personne prévaut sur la généralisation.

Sur le plan de la pratique, Canda et Furman (2010) et Seyfried (2007) mentionnent aussi la capacité, chez le travailleur social, d'instaurer un climat favorable à l'exploration en profondeur de sa spiritualité. Ce climat implique que le travailleur social et la personne doivent s'accorder une confiance, un respect et une compréhension mutuels par rapport aux questions liées à la spiritualité. Ils doivent aussi s'entendre sur la signification de la notion de spiritualité avant de s'engager dans une intervention à caractère spirituel. Comme toute intervention, l'intervention à caractère spirituel doit être compatible avec les principes, les valeurs et la mission du travail social. Enfin, le travailleur social a besoin d'être au clair avec sa spiritualité pour intervenir de façon compétente, professionnelle et éthique dans le domaine du spirituel. Il doit avoir développé une bonne conscience de lui-même et être à l'aise avec les questions d'ordre spirituel et religieux (Canda & Furman, 2010).

Pour aider le professionnel à déterminer si une intervention à caractère spirituel est appropriée et adéquate, Canda et Furman (2010) proposent quatre questions. A) La demande est-elle explicite de la part de la personne ? B) La personne a-t-elle manifesté de l'intérêt pour les questions d'ordre spirituel ? C) Une relation sensible aux aspects spirituels est-elle établie entre la personne et le travailleur social ? D) Le professionnel a-t-il les qualifications requises pour exécuter l'intervention ? Nous en suggérons une autre. E) L'intervention est-elle compatible avec les objectifs du plan d'intervention ?

Openshaw et Harr (2005) rappellent l'importance de garder à l'esprit que le but de l'intervention doit être d'aider la personne à surmonter ses difficultés. Ces auteures

fournissent deux clés pour la prévention des fautes éthiques. Tout d'abord, elles relèvent l'importance d'avoir une conscience claire tout au long du processus et de s'auto-évaluer de façon constante. Ensuite, elles signalent l'importance de prévenir les influences négatives à partir du point de vue de la personne accompagnée et non du nôtre.

Le concept de conscience de soi est développé par Rothman (2008) dans la méthodologie de formation qu'elle propose en vue de l'inclusion de la spiritualité en travail social. Le concept amène le thème central de la spiritualité des travailleurs sociaux sur lequel nous allons conclure ce chapitre. Mais avant, nous aimerions proposer une réflexion sur la formation et la pratique des travailleurs sociaux du Québec par rapport à ceux des États-Unis.

Notre stage de pratique spécialisée en travail social nous a permis d'être plus consciente de la distinction importante entre le travail social clinique qui se pratique aux États-Unis, sur lequel se fonde la littérature sur la spiritualité en travail social, et l'intervention psychosociale qui est pratiquée par la majorité des travailleurs sociaux québécois. Comme le souligne Thibault (2011), l'intervention psychosociale (ou le service social personnel) peut être définie de différentes façons selon les orientations théoriques, mais de façon générale, on peut convenir qu'elle :

visé le soutien et l'accompagnement des personnes dans la résolution de problèmes et l'amélioration de leur bien-être. Pour ce faire, la travailleuse sociale veille à ce que les individus développent leurs propres habiletés et actualisent leurs capacités. Elle facilite l'accès et encourage l'utilisation de l'ensemble des ressources personnelles et sociales disponibles dans la communauté. Ce faisant, elle donne un sens à son action en inscrivant celle-ci dans une perspective plus large de changement social (Thibault, 2011, p. 12).

Aux États-Unis, on retrouve parmi les travailleurs sociaux un grand nombre, sinon une majorité, de travailleurs sociaux cliniciens (*clinical social workers*). Leur formation universitaire de 2^e cycle et leur expérience leur permettent d'offrir de manière

autonome des services directs de diagnostic¹⁶, de prévention et de traitement (Goldstein, 1996) à des individus, des familles et des groupes qui sont aux prises avec diverses problématiques liées au fonctionnement social ou psychologique. Le titre *clinical social worker* est aussi utilisé par nos collègues de l'Ontario et du Canada anglais, tandis que le titre *travailleur social clinicien* est très peu utilisé au Québec. Les travailleurs sociaux qui répondent à un tel profil au Québec se désignent la plupart du temps sous le titre de *psychothérapeute*, un titre professionnel qui est désormais réservé et dont la pratique est encadrée par la loi 21. On y définit la psychothérapie comme :

un traitement psychologique pour un trouble mental, pour des perturbations comportementales ou pour tout autre problème entraînant une souffrance ou une détresse psychologique. [...] Elle a pour but de favoriser chez le client des changements significatifs dans son fonctionnement cognitif, émotionnel, comportemental, dans son système interpersonnel, dans sa personnalité, dans son état de santé. Il s'agit d'un processus qui va au-delà d'une aide visant à faire face aux difficultés courantes ou d'un rapport de conseils ou de soutien (Trudeau, 2005, p. 88).

Les distinctions d'avec l'intervention psychosociale sont évidentes. Au Québec, une minorité de travailleurs sociaux sont formés comme psychothérapeutes, selon les informations obtenus auprès de l'OTSTCFQ. Le modèle d'intervention que nous envisageons doit donc s'adresser à des travailleurs sociaux qui possèdent une formation de premier cycle. Bien qu'ils aient recours à des stratégies, des outils et des techniques qui ont certainement des effets thérapeutiques sur la personne en souffrance, ces professionnels ne sont pas formés pour agir directement sur les mécanismes, les processus et les dynamiques intrapsychiques des personnes. Bref, ils ont les compétences pour réaliser des interventions psychosociales, mais ils ne font pas de travail social clinique ou de psychothérapie. Cela n'enlève rien à l'importance de leur contribution dans les domaines des services sociaux et de la santé, mais il faut savoir clarifier les

¹⁶ À noter qu'aux États-Unis, les travailleurs sociaux sont qualifiés pour établir des diagnostics. Au Québec, seuls les médecins peuvent poser des diagnostics.

frontières entre les différents champs d'exercice et en tenir compte dans l'élaboration de notre modèle.

1.7.4 La spiritualité des travailleurs sociaux

La question de la spiritualité en travail social pose en tout premier lieu celle de la spiritualité des intervenants. Les auteurs qui plaident en faveur de la spiritualité en travail sociale reconnaissent à l'unanimité l'importance pour les travailleurs sociaux d'être au clair avec leur propre spiritualité avant de songer à l'intégrer dans leurs interventions (Béres, 2004; Canda & Furman, 2010; Coates et al., 2007; Crisp, 2008, 2010; Ferreira, 2010; Hodge & Bushfield, 2006; Lefebvre, 2001; Openshaw & Harr, 2005; Rothman, 2008).

Le principe n'est pas nouveau. Nous connaissons le travail exigeant sur soi-même que réclament les professions d'aide. L'exigence se pose avec plus d'acuité lorsque la relation d'aide inclut des questions qui touchent les valeurs religieuses ou spirituelles. Rappelant pertinemment que les praticiens intègrent dans leur profession leurs propres valeurs, Ellor et al. (1999) proposent dix questions pour les aider à faire leur bilan spirituel ou religieux. Il ne s'agit pas de faire un simple inventaire de nos préférences religieuses et de nos activités spirituelles. Ces auteurs nous invitent plutôt à prendre conscience que la spiritualité et la religion sont des forces complexes et dynamiques qui interagissent dans tous les domaines de notre vie. En ce sens, il faut réellement prendre conscience de la manière dont ces forces se manifestent et interviennent dans le processus d'intervention.

Le cadre conceptuel que nous allons proposer au chapitre troisième contribuera à clarifier le domaine du spirituel de manière à ce que les professionnels puissent mieux se situer sur ce plan. Au cours de notre stage, lorsque nous avons proposé aux professionnels des questions exploratoires pour les aider à définir leur identité spirituelle,

l'exercice a été difficile à réaliser pour plusieurs malgré leur désir de s'arrêter à ces questions. Les raisons évoquées étaient le manque de temps, l'incapacité de se retrouver seuls pour faire face à des questions aussi profondes, une peur de l'inconnu, des sentiments ambivalents associés à des expériences négatives dans l'enfance ou un malaise difficile à cerner.

La démarche de clarification spirituelle, qui est incontournable dans l'approche que nous préconisons, peut donc susciter des malaises et des questionnements qui peuvent même devenir bouleversants. En revanche, elle peut aussi entraîner des prises de conscience et des découvertes structurantes et invitantes. Le modèle que nous allons proposer est une façon de s'approprier le langage du spirituel, mais il propose aussi une démarche spirituelle en vue d'aider les gens, y compris les travailleurs sociaux, à construire leurs propres chemins de sens dans leur vie, à partir de leur histoire.

La question du bien-être spirituel des travailleurs sociaux intéresse aussi les chercheurs (Collins, 2005; Csiernik & Adams, 2003), notamment dans le domaine des traumatismes où les conditions de pratique sont particulièrement difficiles (Bell et al., 2005). Parmi les ressources particulièrement aidantes, les auteurs notent des croyances qui permettent aux intervenants de contenir les récits des traumatismes des personnes violentées, des rituels, des prières et d'autres pratiques, de même que le support social d'une communauté spirituelle ou religieuse. Évidemment, les résultats montrent que plus les intervenants sont à l'aise avec la spiritualité, plus il leur est facile de trouver des façons de l'inclure dans leurs pratiques et de la mettre à leur service ou au service de la personne en besoin d'aide.

L'article de Collins (2005) examine différentes pratiques spirituelles que les travailleurs sociaux peuvent intégrer dans leur hygiène de vie afin de diminuer la détresse et minimiser les effets associés au stress. Ces derniers trouvent dans la pratique du yoga une plus grande conscience de soi, une meilleure concentration et une meilleure

acceptation de soi et des autres (Russel, 2006). La méditation zen permet à d'autres de mieux surmonter les défis et les tensions de leur pratique, d'améliorer leur créativité, leur compassion et leur concentration (Russel, 2006). Des chercheurs canadiens et américains commencent depuis peu à documenter l'utilisation des pratiques méditatives en travail social (Birnbaum, 2005; Gause & Coholic, 2010; Hick, 2009).

Conclusion

Jusqu'ici, nous avons vu qu'il existe une solide justification sociale de la prise en compte de la dimension spirituelle dans les interventions psychosociales. Elle répond à des exigences éthiques (Lefebvre, 2001) et professionnelles (OTSTCFQ, 2006) ainsi qu'à des demandes de la part des personnes en difficulté, à des exigences des établissements¹⁷, à la diversité culturelle (Coates, 2004; Coholic, 2005). Chez les travailleurs sociaux, cette prise en compte du spirituel s'inscrit dans un désir de comprendre la personne dans sa globalité, de mieux répondre à l'ensemble de ses besoins, de lui assurer des services responsables qui diminuent sa souffrance et améliorent sa qualité de vie (Carroll, 2001). En fin de compte, elle est considérée comme allant de soi dans une approche globale de la personne humaine, du moins en principe (Coholic, 2005; Csiernik & Adams, 2003; OTSTCFQ, 2006).

Par ailleurs, dans la pratique, nous avons démontré que la prise en compte de la dimension spirituelle posait des défis à la discipline du travail social, notamment en lien avec l'évaluation des pratiques. Toutefois, la discipline a su se donner des outils pour contrer les lacunes de la recherche sur ce plan. Entre autres, elle dispose des lignes directrices et des orientations pour assurer des pratiques compétentes, professionnelles et éthiques dans le domaine des interventions à caractère spirituel.

¹⁷ Nous faisons référence ici à la grille OEMC (Outil d'évaluation multiclientèle), qui est largement utilisée par les professionnels. Elle comprend une question spécifique qui évalue les croyances et les valeurs spirituelles des usagers et des bénéficiaires.

Quant aux bienfaits de la spiritualité, ils sont validés par de nombreuses recherches, en travail social comme dans les autres disciplines. Néanmoins, en travail social, l'accent est plutôt mis sur le fait que la spiritualité et la religion sont des variables importantes dont il faut tenir compte dans l'intervention parce qu'elles nous renseignent sur la manière dont la personne construit du sens à partir des événements de sa vie (Clark, 2006; Jacobs, 2010). Qui plus est, en raison du sens qu'elles peuvent donner aux actions, le sens étant entendu ici comme l'intention, le but (*purpose*), nous avons souligné que ces variables devenaient importantes dans le mieux-être individuel et collectif, c'est-à-dire dans l'amélioration des problèmes sociaux ainsi que dans la réalisation d'une plus grande justice sociale et environnementale (Coates et al, 2007). Enfin, les fonctions préventives de la spiritualité sont aussi mises en valeur en travail social.

D'une façon générale, la perspective axée sur les forces, les approches interculturelles et les techniques d'aide basées sur la croissance sont toutes importantes pour comprendre la spiritualité dans la profession et la manière de l'intégrer (Carroll, 2001). Les principes qui consistent à accueillir le client là où il est (« *start where the client is* ») et avec la globalité de son expérience (approche holistique) favorisent aussi l'inclusion de la spiritualité dans l'intervention (Svare et al., 2003). Il importe maintenant de vérifier s'il est possible de proposer un cadre théorique spécifique qui justifie de plus en plus l'intégration de la spiritualité en travail social et en assure ses fondements. Le prochain chapitre s'y consacre.

Chapitre 2

Cadre théorique : principales perspectives justifiant l'intégration de la spiritualité en travail social

Dans ce deuxième chapitre, nous allons examiner six perspectives qui justifient la prise en compte de la dimension spirituelle dans l'intervention sociale. Chacune appréhende d'une façon particulière la spiritualité et fournit, incidemment, différentes pistes pour son intégration dans les pratiques de l'intervention sociale. La première, la perspective holistique ou biopsychosociospirituelle, offre plutôt une conception de la personne humaine que de la spiritualité, conception qui reconnaît l'intégralité de la personne et qui ouvre le champ à la spiritualité en travail social. Les deux suivantes, la théorie transpersonnelle et l'écospiritualité, qui intègre les spiritualités autochtones, ont plusieurs points de convergence. Tout en reconnaissant les avantages de la modernité, elles lui reprochent son dualisme, son déterminisme mécaniste et sa conception matérialiste, en plus d'avoir instauré dans le travail social une culture dominante dépourvue de valeurs spirituelles, féministes, transpersonnelles et écologiques (Besthorn, 2001). Elles se rallient aussi dans la reconnaissance d'un niveau supérieur de conscience que les personnes sont appelées à développer pour pouvoir se réaliser sur un plan spirituel et assurer l'évolution de la planète, de même que dans le lien indissociable entre le changement personnel et le changement social. Nous verrons ensuite la perspective de la diversité spirituelle qui contribue, plus que toute autre, à justifier et à motiver la prise en compte de la spiritualité en travail social. Pour combler les limites de cette dernière, dont certaines interprétations tendent à limiter la spiritualité aux personnes des communautés culturelles, suivra une approche globale fondée sur les perspectives des traditions religieuses, qui mettra en évidence une quête universelle ou un besoin universel de transcendance pouvant s'exprimer chez toute personne humaine soit de façon spirituelle, soit de façon religieuse. Nous terminerons avec une sixième contribution, la perspective

de la spiritualité intégrée dans l'expérience de la vie humaine, qui permet de concevoir la spiritualité comme une expérience bien incarnée dans la vie de tous les jours et à toutes les étapes de la vie.

En préambule, il convient, toutefois, de définir provisoirement la spiritualité. Nous précisons « provisoirement », car la définition de la spiritualité, comme nous l'avons mentionné déjà, fait partie de la problématique. Les chercheurs du travail social conviennent que la spiritualité doit être mieux définie (Bell et al., 2005; Coates et al., 2007; Rothman, 2008). Coates (2007) estime que les définitions du concept sont très nombreuses, qu'elles sont complexes et nébuleuses. C'est le but de notre troisième chapitre.

En attendant, nous pouvons mentionner que la notion de *spiritualité* est généralement appréhendée en travail social comme un aspect de la personne humaine ou du développement humain qui met l'accent sur « la recherche d'un sens et d'un but à la vie, de valeurs, d'un mieux-être et de relations plus profondes avec soi-même, avec les autres, l'univers et les réalités ultimes, peu importe la manière dont ces dernières sont conçues » [traduction libre] (Canda & Furman, 2010, p. 5). La religion renvoie plutôt à

un ensemble institutionnalisé [...] de valeurs, de croyances, de symboles, de comportements et d'expériences qui impliquent une spiritualité, une communauté de fidèles, la transmission de traditions au fil du temps et différentes formes de soutiens communautaires liés directement ou indirectement à la spiritualité. [traduction libre] (Canda & Furman, 2010, p. 76)

Bien que Canda et Furman (2010) apportent des nuances aux concepts de spiritualité et de religion, de sorte qu'ils ne sont pas mutuellement exclusifs, en travail social, ils sont généralement distingués, voire divisés. Une telle division a pour conséquence de polariser les termes. Ainsi, la spiritualité est perçue de façon positive parce qu'elle est située à l'intérieur de la personne, alors que la religion est perçue de façon négative parce qu'elle est associée à une autorité extérieure, dominatrice. Or,

comme le souligne Praglin (2004), il nous apparaît impertinent d'attribuer exclusivement à la spiritualité la quête de sens, d'orientation, de valeurs et de relations plus profondes, car tous ces attributs se trouvent aussi dans la religion et sans qu'il ne s'agisse d'un système uniquement dicté de l'extérieur. De fait, lorsque nous connaissons les mécanismes d'une foi adulte, qui sont éclairés par les différentes théories du développement de la personnalité et de la foi, nous comprenons que les gens puissent atteindre, à un certain moment de leur existence, des valeurs religieuses qui sont librement choisies parce qu'elles « font sens » dans leur vie et parce qu'elles se rattachent d'abord à une expérience vécue, qui a été revisitée selon des critères de discernement personnels.

Nous pourrions commenter davantage les définitions ci-dessus, mais pour l'instant, il nous faut tolérer la tension que soulève cette façon de polariser les deux concepts, à laquelle nous sommes maintenant habituée. Nous aurons l'occasion de les clarifier au chapitre troisième. Voyons d'abord la contribution originale de nombreux chercheurs, dont plusieurs sont issus du travail social, qui ont su puiser dans différentes disciplines pour justifier l'inclusion de la spiritualité en travail social et inspirer des manières de l'intégrer dans cette discipline.

2.1 Les perspective holistique et biopsychosociospirituelle

Au chapitre premier, nous avons vu qu'en travail social comme dans toutes les disciplines liées à la santé, l'intégration de la spiritualité est justifiée par l'émergence, dans les années 1970-1980, d'une perspective globale de la personne humaine qui tient compte de toutes ses dimensions, c'est-à-dire biologique, psychologique, sociale et spirituelle (Zapf, 2005b). Edward Canda proposera officiellement l'intégration d'une approche « bio-psycho-socio-spirituelle » en travail social par la fondation, en 1990, de la Society for Spirituality & Social Work (Canda & Furman, 2010). En 1992, Cornett s'appuyait sur la reconnaissance de la spiritualité comme nouvelle orientation clinique

pour défendre le passage de la perspective biopsychosociale à un modèle biopsychosociospirituel pour l'intervention sociale (Zapf, 2005b). En 1999, le modèle conceptuel holistique élaboré par Canda et Furman (1999) rejoint la perspective holistique existant dans le domaine de la santé. Ellor et al. (1999) apportent aux concepts anglais de *holism* et de *wholism* une nuance que nous estimons pertinente pour bien distinguer la perspective holistique du point de vue du travail social. D'abord, ces auteurs fournissent deux jalons historiques pour situer le concept.

Déjà dans les années 1920, des psychologues comme Alfred Adler évoquaient une vision holistique applicable aux besoins de leurs clients, tandis qu'en 1995, le pasteur protestant Granger Westberg¹⁸ mettait de l'avant une vision *wholistic* de la santé pour répondre aux besoins des personnes liés à la santé. La lettre « w » servait à mettre en valeur l'ajout de la dimension spirituelle chez la personne et sa prise en compte dans les soins. Le concept de *holism* a été défini de différentes façons au cours de son histoire, mais il y a eu consensus, un moment donné, sur le fait qu'il renvoyait aux quatre dimensions indissociables de la personne, qui sont reconnues de nos jours : le soi physique, le soi émotionnel, le soi social et le soi spirituel. Dès lors, ce concept existentiel est désormais utilisé pour signifier que la personne humaine est un *self* (un soi) unique et unifié (Ellor et al., 1999).

Ellor et al. (1999) signalent la difficulté de tenir compte de cette vision unitaire de la personne dans la pratique. Dans une société qui, de façon générale, valorise une répartition des soins et des services par spécialité, les dimensions sont considérées de façon séparées comme si les autres n'existaient pas. Le médecin s'occupera de la dimension physique, le psychologue prendra en charge la dimension psychologique tandis que le travailleur social se chargera du social et le clergé ou les conseillers spirituels veilleront à la dimension spirituelle.

¹⁸ Granger Westberg appartenait à l'Église protestante américaine, décédé en 1999. Il a été désigné comme un pionnier de la *Wholistic health*. Source : <http://archive.wfn.org/1999/02/msg00192.html>

C'est pour éviter cette prise en charge par discipline que le concept de *wholism*¹⁹ devient pertinent. Dans le *wholism*, les différentes constituantes de la personne ne sont pas appréhendées comme des parties existant côte à côte, mais bien comme des dimensions indissociables, interreliées. Il faut aussi souligner que dans la perspective d'Ellor et al. (1999), la dimension spirituelle a un statut particulier. Elle est non seulement une dimension parmi d'autres, mais elle a une fonction intégrante dans la vie de la personne humaine. En raison de sa fonction ou de sa force intégrative, cette dimension se raccorde aux autres dimensions et interagit avec elles pour former la personne entière (*the whole individual*). Ainsi, dans une vision réellement holistique (*wholistic*), les quatre dimensions seront prises en compte simultanément pour comprendre la situation de la personne et orienter l'intervention en fonction de son expérience singulière et intégrale (*whole*), mais en prenant assise sur la dimension spirituelle comme base intégrative. Ces données sont très importantes pour comprendre la distinction que nous ferons plus tard entre les termes de notre cadre conceptuel.

Parmi les auteurs, Ellor et al. (1999) sont ceux qui ont réussi le mieux à clarifier la perspective holistique. Ils rappellent que les concepts d'union intime avec le divin (*oneness to divine*), de réalisation de soi (*fruition*), de complétude (*to become whole*), puis de transcendance de soi (*transcending that " whole " self*) et de l'être humain dans sa globalité (*whole human being*) ne sont pas nouveaux; ils continuent d'exercer une forte influence de nos jours grâce à de nombreux auteurs qui ont abordé le développement humain en ces termes²⁰. Erik Erickson, Scott Speck et Robert Loevinger (1976) abordaient le développement humain comme une série de tâches développementales à accomplir jusqu'à ce que la personne parvienne « to the full stature as a " whole human being " (Ellor et al., 1999, p. 42). Chez Jung, on peut situer ces concepts dans le

¹⁹ Malheureusement, il n'existe pas d'équivalent français qui fait la distinction entre *holism* et *wholism*. Dans les deux cas, la banque de données Termium donne l'équivalent français *holisme*. Par contre, dans certains ouvrages spécialisés, on parlera d'approche *holistique* et d'approche *intégrale* ou *globale* dans le cas du *wholism*.

²⁰ Nous recommandons ici ouvrage de Lerner (2002) qui constitue une référence générale sur la psychologie du développement.

processus d'individuation qui visait la réalisation de soi par le biais d'une synthèse des inconscients individuel et collectif. En psychologie existentielle, on les retrouve dans la théorie de Frankl (1974, 1988), qui proposait la synthèse d'un inconscient pulsionnel et d'un inconscient spirituel afin de rectifier la vision parcellisée de la personne que présentait la psychanalyse freudienne. Du côté des précurseurs de la psychologie humaniste, on peut inscrire ces référents dans le concept de globalité ontologique de la célèbre pyramide de Maslow (1971) à travers les besoins d'actualisation de soi et plus tard de transcendance de soi. Ou encore, dans le concept de soi spirituel élaboré par Assagioli dans son modèle de psychosynthèse (Ellor et al., 1999). Les articles de Lavoie (2006) et de Khalid (2006), dans le dossier de la revue *Reflets* (2006), fournissent d'autres références à la spiritualité dans l'histoire de la psychologie, même si elle n'était pas toujours désignée ainsi.

Ellor et al. (1999) indiquent que les besoins de sens, de valeurs élevées et d'une vie spirituelle, qui appartiennent à la dimension spirituelle, sont aussi importants que les besoins biologiques et sociaux. Carroll (2001) abonde dans le même sens. En travail social, nous l'avons entendu dans notre stage, le spirituel est trop souvent laissé-pour-compte en faveur de besoins plus concrets. Bien sûr que le revenu, le gîte, la nourriture et la sécurité des personnes sont primordiaux. Néanmoins, nous croyons que la contribution du volet spirituel n'est pas négligeable dans ces domaines. Comme Carroll (2001), nous croyons que la croissance spirituelle peut réduire les dysfonctionnements chez la personne, optimiser plusieurs aspects de son fonctionnement et qu'elle est étroitement liée à une croissance dans les dimensions biologiques, psychologiques et sociales. Du côté des travailleurs sociaux, selon cette chercheuse, une approche qui tient compte de la globalité de la personne humaine leur permet de mieux accepter les personnes qu'ils accompagnent telles qu'elles sont, de mieux répondre à leurs besoins et, par conséquent, d'assurer des services plus responsables.

L'élément « transcendance » associé à la perspective holistique a attiré l'attention de nombreux auteurs. Il est aussi associé au courant de la psychologie transpersonnelle. Même si celle-ci n'a jamais réussi à acquérir ses lettres de noblesse dans les hautes sphères de la science, elle a tout de même légué des données conceptuelles intéressantes et des applications pratiques originales en sont ressorties.

2.2 La théorie transpersonnelle

La compréhension et l'articulation de la théorie transpersonnelle a été une tâche laborieuse. En plus d'être parcimonieuse en travail social, cette théorie se retrouve dans de nombreuses disciplines et professions, telles que la philosophie, la sociologie, les études environnementales, la santé mentale, les sciences religieuses, la médecine, l'activisme politique (Canda & Furman, 2010). Cette théorie est aussi traversée de différentes tendances et perspectives que les auteurs s'approprient chacun à leur façon, ce qui fait en sorte que le fil de cohérence est parfois difficile à établir entre les écrits. À cela s'ajoutent une foule de méthodes d'intervention qui ne sont pas toujours rattachées à des données conceptuelles unifiées et qui sont rarement validées. De plus, en travail social, les auteurs qui abordent la théorie transpersonnelle le font surtout pour en faire la promotion (Besthorn, 2001; Canda & Furman, 2010; Leight, 2001).

Nous allons prendre le temps ici d'explorer de manière critique la théorie transpersonnelle. Étant donné les nombreuses critiques dont elle fait l'objet, avec lesquelles nous sommes généralement d'accord, nous croyons que la théorie transpersonnelle peut être pertinente pour le travail social contemporain si l'on sait reconnaître ses limites. C'est aussi l'avis de quelques auteurs du travail social qui s'y sont intéressés (Canda & Furman, 2010; Leight, 2001).

Notre critique portera sur quelques éléments de l'ouvrage de Pelletier (2008), qui est un incontournable pour la compréhension de cette théorie. Le point de vue du sociologue Martin Geoffroy (2000)²¹ servira d'appui à certains de nos commentaires. Nous allons aussi recourir au texte d'un auteur américain, Fred H. Besthorn (2001), l'un des rares auteurs à présenter aussi clairement les fondements historiques et conceptuels de la théorie transpersonnelle, du point de vue du travail social. Viendra ensuite Suzanne Hamel (1999, 2000), une psychologue québécoise qui a su concrétiser les principaux concepts de cette théorie – ceux du développement de la conscience, des valeurs d'être et du besoin de transcendance – puis les intégrer dans des outils de développement psychospirituel pour aider les gens à mieux vivre.

Même si Pelletier (2008) est un fervent défenseur de la théorie transpersonnelle, il sait se montrer critique à son égard et son livre fait preuve d'une très grande rigueur selon Geoffroy (2000).

[Pelletier est un] érudit qui sait faire preuve d'un sens critique peu commun chez les adeptes des thérapies holistes. Psychanalyste, théologien et philosophe, il a aussi fait en 1978 un séjour dans la Mecque du transpersonnel, c'est-à-dire l'Institut Esalen situé à Big Sur en Californie. Ce qui fait de lui la personne idéale pour décrire ces " thérapies transpersonnelles " (Geoffroy, 2000, p. 1).

De plus, à l'instar de Geoffroy (2001), nous croyons que Pelletier (2008) pose des questions épistémologiques très pertinentes par rapport au discours scientifique et que les concepts humanistes de la théorie sont séduisants. Par ailleurs, malgré tous les efforts qu'il déploie pour dissocier la théorie transpersonnelle du Nouvel Âge, nous considérons qu'elle continue d'y être étroitement associée. Même s'il tente de faire la distinction entre le mouvement du Potentiel humain (MPH) et le Nouvel Âge²², Pelletier (2008) fait tout

²¹ La critique de Geoffroy (2000) porte sur l'édition 1996 du livre de Pelletier, tandis que la nôtre porte sur l'édition 2008.

²² Le mouvement du Potentiel humain est présenté dans Pelletier (2008) comme un courant plus général qui englobe les thérapies transpersonnelles. Il est généralement reconnu comme tel dans l'univers de la psychologie.

de même la promotion d'une conception de l'univers et de la vie, celle de la théorie transpersonnelle, tout comme le fait le Nouvel Âge. Nous verrons plus loin que l'un des trois concepts présentés par Besthorn (2001) confirme cette conception du monde véhiculée par la théorie transpersonnelle.

Pelletier (2008) convient que le Nouvel Âge fait ombrage au MPH et qu'il devient urgent de distinguer le bon grain de l'ivraie. Nous formulons aussi des réserves par rapport à certains concepts tels que le niveau de « conscience cosmique » et le « modèle évolutif de la conscience » de Ken Wilber, tel qu'il est décrit par Pelletier (2008). Là encore, tout comme Geoffroy (2001), Pelletier ne réussit pas à nous convaincre des fondements scientifiques de ce modèle. De même, la technique de respiration holotropique du psychiatre Stanislav Grof, qui découle de ses travaux sur les phénomènes paranormaux, est une intervention de nature très intrusive qui comporte des risques élevés reconnus par Pelletier.

Le concept de divinité pose aussi problème. Tandis que Pelletier (2008) estime qu'il doit être mieux défini, nous trouvons, de notre côté, qu'il est trop défini. La théorie transpersonnelle pourrait être pertinente en travail social dans la mesure où, entre autres fonctions, elle aide la personne à transcender son expérience humaine vers la découverte d'une entité plus grande que soi qui l'aide à résoudre ses difficultés. Cependant, dès lors où elle tente de définir cette entité à la place de la personne, par exemple en définissant la personne comme « le dieu qu'il est au plus profond de lui-même » (Pelletier, 2008) ou lorsqu'elle précise que cette divinité exclut toute référence à une divinité extérieure, comme le précise cette théorie (Besthorn, 2001; Pelletier, 2008), elle dépasse ses limites en imposant une conception des réalités ultimes qui n'a pas sa place dans la profession. Eu égard aux principes d'autonomie et d'autodétermination, la définition et la description de la transcendance appartient au client (Ellor et al., 1999). Elle est à accueillir et à respecter au plus haut point par le professionnel. L'imposition ni même la proposition de cette transcendance n'ont pas leur place en travail social.

Le manque d'unité de la théorie nous apparaît aussi comme une limite importante. Même si Pelletier (2008) réussit à dégager des points de convergence, des convictions communes chez les différents théoriciens cités, qui établissent l'unité du courant transpersonnel au point de l'inscrire dans un nouveau paradigme, peut-on lire à l'endos de son ouvrage, cette unité nous semble encore trop fragmentaire pour la considérer comme la *quatrième force* en psychologie. Elle ne dispose pas encore d'un socle suffisamment solide au sein de la communauté scientifique pour se mériter un tel titre. À preuve, dans son site internet, Ken Wilber (2012)²³, cité comme le principal théoricien de la théorie transpersonnelle, témoigne lui-même de schismes importants au sein de ce courant, si bien qu'il s'en est retiré en 1983 pour fonder la psychologie intégrale dans laquelle il souhaite conserver le meilleur des quatre courants fondamentaux de la psychologie. Ses propos éclairent sur la précarité de la théorie transpersonnelle et sur la nécessité de poursuivre les débats à son sujet. Enfin, même s'il établit qu'il existe une unité dans le mouvement du Potentiel humain, Pelletier (2008) convient que des divergences importantes demeurent, notamment à propos du statut scientifique de la psychologie et de la pensée transpersonnelle.

En lisant Besthorn (2001), nous avons mieux compris pourquoi la théorie transpersonnelle est encore considérée comme un paradigme alternatif, dans le sens où elle a moins d'influence et qu'elle est moins prédominante dans la tradition universitaire occidentale. Le langage du transpersonnel dans la perspective du travail social nous a semblé beaucoup plus flou et ambigu que dans la perspective de la psychologie, comme nous le verrons plus loin avec la psychologue québécoise Suzanne Hamel (Hamel, 1999). Malgré tout, Besthorn (2001), comme Pelletier (2008), soutient que la théorie transpersonnelle est unifiée.

²³ Source : <http://wilber.shambhala.com/html/interviews/interview1220.cfm/>

Selon Besthorn (2001), la théorie transpersonnelle vient heurter très fortement le paradigme occidental qui valorise l'individualité, la maîtrise de soi, la rationalité et une approche centrée sur les forces. Toutefois, il considère qu'elle peut enrichir de différentes façons la psychologie pour autant que nous soyons capables de mettre de côté nos prénotions confortables à propos de l'univers et de tolérer l'ambiguïté. Cet enrichissement passe, entre autres, par sa façon particulière d'appréhender la condition humaine ainsi que par l'influence qu'elle peut avoir sur l'évolution du développement humain. Il fait référence ici à la relation dynamique réciproque entre la conscience individuelle et la conscience cosmique, telle qu'elle est développée par Wilber (Pelletier, 2008). Ensuite, elle intègre une nouvelle épistémologie qui propose de nouvelles façons de nous percevoir nous-mêmes, de percevoir les autres, l'univers en soi et l'univers autour de soi. De plus, les approches métaphysiques de la théorie transpersonnelle, qui découlent de pratiques existant dans l'antiquité et puisées dans des traditions autochtones et orientales, proposent des façons inédites de connaître et de faire qui relèvent d'une perspective plus holistique, capable de transcender la personnalité, l'*ego*, pour nous ouvrir à d'autres dimensions et, ultimement, à l'ensemble de la création. Néanmoins, bien que nous reconnaissons l'intérêt et la pertinence des traditions ancestrales pour le travail social, il nous serait difficile de justifier des pratiques comme la respiration holotropique dans notre discipline.

Besthorn (2001) explique que la théorie transpersonnelle est d'abord une conception de l'être humain et de l'univers qui l'entoure. Elle propose ensuite des techniques thérapeutiques pour permettre le développement de la personne envers l'idéal qu'elle propose. L'auteur la décrit surtout à partir des concepts de Ken Wilber qui a été son principal théoricien (Pelletier, 2008). Voici une description très sommaire de ces trois concepts.

Le premier concept est lié à la manière de définir l'expansion de la conscience. La théorie transpersonnelle postule que toute personne a la capacité d'expérimenter des états

de conscience non ordinaires, mystiques ou spirituels. Elle soutient que, en confinant l'âme humaine dans sa structure égocentrique, comme on le fait dans les thérapies occidentales, on ne fait que mettre un pansement sur la souffrance ou la névrose. Or, en confinant ainsi le soi, l'une des manifestations psychotiques possibles, c'est que, au lieu d'aider le soi, on le transcende pour engendrer des problèmes à l'échelle sociale. De la même façon, à l'échelle macro, étant donné que la société moderne n'accorde pas d'importance à la vie intérieure, les valeurs transcendantes n'ont pas le pouvoir d'éclairer les comportements. Par conséquent, les valeurs matérialistes et égocentriques prédominent. Ainsi, la rationalisation axée sur la rentabilité économique et l'autogratification deviennent de plus en plus la source de motivation des comportements humains et de l'organisation sociale. Le travail thérapeutique sera donc axé sur l'expansion de la conscience afin de permettre l'intégration de valeurs plus épanouissantes, plus favorables à la pleine réalisation de soi et d'un monde meilleur.

Le deuxième concept de la théorie transpersonnelle est celui de la non-dualité entre les choses ou les réalités. Par exemple, selon ce principe, il n'existe aucune frontière entre les objets et la divinité, les personnes et la nature, les émotions et la raison, l'esprit et le corps, etc. Le travail thérapeutique visera l'élargissement de la conscience à partir de la source intérieure de la personne vers le développement d'un sentiment de connexion et d'unité profonde avec l'univers (*oneness*).

Enfin, le troisième concept est lié à la manière dont la théorie transpersonnelle conçoit le développement individuel et le développement social, qui sont intimement liés au développement de la conscience humaine. La perspective transpersonnelle estime que l'être humain n'a pas fini de développer sa conscience, que des niveaux de conscience transcendant la rationalité peuvent être développés pour contribuer à l'évolution de la société et de l'univers. Comme les conditions sociales et les actions individuelles sont les résultats de ce qui se trouve au cœur des sentiments humains, la théorie wilbérienne

insiste sur la nécessité de développer les consciences individuelles vers une personnalité plus mature et plus responsable afin de réaliser une véritable transformation du monde :

at this point in history, the most radical, earth shaking transformation would occur simply if everyone truly evolved to a mature rational, and responsible ego capable of freely participating in the open exchange of mutual self-esteem. There is the edge of history. There would be a real new age. (Wilber, cité par Besthorn, 2001, p. 28.)

Un autre point à souligner, c'est que cette conscience élargie n'ouvre pas sur une entité divine extérieure, mais sur une source d'illumination intérieure :

[t]he remedy for individual ego alienation and social inequity is not to find unity with a divine other, whether understood personally, ecologically, or celestially, but rather an enlightenment into an all-embracing, nondual, generative awareness (Besthorn, 2001, p. 30).

Besthorn (2001) expose d'autres principes sous-jacents à ce troisième concept qui fait partie du « modèle évolutif de la conscience »²⁴ de Ken Wilber. Il s'attarde notamment aux tendances régressive et répressive qui peuvent constituer des manifestations de résistance au changement. Selon cette perspective, les théoriciens transpersonnels ont comme première tâche de contribuer au changement de la conscience occidentale et à un changement qui soit véritablement transformatif et tourné vers l'avenir. Ils ont la conviction qu'en modifiant leurs images de la réalité, les gens changent réellement le monde (Besthorn, 2001). L'auteur insiste pour dire que le changement individuel et le changement des structures sociales doivent être concomitants. Toutefois, nous n'avons trouvé aucun écrit sur les approches collectives de la théorie transpersonnelle.

²⁴ C'est ainsi que Pelletier (2008) désigne l'une des principales contributions de Ken Wilber à la théorie transpersonnelle.

Voyons maintenant l'histoire de la théorie transpersonnelle, qui est fort intéressante pour comprendre ses concepts.

La psychologie transpersonnelle est née dans le contexte très dynamique du mouvement du Potentiel humain dans les années 1960, dans lequel elle s'inscrit plus globalement. Symbolisée par l'Institut Esalen, en Californie, elle atteindra son identité par la création en 1969 du *Journal of Transpersonal Psychology* (Pelletier, 2008), qui est encore publié de nos jours par des auteurs rassemblés au sein d'une association qui porte le même nom²⁵. La psychologie transpersonnelle a été désignée dans la psychologie moderne occidentale comme la « quatrième force » en réponse aux lacunes des trois premières forces théoriques. La psychanalyse mettait l'accent sur la vie intérieure et ses déficits névrotiques (Besthorn, 2001), et elle cherchait à guérir la personne humaine malade de ses fausses perceptions (Pelletier, 2008). Le behaviorisme considérait les comportements humains comme mécaniquement déterminés par des stimuli externes (Besthorn, 2001) et il s'employait à faire en sorte que la personne soit mieux adaptée aux normes sociales établies (Pelletier, 2008). L'humanisme a constitué la troisième force. Maslow, l'un de ses précurseurs a répudié les notions de déficits, de maladie et de péché des deux premiers courants pour mettre en valeur les concepts de potentialités, de vertus, d'aspirations et de développement psychologique intégral (Besthorn, 2001). Avec d'autres psychologues de son époque, il estimait que les modèles psychodynamiques et behavioristes traditionnels négligeaient des dimensions importantes de la vie psychique humaine et que toute personne pouvait avoir accès à des émotions ou à des états intérieurs tels que la joie, le ravissement, la gaieté, le bonheur au quotidien, et surtout l'autotranscendance ainsi que des moments d'extase uniques (Besthorn, 2001). Néanmoins, certains esprits éclairés observèrent avec évidence que la perspective humaniste négligeait encore certains aspects de la personnalité (Besthorn, 2001). Ainsi, le *self* qu'elle se propose d'amener à s'actualiser n'est pas vraiment différent du *self* de la psychologie des profondeurs ni de la psychanalyse. Malgré toute l'attention qu'il reçoit,

²⁵ Source : Site de l'*Association for Transpersonal Psychology*, <http://www.atpweb.org/Default.aspx>

ce *self* demeure encapsulé dans une personnalité repliée sur elle-même, enfermée dans le corps.

C'est ainsi que la théorie transpersonnelle voit le jour dans les années 1960 et 1970 après l'institutionnalisation de la psychologie humaniste dans le mouvement très tumultueux de la contre-culture des années 1960 (Besthorn, 2001). Elle endosse un principe d'expansion de la conscience humaine afin que le soi s'ouvre vers la création dans son ensemble. Cette nouvelle impulsion provenant du courant humaniste est fortement influencée par trois autres courants de pensée, soit la philosophie existentielle, la théorie psychodynamique existentielle et l'étude des états non ordinaires de la conscience. Parmi ceux qui ont le plus contribué à établir les bases empiriques et théoriques de la théorie transpersonnelle, Besthorn (2001) mentionne Stanislas Grof, Charles Tart, Frances Vaughan, Roger Walsh, Michael Washburn et Ken Wilber.

Dans le domaine des thérapies, cette nouvelle théorie a des retombées majeures car elle ouvre le champ à une kyrielle de nouvelles voies thérapeutiques (Pelletier, 2008). Au cours du XX^e siècle, les trois courants principaux, ainsi que les approches corporelles, ont engendré des thérapies personnelles visant la santé mentale, le bien-être, l'équilibre, le bonheur individuel. Quant aux thérapies interpersonnelles, elles ciblent le bon fonctionnement du couple, de la famille, du groupe ou de l'organisation. Toutes ces thérapies visent à ce que la personne s'adapte à la société ou devienne un honnête citoyen, ou encore, elles visent le bon fonctionnement de la société. Aucune ne se préoccupe de la dimension spirituelle, de la « dimension transcendante de la personne humaine », car elles la considèrent facultative et du ressort de la religion (Pelletier, 2008).

À compter des années 1970, les thérapies transpersonnelles se proposent donc de combler cette lacune identifiée au sein de toutes les autres approches et de tenir compte spécifiquement de la « dimension transcendante » qui devient le principal construit théorique du courant transpersonnel. Elles proposeront des démarches thérapeutiques qui

feront appel à diverses techniques visant à faciliter un processus particulier, celui de l'expansion de la conscience. Ce processus sera désormais placé au cœur de la nouvelle théorie du développement humain de Wilber (Pelletier, 2008). Ainsi, par rapport aux thérapies personnelles et interpersonnelles, les thérapies transpersonnelles visent

l'au-delà du moi, l'au-delà de la simple santé mentale individuelle [et] veulent guider l'être humain vers le plein accomplissement de lui-même, la pleine réalisation de soi. [Elles] veulent aller plus loin que le moi, plus loin que le bon fonctionnement de la famille et des groupes. Elles visent, au-delà de l'ego et du social, les dimensions transcendantes de l'être humain, ces dimensions où l'être humain est capable d'expériences non ordinaires de conscience (depuis la télépathie jusqu'à l'expérience mystique), capable de dépasser l'espace et le temps, capable d'atteindre le divin. C'est ici que « potentiel humain » et « transpersonnel » se rejoignent, le potentiel de l'homme étant d'aller au-delà de son moi pour devenir le dieu qu'il est au plus profond de lui-même (Pelletier, 2008, p. 10).

Nous n'allons pas commenter ici la description que fait Pelletier (2008) des expériences non ordinaires de conscience et de la divinité. Signalons seulement que cette description ouvre la voie, nous semble-t-il, à des questionnements. Il faut lire le livre de Pelletier (2008) pour avoir une idée juste de ce que représente la théorie transpersonnelle. Dans l'intervalle, pour les besoins de notre essai, nous allons poursuivre avec l'ouvrage de Hamel (1999), qui aborde les principes et les concepts de la théorie transpersonnelle de manière fort pertinente pour le travail social. À noter que, contrairement à Pelletier (2008), la psychologue semble rattacher ces principes et concepts surtout aux précurseurs de la théorie transpersonnelle qu'à ces théoriciens.

Au début des années 2000, à la suite de ses études doctorales, la psychologue Suzanne Hamel (1999) publie un ouvrage dans lequel elle propose une démarche de croissance psychospirituelle basée sur la psychologie transpersonnelle. Elle veut transmettre aux gens des outils concrets pour les aider à cheminer de manière autonome vers une meilleure compréhension d'eux-mêmes à travers les questions de sens. La démarche qu'elle propose fait appel au développement d'une plus grande conscience de

soi (une conscience « transpersonnelle »), qui amène la personne à identifier, à travers son récit de vie, une valeur fondamentale qu'elle actualisera ensuite dans sa vie présente par des engagements concrets. Nous faisons un lien, ici, avec la démarche d'intériorité et d'engagement de Grand'Maison (2004) qui sera à la base du modèle d'intervention que nous envisageons pour le travail social. Il existe également des correspondances évidentes avec l'écospiritualité, que nous allons aborder dans la prochaine section.

Tout en signalant le fait que la théorie transpersonnelle n'a pas encore réussi à s'imposer en psychologie, Hamel prend soin de présenter, dans une première partie à visée didactique, les concepts de quelques précurseurs et théoriciens qui s'y sont rattachés ou y ont contribué des idées et des concepts utiles. Parmi ceux-ci, nous retrouvons Jung, Assagioli et Maslow ainsi que Frankl.

Le concept de transcendance, qui se trouve au cœur de la théorie transpersonnelle, aurait été introduit dès 1917, chez Jung, reconnu comme « le père incontesté des thérapies transpersonnelles » (Pelletier, 2008, p. 16). Chez ce dernier, la notion de spiritualité aurait été rendue par le terme *transpersonnel* comme équivalent de *collectif*. Selon Hamel, le psychiatre autrichien considérait la dimension spirituelle importante et légitime pour la santé psychique globale. De plus, Jung se faisait le défenseur d'un processus d'individuation qui correspondait au développement de la maturité psychologique de la personne, dont le but était la pleine réalisation du potentiel individuel et collectif.

Sur le plan du processus thérapeutique, Jung prétendait qu'en mobilisant des énergies, la conscience pouvait s'élargir progressivement pour devenir plus sensible aux relations qui existent entre toutes choses et à l'existence dans sa globalité (Hamel, 1999). Le processus thérapeutique visait à rendre la personnalité, ou l'*ego*, moins centrée sur elle-même et plus ouverte au monde environnant, donc moins égocentrique et plus allocentrique. De plus, tandis que Freud s'attardait à des principes pointus et observables,

Jung osait s'intéresser à la culture et à l'histoire, d'où son intérêt pour l'inconscient collectif, de même qu'à la dimension spirituelle de la personne humaine et à des problèmes de l'existence, allant même jusqu'à parler de la « métamorphose de l'âme » (St-Amand, 2006). Il se dissocia rapidement de l'analyse freudienne pour adopter une approche analytique holistique (St-Amand, 2006), ce qui était radicalement innovateur pour l'époque.

À partir de la pyramide de Maslow, Hamel (1999) articule un modèle de la hiérarchie des besoins où le besoin d'actualisation de soi s'ouvre sur le besoin de transcendance de soi entendu comme un

état de bien-être et de paix caractérisé par l'émergence d'un centre de conscience élevée et par la pratique de valeurs profondes dans ses relations avec soi-même, les autres, la nature et l'univers (Hamel, 1999, p. 63).

Chez Hamel (1999), le dépassement de l'*ego*, ou de la personnalité, pour atteindre la transcendance n'a rien à voir avec des valeurs de performance, de réussite sociale ou de richesse économique, mais bien avec la réalisation d'aspirations profondes comme celle d'une vie plus équilibrée, plus harmonieuse, le développement de relations plus authentiques. Ces aspirations ne sont pas recherchées pour les seuls bienfaits qu'elles procurent, mais parce qu'elles se rattachent à des préoccupations véritablement altruistes, comme un réel souci pour l'autre, pour une société meilleure. Surtout en travail social, nous les raccordons à l'avènement d'une société plus juste, plus fraternelle, plus humaine, pour l'avenir de la planète et le bien-être des générations futures. Il se conçoit comme un processus de maturation qui se réalise dans un agir concret basé sur des valeurs d'être plutôt que sur des valeurs d'avoir ou de paraître. Notre cadre conceptuel visant à clarifier la spiritualité fera ressortir ces aspects.

Après la publication de son ouvrage, Hamel s'est appuyée sur les concepts de la théorie transpersonnelle pour participer à la validation d'un instrument, le *Profil*

d'actualisation transcendante (PAT) (Hamel, Leclerc, Lefrançois, & Gaulin, 2003), qui sert à évaluer la tendance subjective des gens à se réaliser sur le plan spirituel. Cet instrument propose des balises pour décrire des attitudes dites transpersonnelles (spirituellement authentiques) tout en prévoyant des éléments de pseudo-transcendance associées aux gourous, telles que « détenir la vérité, adopter une attitude paternaliste, être centré sur leur personne » (Hamel et al., 2003). L'instrument est utilisé dans les recherches en counselling et en psychologie. Les indicateurs fournis dans le PAT (Hamel et al., 2003) nous permettaient d'établir plusieurs similarités avec les attitudes et les principes mis de l'avant par les défenseurs américains de la théorie transpersonnelle (Canda & Furman, 2010; Leight, 2001) et de l'écospiritualité (Coates et al., 2006, 2007) en travail social.

Parmi les attraits de la théorie transpersonnelle, Hamel signale le fait qu'elle appréhende la dimension spirituelle de la personne humaine comme une « voie d'accès à la plénitude et à des sentiments unifiants plutôt qu'adaptatifs » (Hamel et al., 2003, p. 165). De plus, cette théorie entrevoit le développement humain comme un cheminement continu accessible à tous et à toutes et faisant appel à la conscience. Dans la perspective que présente Hamel, la démarche proposée s'intègre dans une quête de sens et la découverte de valeurs, ce qui amène progressivement la personne à reprendre en main sa vie et à conquérir la place qui est la sienne dans la société et dans le monde. Il faut souligner, à cet égard, l'importante contribution du psychiatre existentialiste Viktor Frankl (1988), auquel Hamel accorde une place importante dans son livre.

La contribution de Hamel (1999)²⁶ doit être saluée pour l'éclairage qu'elle apporte à la définition des valeurs et à l'importance qu'elle leur accorde dans la croissance psychospirituelle de la personne, certes, puisque c'est le but de son ouvrage, mais aussi pour le développement psychosocial de la personne et le développement de la société.

²⁶ Nous signalons le mauvais choix de l'éditeur quant à l'illustration de la page couverture de Hamel (1999), qui reflète l'image dominante du Nouvel Âge associée à une quête excessive de croissance personnelle souvent égocentrique et autogratifiante. Selon nos sources, l'auteure aurait elle aussi déploré le choix de cette illustration.

L'auteure a su transmettre un répertoire intéressant de concepts et d'outils dans un langage accessible aux personnes, y compris aux intervenants qui ne sont pas spécialistes du spirituel. Une partie de notre stage s'est inspiré des outils proposés par la psychologue, que nous avons adaptés au travail social et ils ont été grandement appréciés des participants. Cette contribution témoigne, encore une fois, de la richesse que peuvent apporter les autres disciplines à notre domaine.

Concernant la reconnaissance de la théorie transpersonnelle, malgré les concepts fort intéressants que nous venons de mentionner, Hamel (1999) reconnaît qu'elle est difficile à établir empiriquement parce qu'elle comporte des éléments difficilement mesurables et une large part de subjectivité. Elle signale la difficulté, dans le cadre des méthodes scientifiques de la psychologie, de prouver l'existence d'un centre unificateur en la personne humaine qui existerait à l'état latent et ne demanderait qu'à être activé mais sans s'imposer, contrairement aux émotions, aux sensations et aux pensées, qui s'activent aisément et de façon observable. Aussi, parce qu'elle a été longtemps associée à un certain courant ésotérique, cette théorie soulève encore des réticences dans les milieux scientifiques, surtout dans la perspective positiviste.

Dans le domaine de la psychologie au Québec, il importe de signaler que Hamel, ni aucun de ses collègues ayant participé à la validation du PAT, ne semblent avoir donné suite à leurs travaux sur la théorie transpersonnelle après 2003. Aussi, même parmi les psychologues qui adhèrent à cette théorie ou ont recours à ses techniques, très peu s'affichent comme faisant partie de ce courant théorique²⁷ qui n'est d'ailleurs pas reconnu par l'Ordre des psychologues du Québec.

²⁷ Selon des données fournies et révisées par Claudine Blanchet, Ph. D., de la Chaire en approche intégrée en santé, Université Laval. Source : <http://www.passeportsante.net>, propriété de la Fondation Chagnon (décembre 2010).

Du côté des chercheurs canadiens en travail social, John Coates²⁸ ne fait pas référence à l'approche transpersonnelle en raison de son ambiguïté. Il se fait plutôt le défenseur d'une *spiritualité écologique* (Coates, 2004) ou de *l'écospiritualité* (Coates, 2007), qui cherche à s'implanter au sein du travail social canadien, tandis que sa collègue Baskin (2002) prône une *spiritualité de la résistance* où les spiritualités individuelle et communautaire s'unissent en vue d'une transformation sociale planétaire. Dans l'ouvrage collectif rassemblé par Coates et al. (2007), les praticiens de l'intervention sociale individuelle font parfois référence à l'approche transpersonnelle, tandis que les travailleurs sociaux engagés dans l'action sociale abordent plutôt le courant de l'écospiritualité. Cette tendance nous est apparue assez généralisée dans l'ensemble des écrits du travail social et, dans les deux approches, nous avons repéré des concepts et un langage très similaires, de sorte que les deux approches sont parfois difficiles à distinguer.

Nous venons de décrire la théorie transpersonnelle à partir de deux disciplines dans lesquelles elle occupe une place importante et qui ont leur pertinence pour la problématique, la psychologie et le travail social. Nous l'avons aussi située de façon très spécifique en territoire canadien et québécois, ce qui a également une pertinence pour la problématique. Résumons notre réflexion critique sur les forces et les limites de la théorie transpersonnelle pour le travail social.

Rappelons d'abord ses forces. Sa principale force est sans contredit le fait qu'elle appartienne à la postmodernité et que, par conséquent, elle est une bonne critique de la science, du matérialisme et de la modernité. Dans la même veine, en tant que paradigme alternatif, elle remet en question les courants traditionnels de la psychologie en faisant la promotion d'une vision positive de la personne humaine. Ainsi, plutôt que de focaliser sur la pathologie, les déficits ou les comportements estimés mal adaptés, elle aborde la personne par ses qualités et elle mise sur sa pleine réalisation en la reconnaissant dans

²⁸ Dans une communication personnelle transmise par courriel le 10 avril 2011.

toutes ses potentialités. Par rapport à la psychologie occidentale classique, la théorie transpersonnelle propose une vision de la conscience humaine beaucoup plus élargie. Un peu trop même, diront certains.

Du côté de l'intervention, la psychologie transpersonnelle offre une grande variété de méthodes, techniques et outils. Le travailleur social créatif soucieux d'intégrer à sa pratique une approche holistique peut facilement adapter les thérapies transpersonnelles aux besoins variés des personnes en difficulté. En revanche, la théorie transpersonnelle affiche des limites importantes dont il faut tenir compte.

Besthorn (2001) et Pelletier (2008) ont beau défendre l'unification de la théorie transpersonnelle, il appert que ses fondements théoriques ne sont pas encore établis au sein de la communauté scientifique. Surtout en travail social, cette théorie est peut-être endossée par un petit noyau de chercheurs américains (Besthorn, 2001; Canda & Furman, 2010), mais nous n'avons pas l'impression qu'elle fasse l'unanimité dans l'ensemble de la discipline. En dehors de ce petit noyau, elle semble encore trop associée au Nouvel Âge pour être crédible. Une deuxième limite concerne sa nature très clinique. La théorie transpersonnelle insiste sur la nécessité, pour les travailleurs sociaux, d'intervenir à la fois sur le changement individuel et le changement social, mais nous n'avons pas trouvé d'approches collectives à l'intérieur de ce courant pour favoriser le changement à l'échelle macrosystémique.

Son caractère holistique peut aussi constituer une autre limite étant donné le manque de balises pour définir ses pratiques. Actuellement, faute de balises claires, la théorie transpersonnelle nous semble être devenue une auberge espagnole où tout le monde y puise ce qu'il veut bien y puiser sans trop se poser de questions sur le comment, le pourquoi, le par qui et surtout, le *pour qui*. Par le fait même, on y dépose aussi un peu de tout sans trop de discernement. Elle se retrouve avec un très grand nombre de techniques et d'approches thérapeutiques qui sont parfois très peu définies et qui laissent

une large plage à la subjectivité de l'intervenant. De plus, le risque est toujours présent que ces derniers ne soient pas toujours formés pour les appliquer de façon compétente, éthique et professionnelle, surtout en travail social où la formation de base est très générale. Les personnes vulnérables sont particulièrement à risque dans le cas des thérapies transpersonnelles. Des études sont nécessaires pour baliser le domaine, nous l'avons déjà signalé (Leight, 2001; Russel, 2006). Enfin, nous trouvons quelque peu rebutant le fait qu'une théorie véhicule avec autant de vigueur sa propre vision du monde. Pour son application à la pratique, il faut savoir départager la vision du monde véhiculée par une théorie de ses concepts, comme l'a fait Suzanne Hamel (1999).

Nos critiques concernant la théorie transpersonnelle ne signifient pas qu'elle doive être rejetée en bloc. Nous lui avons déjà reconnu plusieurs contributions positives. Nous croyons, par contre, que le débat doit se poursuivre ou se réactiver (où en est-il au fait ?) entre les différentes disciplines qui se sentent concernées, dont le travail social. Entre les écrits de Hamel (1999), ceux de Grof (2007) et de Wilber (Pelletier, 2008), il y a tout un monde ! Si cette théorie veut acquérir ses lettres de noblesse dans le monde scientifique, il faudra bien un jour qu'elle départage le bon grain de l'ivraie. Wilber (2012) et Pelletier (2008) l'ont d'ailleurs déjà exprimé, mais il semble que les scientifiques se soient butés à une impasse, qu'ils n'aient pas pu s'entendre sur le bon grain et l'ivraie. Pour contrer les limites de cette théorie, Canda et Furman (2010) et Leight (2001) recommandent aux praticiens de s'appuyer sur les trois courants traditionnels, soit les courants psychanalytique, cognitif-comportemental et humaniste, et de recourir à la théorie transpersonnelle à titre complémentaire, ou encore de l'aborder comme une approche globale.

2.3 L'écospiritualité et les spiritualités autochtones

L'écospiritualité est un courant relativement récent en travail social auquel adhèrent plusieurs chercheurs canadiens (Coates et al., 2007; Zapf, 2005a, 2005b) et

australiens (Coates et al., 2006; Gray, 2008). Elle est une perspective à la fois très critique et résolument tournée vers l'action. Elle défend une vision globale de la spiritualité et accorde une large place à la justice environnementale. Bien qu'on retrouve cette vision globale et la notion d'écojustice chez les auteurs américains (Canda, 1999; Canda & Furman, 2010), la perspective écologique de ces derniers demeure anthropocentrique.

Or, la perspective canadienne formule plusieurs critiques à l'égard de la perspective spirituelle états-unienne en travail social. Nous en signalons quelques-unes. La première, c'est la négligence à l'égard des enjeux écologiques. D'après Coates et al. (2006), même si la spiritualité est bien documentée dans le travail social aux États-Unis et qu'elle s'attarde à l'environnement de la personne, elle tarde à intégrer l'environnement écologique parce que la profession a tendance à se cantonner dans des pratiques individuelles et à ne s'intéresser qu'aux réalités urbaines. Pourtant, les auteurs soulignent que les enjeux écologiques, et notamment la destruction de l'environnement, ont de sérieux impacts sur la qualité de vie, les relations personnelles et communautaires ainsi que les politiques sociales. Dans la même veine, Coates et al. (2006) estiment aussi que la perspective structurelle, ainsi que les pratiques interculturelles et anti-oppressives qui en découlent, sont inadéquates pour vraiment tenir compte des intérêts des minorités et de répondre à leurs besoins parce qu'elles sont construites à partir de la culture dominante. Malgré leurs nobles intentions, ces pratiques contribuent à maintenir les personnes et les communautés desservies dans un état de victimes.

Coates et al. (2006) ne rejettent pas les autres théories et concepts clés du travail social, mais ils les intègrent dans la perspective écospirituelle, comme le montre la Figure 1. En s'appuyant sur la critique de Smith visant la globalisation de la culture et des savoirs occidentaux, les auteurs montrent comment les paradigmes occidentaux dominants du travail social ont mis de côté les contextes locaux, les savoirs autochtones et les pratiques traditionnelles liées à l'assistance et à la guérison. Le paradigme

écospirituel qu'ils cherchent à mettre de l'avant est attentif au bien-être de tous les constituants de l'univers et de l'univers en tant que *tout indivisible*.

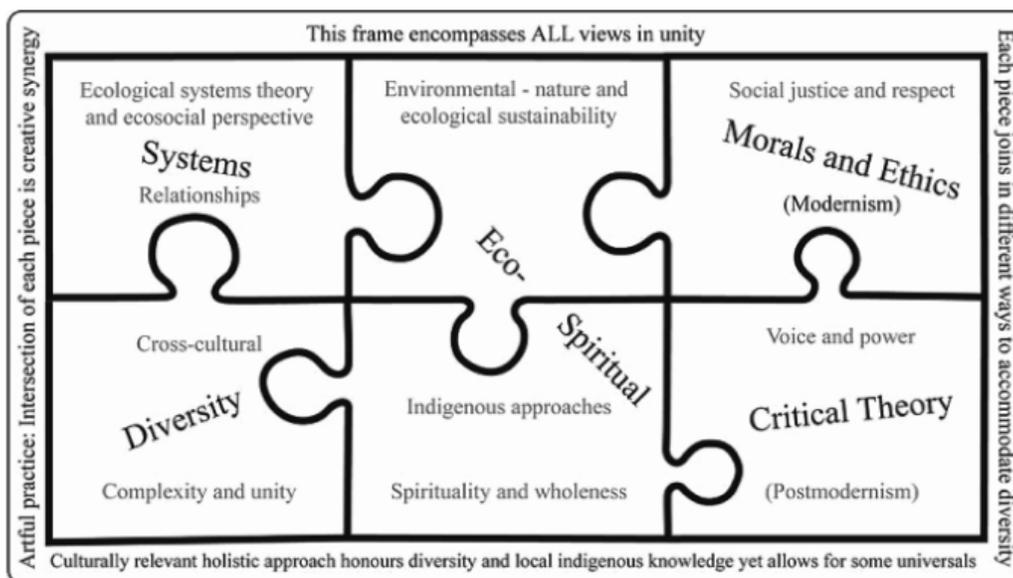


Figure 1. Cadre théorique de l'écospiritualité. Tiré de Coates, Gray, & Hetherington (2006)

Dans la Figure 1, les six pièces du casse-tête représentent les principales perspectives et théories du travail social, qui sont toutes interreliées pour former un cadre théorique capable d'appréhender la complexité de la diversité et de répondre à ses besoins diversifiés. On y retrouve la théorie des systèmes écologiques et la perspective écosystémique, les approches interculturelle et écologique, les perspectives autochtones, de même que le discours éthique et la théorie critique. Le casse-tête est encadré pour bien marquer que l'écospiritualité englobe toutes ces perspectives dans une vision intégrale et unifiée qui reconnaît les principes directeurs de chacune pour alimenter sa réflexion et ses pratiques. Sur le plan des pratiques, plus précisément, l'art se révèle dans la manière de gérer les tensions qui existent à la jonction des différentes pièces du casse-tête et d'utiliser la synergie créative et créatrice qui en émane. Cette synergie peut être appréhendée comme le besoin de comprendre notre environnement sur un plan spirituel, ainsi que de respecter, d'exprimer et de célébrer notre interdépendance.

Les défenseurs de l'écospiritualité font la promotion d'une action sur trois plans, soit un changement de paradigme au sein de la discipline, de nouveaux rôles et de nouvelles pratiques en travail social, et l'intégration de la spiritualité dans la formation des travailleurs sociaux (Besthorn, 2003; Coates et al., 2006; Ferreira, 2010; Zapf, 2005a, 2005b). Les changements de paradigmes revendiqués par l'écospiritualité découlent de sa perspective critique à l'égard de la modernité, qui cible en particulier les rapports entre l'être humain et l'environnement, les valeurs ainsi que les visions du monde des personnes, des groupes et des communautés. Zapf (2005a, 2005b) signale le danger de limiter la spiritualité à une simple dimension de la personne humaine. Selon lui, une telle conception risque fortement d'occulter la connexion profonde avec l'environnement, qui est inhérente à la spiritualité. Il milite en faveur d'un changement radical de paradigme à cet égard. Voyons plus en détail en quoi consiste le changement revendiqué.

Depuis une bonne vingtaine d'années, le travail social repose sur le paradigme de la *personne-dans-son-environnement*, emprunté aux sciences écologiques qui met l'accent davantage sur la personne que sur l'environnement (Zapf, 2005b). Cet accent mis sur la personne (ou la société) est renforcé dans la plupart des disciplines qui fondent le travail social, soit la psychologie, la sociologie, l'histoire, les sciences économiques, les sciences politiques, l'éducation et la psychiatrie. Dans une telle perspective, qui reflète bien la société moderne occidentale, l'environnement est considéré comme un contexte, une variable qui influe sur le sujet (la personne) ou comme un objet séparé de la personne. La personne peut en disposer à sa guise, le transformer, l'exploiter, le commercialiser. L'environnement est un bien économique, une propriété. Au mieux, on saura apprécier sa valeur esthétique, mais pas son caractère sacré (Zapf, 2005b).

Ainsi, dans la pratique, lorsqu'une action est faite sur l'environnement, comme dans les approches systémique ou structurelle, on ne s'attarde qu'à l'environnement social ou politique dans lequel évolue la personne, jamais à son environnement physique ni à son environnement naturel (Zapf, 2005b). L'environnement social comprend la

personne humaine et tout son système interactionnel, qui inclut sa famille, ses amis, le voisinage, la communauté (de loisirs, de travail, d'études, etc.), les réseaux sociaux, les institutions bureaucratiques et la société dans son ensemble. L'environnement physique englobe le monde naturel des animaux, des plantes et des paysages ainsi que toute structure ou tout objet de fabrication humaine. L'environnement naturel concerne davantage la nature, ou plutôt, l'écosystème, qui inclut la géosphère (les sols), l'hydrosphère (les eaux), l'atmosphère (l'air), la biosphère (les espèces biologiques) et la noosphère. La noosphère renvoie à la connexion avec la nature (Besthorn, 2003). Un travail social écospirituel reconnaît l'existence de trois types d'environnements – social, physique et naturel – qui évoluent conjointement et qui doivent être abordés dans un esprit de complémentarité et non de confrontation. Il en tient compte dans ses pratiques également.

Le changement de paradigme consiste à passer de la *personne-dans-son-environnement* à celui de *personne-avec-son-environnement* (Besthorn, 2001, 2003). Que ce soit dans la notion d'écojustice de Canda et Furman (2010) ou dans celle d'écospiritualité des auteurs canadiens ou australiens (Coates et al., 2006, 2007), on y reconnaît, à la base, les principes et les concepts du philosophe norvégien Arne Naess, tels que décrits par Besthorn (2001, 2003) en vue d'une approche spirituelle pour le travail social.

L'écologie profonde de Naess propose une philosophie fondée sur trois principes clés (Besthorn, 2001). Le premier, *la conscience élargie de soi*, nous invite à modifier notre conception moderne du rapport de l'être humain à la nature. Tout comme la théorie transpersonnelle, cette conception implique une conscience capable de tenir compte des enjeux sociétaux et planétaires qui ne fait pas de distinction entre les constituants humains et non humains (Besthorn, 2001) et qui les considère existant de manière interdépendante et sans frontières entre eux. Cette conscience de soi élargie englobe donc les principes sous-jacents de non-dualité, d'interdépendance et d'impermanence qui sont

propres aux spiritualités autochtones. Le deuxième principe est celui du *questionnement critique*, qui consiste à questionner nos institutions de manière très rigoureuse et selon un processus soutenu et perpétuel. De la sorte, il rejette les méthodes de résolution de problèmes trop simplistes et vise plutôt les transformations en profondeur (Besthorn, 2001). Enfin, le troisième principe est celui de l'*équité biocentrique*, en opposition à l'anthropocentrisme, qui implique le droit égal pour tous les êtres de la biosphère de vivre et de s'épanouir du seul fait de la valeur intrinsèque reconnue à chacun indépendamment de l'utilité que l'être humain peut lui attribuer (Besthorn, 2001). Toute vision dominante de l'être humain étant rejetée, ce dernier n'est plus reconnu comme seul sujet de droit. Avec ce principe d'équité et ceux de non-dualité, d'interdépendance et d'impermanence, Ness propose une nouvelle conception du monde qui est en mesure de favoriser l'altruisme et, par ricochet, de combattre les maux de la modernité tels que le consumérisme, l'égoïsme, l'individualisme et l'oppression (Besthorn, 2001).

Sur le plan de la promotion de nouvelles pratiques, l'écospiritualité oriente ses efforts sur l'action sociale et le militantisme politique dans les domaines de la protection et la conservation de l'environnement (Besthorn, 2005; Coates, 2004), le développement social (Ferreira, 2010) et le développement des communautés (Chile & Simpson, 2004). Au-delà des approches structurelles et des pratiques anti-oppressives, le travailleur social doit s'inspirer des théories qui tiennent compte de la justice environnementale (Baskin, 2002). Cela suppose que, dans l'analyse d'une situation et dans son intervention, il tienne compte de l'*environnement naturel* de la personne en tant qu'*espace vivant et sacré*. Dans un tel espace vivant et sacré, la personne n'est plus seulement spectatrice de la nature, elle y vit pleinement, de façon interactive et en développant avec elle une relation intime, comme des activités contemplatives (Besthorn, 2001). Cela suppose aussi la reconnaissance des richesses de chaque constituant, humain et non humain, mais aussi de leurs besoins mutuels.

Dans le champ du développement social, l'article de Ferreira (2010) est un bel écho à la thèse de Naess sur l'écologie profonde. Cette auteure pose le travail social écospirituel comme une condition essentielle pour assurer un développement social qui soit réellement juste et équitable en évitant de détruire involontairement l'environnement des personnes auxquelles il cherche à donner du pouvoir. Ensuite, montrant que le développement social, qui est fortement axé sur le développement économique, est très influencé par la vision de la société moderne dans laquelle il s'inscrit, l'auteure cible les trois principes associés à la modernité, décriés par Naess, dont il faut se départir pour assurer un travail social écospirituel. Premièrement, le dualisme, qui fait en sorte que la nature est considérée comme existant en arrière-fond de la personne humaine et qui la met à son service. Deuxièmement, il faut cesser d'attribuer une valeur plus élevée à certains constituants de la terre de manière à ce que certains d'entre eux cessent d'exercer leur pouvoir sur d'autres considérés comme ayant moins de valeur. En clair, l'être humain doit cesser de dominer la nature. Troisièmement, il faut cesser d'entrevoir la Terre comme un objet fixe, immuable. L'être humain doit prendre conscience du fait que la Terre peut être modifiée par ses interventions et il doit faire en sorte que celles-ci soient respectueuses de l'environnement naturel considéré comme sacré et vivant.

Ferreira (2010) estime que, étant donné le principe de la valeur et du caractère sacré de toute vie et créature, des évaluations biopsychosociales doivent être réalisées dans des endroits où des individus, des familles et des communautés ont été exposées à des substances contaminantes ou à des conditions ayant entraîné des dommages physiques, sociaux, émotionnels ou neurologiques. Les travailleurs sociaux doivent être la voix des personnes et des communautés appauvries qui subissent les impacts des désastres environnementaux sur leur fonctionnement biopsychosocial.

L'évaluation biopsychosociale doit aussi tenir compte des métabesoins des personnes. Ces besoins, que l'on pourrait appeler des besoins spirituels, impliquent de prendre en considération les valeurs spirituelles de la personne plutôt que seulement ses

besoins matériels. La question des besoins essentiels doit aussi être définie et aucune compagnie ni aucun individu ne devrait entraver ces besoins au nom du développement économique ou social. La protection et l'amélioration de l'environnement sont indissociables du bien-être physique, émotionnel, social et spirituel de ses citoyens.

Ferreira (2010) postule que les travailleurs sociaux ne doivent pas se contenter de critiquer les principes de la modernité. Ils doivent revendiquer des structures sociales alternatives et créatives. Ils doivent aussi être conscients de l'impact de leurs comportements et de leurs choix personnels sur la santé non seulement des individus, mais aussi sur la santé des écosystèmes dans lesquels ils vivent. Quant à la relation entre le travailleur social et la personne, l'auteure la présente comme un lieu privilégié pour promouvoir l'interdépendance pour autant que le travailleur social soit conscient de sa spiritualité, de l'importance qu'elle a pour son propre développement comme personne et des différentes manières dont il peut l'exprimer pour la mettre au service des individus, des familles, des groupes et des communautés. En ce sens, elle souligne que l'ouverture et la réceptivité doivent faire partie du processus d'intervention.

Quant à la place réelle que la spiritualité est appelée à prendre dans l'avenir de la pratique du travail social, au-delà des vœux pieux, Ferreira (2010) soutient qu'elle dépend de la valeur que l'on attribuera à l'humanité et du rôle que le travailleur social voudra bien assumer à cet égard. Ce rôle est appelé à changer selon une transformation que l'auteure entrevoit sur deux plans. Le changement passe d'abord par une transformation intérieure qui doit survenir dans la conscience du travailleur social. Ensuite, en raison des principes d'interdépendance et d'interrelation, la relation entre les personnes et l'environnement devient la pierre angulaire de la transformation intérieure autant chez le travailleur social que chez les autres. Le but est de développer une conscience planétaire et un agir cohérent. Pour ce faire, le travailleur social doit adopter une vision du monde holistique plutôt que fondée sur des dualismes. Il doit repousser l'individualisme et privilégier l'individualité au sein d'une communauté. D'un paradigme

centré sur l'homme, il doit passer à un paradigme centré sur la *terre indivisible*. Le défi pour les travailleurs sociaux est de trouver des façons pour les gens de se réaliser pleinement sur une planète en santé et prospère (Ferreira, 2010). Sans le nommer ainsi, l'auteure revient donc au principe d'équité biocentrique ou d'équité biosphérique d'Arne Naess.

Dans le domaine du développement des communautés, Chile et Simpson (2004), deux chercheurs de la Nouvelle-Zélande, explorent le lien entre ce champ de pratique du travail social et la spiritualité. Ils présentent une approche où les deux coexistent et où l'individu et la collectivité sont interdépendants. Les auteurs soutiennent que, en raison de cette interdépendance, l'individu et la société ont une influence mutuelle sur le bien-être de l'un et de l'autre. Des principes tels que l'équité, la justice sociale et l'accès à des ressources communautaires doivent sous-tendre des actions qui engendrent du *bien-être responsable*.

Dans la même lignée que les auteurs précédents, Chile et Simpson (2004) postulent qu'une intégration de la spiritualité dans le développement des communautés réclame de revoir en profondeur les fondements et les valeurs du travail social, de même que le concept de conscience de soi. Selon eux, il faut dépasser les approches structurelles afin de tenir compte du sens profond de la vie et prendre conscience du fait que, derrière la société séculière se cache une nouvelle religion de la compétition et de la consommation. Ils utilisent le terme *religion* parce qu'ils considèrent que les mécanismes de la compétition et de la consommation fournissent aux gens un ensemble de données et de valeurs qui donnent sens à leur vie et leur dit comment la vivre²⁹. Par ailleurs, une société axée sur la compétition entrave le développement des communautés, car elle est basée sur l'intérêt personnel. Le développement des communautés vise plutôt l'intérêt

²⁹ Nous présentons cet extrait pour montrer un exemple où la religion est polarisée, par rapport à la spiritualité, et dans lequel on lui attribue une valeur négative. Pourtant, nous montrons plus loin que ces mêmes auteurs citent des groupes religieux qui ont eu des pratiques exemplaires en matière de développement des communautés.

général, et donc le consensus, lequel se réalise à travers l'interrelation (Chile & Simpson, 2004).

Les auteurs établissent que les six dimensions du développement social, c'est-à-dire les dimensions économique, sociale, politique, spirituelle, culturelle et environnementale peuvent être enrichies par des valeurs et des croyances spirituelles telles que le holisme, la pérennité de l'environnement, la diversité, l'équilibre de la nature et la justice sociale. En outre, à partir de six principes qui se trouvent à la fois dans la spiritualité et dans le développement des communautés, les auteurs proposent une perspective qui vise un développement des communautés socialement juste et équitable, respectueux de la diversité ainsi que du savoir partagé, et porteur d'une nouvelle vision de l'avenir. Ces six principes sont le sens commun, l'éthique, l'imagination, l'intuition, la mémoire (à laquelle est associée une dimension de sagesse) et la raison.

Les auteurs présentent de manière critique quelques pratiques et initiatives auxquelles ont participé différents groupes religieux organisés et communautés spirituelles. Sont identifiés comme des concepts opérationnels pertinents pour le travail social plusieurs éléments provenant de différentes religions et spiritualités dont la spiritualité des Maori de la Nouvelle-Zélande, les spiritualités des peuples autochtones de l'Amérique du Nord, de la Corée et de l'Inde, la théologie de la libération et la spiritualité franciscaine de la religion catholique, le judaïsme, l'hindouisme, l'islamisme, etc. Plusieurs convergences sont établies entre les concepts de ces spiritualités et ceux de l'écospiritualité.

Chile et Simpson (2004) réitèrent l'importance pour les travailleurs sociaux engagés dans le développement des communautés d'être attentifs à la spiritualité des peuples opprimés. La vision du monde des plus pauvres ne doit pas se perdre dans la vision dominante. Aussi, les auteurs rappellent que des ponts existent entre la spiritualité et le développement des communautés, entre autres, le lien indéfectible entre l'individu et

la collectivité, qui commande le bien-être responsable. Cet aspect est crucial pour les travailleurs sociaux engagés dans le développement des communautés, car il les oblige à être réellement en lien avec leur propre communauté ainsi qu'avec les communautés avec lesquelles ils travaillent. De plus, il permet de saisir les concepts plus larges de connexion et de consensus qui doivent sous-tendre leurs pratiques professionnelles. Enfin, même s'ils reposent sur des fondements différents, il ne fait aucun doute pour ces auteurs que la spiritualité et le développement des communautés sont conciliables.

Community development and spirituality while operating from differing paradigms, both focus on the things that unite and hold society together. Spiritual principles of interdependence and impermanence combine with community development principles of small, flexible local-based structures while retaining global relationships to create sustainable well-being (2004, p. 329).

Quant aux spiritualités autochtones, elles sont intégrées dans l'écospiritualité, comme nous venons de le voir (Coates et al., 2006, 2007). Sans vouloir nous répéter, nous tenons à souligner la contribution particulière d'une chercheuse autochtone canadienne, Baskin (2002), pour qui la spiritualité en travail social doit prendre les couleurs de la résistance.

D'abord, la chercheuse fait bien ressortir que l'intégration de la spiritualité en travail social est une question de cohérence avec d'autres approches reconnues. Ainsi, puisque le travail social valorise la perspective axée sur les forces de la personne, il est normal et essentiel de tenir compte des ressources spirituelles d'une personne ou d'une communauté puisque celles-ci sont considérées comme des forces très puissantes pour la résolution de problèmes, l'adaptation ou le rétablissement après un trauma, qu'il soit vécu par un individu ou une communauté, qu'il soit récent ou lointain. Et nul ne peut contester le fait que les communautés autochtones ont été lourdement hypothéquées sur le plan de leur vécu collectif et individuel.

L'auteure se rallie aussi à Coates (2007) pour défendre l'idée que la spiritualité peut pallier les lacunes de l'approche structurelle. Malgré les avantages de cette dernière par rapport aux autres approches analytiques du travail social, puisqu'elle contribue à dépersonnaliser les problèmes sociaux pour s'attaquer à leurs causes sociales et structurelles, Baskin (2002) estime qu'elle demeure imparfaite parce qu'elle n'aborde ni la culture, ni la spiritualité, ni les valeurs de la personne, des groupes et des communautés concernées.

Enfin, Baskin (2002) plaide en faveur d'une *spiritualité de la résistance* capable de combattre les forces du mal, qui peuvent prendre différentes formes d'oppression et qui causent de grands torts à la biosphère, telles que la faim, l'angoisse, l'autorité arrogante qui contrôle des territoires, etc. Cette capacité de résistance peut se développer chez les personnes spirituelles, soutient la chercheuse, et il faut tendre à devenir des êtres *résistants*. Chez les autochtones, des leaders spirituels sont devenus des modèles de résistance, tout comme Martin Luther King Jr et Ghandi, en combattant le colonialisme : Crazy Horse, Louis Riel, Leonard Peltier. Baskin estime que l'activisme politique doit faire partie du rôle du travailleur social et c'est à ce niveau qu'elle fait intervenir la spiritualité dans la profession.

Pour résumer cette section, disons que l'écospiritualité et les spiritualités autochtones offrent une conception de la spiritualité qui n'est pas séparée du matériel et qui n'est pas seulement une relation avec le divin, mais qui est imbriquée dans la communauté et dans la relation entre toutes choses, lesquelles sont intimement interreliées et interdépendantes. Il faut retenir que dans ces perspectives, la spiritualité est bien plus qu'une dimension ou une qualité de la personne humaine. Elle est une dimension importante des environnements physique et naturel de la personne et de communautés entières (Besthorn, 2005). Aussi, la personne et l'environnement sont conçus comme deux sujets à part entière, d'égale valeur qui agissent l'un sur l'autre et

qui ont des besoins mutuels. D'où les concepts cruciaux d'interrelation et d'interdépendance, qui appellent à un changement de paradigme radical en travail social.

Pour la profession du travail social, le changement de paradigme exige une réelle confrontation des valeurs et des normes de la société moderne si elle veut vraiment agir sur des problèmes comme celui de l'équilibre personnel, de la pauvreté et de la dégradation de l'environnement. Ainsi, les interventions doivent se préoccuper d'intégrer un savoir holistique qui respecte le caractère vivant et sacré de toute vie et créature, famille et communauté, puis d'intégrer des pratiques qui visent l'amélioration du social, de la solidarité, de la beauté et de la transcendance, de même que la restauration et la préservation de l'environnement (Ferreira, 2010). Afin d'assurer un développement social conforme aux principes de l'écospiritualité, le passage d'un paradigme axé sur la consommation à un paradigme axé sur la conservation est nécessaire. Les concepts de croissance et de progrès doivent aussi être redéfinis. Il faut également savoir discerner les vrais besoins des simples souhaits ou des simples demandes. Autrement, le travail social risque d'être accusé de commettre des injustices sociales, prévient la chercheuse.

Enfin, puisque l'écospiritualité postule que le bien-être de l'individu est intimement lié au bien-être de la nature et vice versa, face aux enjeux planétaires et spirituels qui sont devenus critiques, le travail social en tant que profession doit susciter chez ses professionnels deux choses : celui d'une transformation intérieure et celui d'une prise de conscience à l'égard de l'interdépendance et de l'interrelation entre tous les constituants de la terre afin de soulager la souffrance dans toutes ses manifestations (Ferreira, 2010). Cet élément vient redire l'importance d'activer dans l'intervention le rapport dynamique entre l'intériorité et l'extériorité (l'engagement) (Grand'Maison, 2004).

La prochaine perspective inscrit la spiritualité comme un aspect de la culture pour justifier son inclusion en travail social.

2.4 La perspective de la diversité spirituelle

Tout en reconnaissant les apports essentiels de l'approche holistique, de la théorie transpersonnelle et de la perspective axée sur les forces et les ressources, Canda et Furman (2010) mettent surtout de l'avant la perspective de la diversité spirituelle pour justifier l'intégration de la spiritualité en travail social. Selon cette perspective, les travailleurs sociaux doivent être en mesure de répondre aux demandes de la clientèle provenant des diverses traditions religieuses ou spirituelles qu'ils sont appelés à servir. Comme nous l'expliquions dans la problématique, les auteurs américains (Canda & Furman, 2010) préfèrent parler de diversité spirituelle parce qu'ils considèrent que lorsque le travail social met l'accent sur la diversité, ce sont surtout les aspects culturels qui sont favorisés, souvent en mettant à l'écart les aspects religieux et spirituels, qui font pourtant partie de la culture. Coates (2007) déplore cette problématique, surtout dans le cas des immigrants et des réfugiés pour qui la religion joue un rôle très important et qui est souvent indissociable de la culture.

En tant qu'élément de la diversité culturelle, la spiritualité fournit au travailleur social une panoplie d'informations sur les comportements et les attitudes d'une personne dans de nombreux domaines de sa vie tels que l'éducation des enfants, les normes de communication, l'autorité parentale, les relations familiales et de couple, les interactions entre les genres, les loisirs, le régime alimentaire, la scolarisation, le rapport à la science et à la modernité, les attitudes face à l'état et la société (Hodge, 2005a; Lachance, 2005, Ellor et al., 1999). Pour cette raison, cette perspective peut difficilement être ignorée en travail social. Étant donné le pluralisme religieux et le multiculturalisme, la perspective de la diversité spirituelle n'a aucun mal à s'imposer en travail social aux États-Unis comme dans les autres disciplines, d'autant plus que Canda et Furman (2010) y ont consacré un ouvrage important afin de la promouvoir et de la baliser.

Aux États-Unis, la monographie de Canda et Furman (2010), éditée une première fois en 1999, est l'ouvrage le plus complet sur l'intégration de la spiritualité en travail social à partir de la perspective de la diversité spirituelle. Plusieurs spécialistes du domaine (Dunlap, 2010; Moss, 2000; Sanger, 2010a; Sheridan, 2001; Whiting, 2011) qui ont commenté cet ouvrage le font avec beaucoup de louanges, mais sans trop d'esprit critique à l'égard de cette perspective.

Le problème que nous observons au Québec par rapport à cette perspective de la diversité spirituelle, c'est que lorsqu'elle se situe en dehors d'une culture visiblement étrangère, la spiritualité est souvent occultée. Or, comme nous l'avons exprimé dans la problématique, le phénomène du « Je suis spirituel mais pas religieux » est très répandu au Québec et il décrit une grande partie des gens qui demandent des services psychosociaux. De la même façon, une personne qui n'appartient à aucune affiliation religieuse adhère quand même à un système de croyances personnelles qui dictent ou inspirent sa manière d'être-au-monde (Ellor et al., 1999). De telles croyances peuvent être incluses dans sa spiritualité et fournir des informations très précieuses. Comment la personne interprète-t-elle sa vie, la réalité ? Comment va-t-elle agir dans une situation donnée, quelles seront ses actions, ses comportements, sur quoi s'appuiera-t-elle pour avoir de l'emprise sur tel événement ? Quels sentiments et émotions ont été suscités en cours de route par la démarche spirituelle ? Ainsi, au-delà des données pratiques liées à la vie quotidienne, les aspects spirituels d'une personne peuvent donner accès à de précieuses informations qui rendront plus efficace l'intervention sociale auprès des personnes en souffrance. Il faut donc concevoir la spiritualité non pas comme un aspect culturel propre aux « étrangers », mais comme un aspect culturel universel propre à toute personne humaine.

Une autre limite de la perspective de la diversité spirituelle, selon nos observations, c'est que la dimension spirituelle de la personne est parfois exclusive dans le sens où elle ne tient pas toujours compte de la dimension religieuse des personnes.

Cette dernière est souvent mal accueillie au Québec, si l'on en juge par les commentaires qui nous sont faits, surtout dans notre profession. Notre propos trouve une résonance chez Ellor et al. (1999).

Among the helping professions, it seems to be "politically correct" and liberal to recognize spirituality as a given and to chastise our colleagues if they do not see the importance of personal self-transcendence. On the other hand, it appears to be "unpolitically correct" to be religious; moreover, religion has increasingly become equated with fundamentalist and politically conservative (p. 29).

La perspective fondée sur les traditions religieuses pallie en quelque sorte cette lacune de la perspective de la diversité spirituelle, dont une certaine interprétation fait souvent abstraction des aspects spirituels, et encore davantage des aspects religieux, dans la société moderne ultra-laïcisée, parfois au détriment des personnes qui souhaiteraient être reconnues sur ce plan.

2.5 Une approche fondée sur les perspectives des traditions religieuses

Avant de présenter l'approche en question, il convient d'indiquer pourquoi nous l'avons retenue malgré le fait qu'elle convienne, plus que toutes les autres, dans le contexte d'un travail social clinique, tel qu'il se pratique massivement aux États-Unis, malgré le fait aussi qu'elle parle très clairement de religion alors que nous tentions d'éviter ce thème au tout début de notre stage.

Situons d'abord le contexte de l'ouvrage duquel est issue cette approche. Tout comme Canda et Furman (2010), Ellor et al. (1999) viennent aussi des États-Unis, où une forte association persiste entre la religion et la spiritualité dans la société civile, et même dans les institutions politiques, malgré une séparation officielle de l'État et de l'Église, tout comme celle qui s'est faite au Canada. L'ouvrage a été écrit en 1999 et figure donc

parmi les premières monographies portant sur la spiritualité en travail social. Il date de 13 ans déjà.

Maintenant, voici pourquoi nous avons retenu cette approche. Ses trois défenseurs sont des travailleurs sociaux qui pratiquent chacun dans l'une des trois méthodes d'intervention traditionnelles du travail social, soit l'intervention psychosociale, l'intervention de groupe et l'organisation communautaire (action sociale). Ensuite, ces trois auteurs ont tous une appartenance religieuse bien affirmée – soit protestante, catholique ou dans une autre religion, et l'une des trois a été mariée à un pasteur protestant –, et ils affirment d'entrée de jeu qu'ils sont très critiques par rapport à la problématique du religieux dans le domaine du travail social. Par exemple, ils font bien la distinction entre l'intervention sociale à caractère spirituel et l'intervention du conseiller spirituel. Ils se positionnent clairement contre l'utilisation de la prière par un travailleur social. Ils ne manquent pas de démontrer que les religions et les groupes religieux peuvent être des forces négatives puissantes et hautement oppressives. Ils sont également ouverts à l'égard d'autres approches et disciplines puisqu'ils représentent eux-mêmes différentes disciplines, dont les sciences religieuses, le travail social et la gérontologie. Ainsi, ils reconnaissent que la théorie transpersonnelle est importante pour intégrer plusieurs éléments de la psychologie dans les traditions religieuses. De plus, ils ont recours aux théories du développement de la personnalité et de la foi pour déterminer les effets négatifs associés à la religion dans l'intervention sociale. Voyons maintenant la contribution de cette approche à la problématique.

Par rapport à la perspective de la diversité spirituelle (Canda, 1999; Canda & Furman, 2010), deux distinctions sont à faire. Premièrement, la perspective des traditions religieuses (Ellor et al., 1999) met davantage l'accent sur les différentes traditions religieuses, plutôt que sur les courants spirituels, qui existent dans les communautés desservies par le travail social. Notre stage nous a démontré l'importance de tenir compte aussi des personnes qui se disent d'abord religieuses et dont la spiritualité est intégrée

dans leur religion. Deuxièmement, la perspective des traditions religieuses reconnaît la dimension spirituelle comme une dimension de la personne intégrant ses autres dimensions, soient physique, sociale et émotive (Ellor et al., 1999). Grâce à cette fonction englobante, la dimension spirituelle n'est plus seulement considérée comme un aspect de la culture que l'on aurait tendance à reconnaître plus dans certaines cultures que dans d'autres, comme dans la perspective de la diversité spirituelle. Elle est désormais bien incarnée dans l'expérience de la vie de tous les jours, dans la relation avec soi-même, avec les autres personnes et avec Dieu, la divinité ou la transcendance, cette entité pouvant être conçue de différentes façons.

Par ailleurs, l'accent placé sur la dimension spirituelle comme donnée anthropologique n'empêche pas Ellor et al. (1999) de l'inscrire aussi comme un aspect de la culture. Ils insistent sur l'importance pour les travailleurs sociaux de bien comprendre les fondements des différentes traditions spirituelles et religieuses tout en les prévenant de ne pas généraliser l'expérience des individus à l'intérieur de chaque tradition et d'accorder une attention particulière à l'interprétation personnelle que chaque personne fait de sa propre religion. Pour faire cette mise en garde, les auteurs s'appuient sur les théories du développement humain et de la foi, en privilégiant celles d'Erickson et de Fowler, qu'ils font prévaloir sur les aspects culturels et qui permettent de discerner les aspects sains des aspects malsains que peuvent comporter toute spiritualité et toute religion.

Pour motiver l'inclusion de la spiritualité en travail social, ces auteurs présentent un concept fondamental, celui d'une *quête du sublime* innée en l'être humain. Selon le psychologue clinicien Haronian (1974), une quête du sublime serait présente en toute personne, mais elle serait souvent refoulée ou niée³⁰. Elle se manifesterait comme un élan ou une pulsion fondamentale, de nature spirituelle ou religieuse, qui déclencherait chez la

³⁰ Le concept vient plutôt du psychiatre Henri Desoille, dont certains travaux ont porté sur le refoulement du sublime. D'ailleurs, Haronian (1974) indique dans son document que le titre de son article, « Repression of the sublime » a été emprunté à Desoille (1945).

personne des énergies qu'elle peut mobiliser et canaliser vers l'actualisation d'un projet de vie significatif qui va dans le sens d'une transformation de soi, mais aussi du monde. Le mécanisme décrit ici rejoint la démarche du modèle que nous envisageons, basé sur la dynamique entre l'intériorité et l'engagement. Cette quête du sublime rejoint le besoin de transcendance qui a été décrit plus tôt par Hamel (1999) dans la théorie transpersonnelle.

Ellor et al. (1999) estiment que le travailleur social peut aider la personne à se mettre en syntonie avec cet élan spirituel ou religieux fondamental en l'aidant à libérer son esprit de toute théologie contaminante, souvent léguée par l'éducation de son enfance. Un autre défi consiste à aider la personne à transformer cette énergie spirituelle ou religieuse en une réflexion constructive et à se mettre en marche vers la réalisation d'un projet pleinement conscient plutôt que de rester captif d'un état de perpétuelle réflexion. Selon ces auteurs, différents indices permettraient de discerner des situations où l'élan vers le sublime est refoulé ou nié. La personne va souvent fuir les occasions de croissance par peur de quitter le familier pour aller vers l'inconnu. Elle entretiendra des peurs excessives vis-à-vis de la mort ou perdra le sens de la communauté en survalorisant les valeurs de l'indépendance et de l'autonomie personnelle. D'autres fuiront cette quête dans la surconsommation ou dans des besoins excessifs de sécurité. Voilà autant de situations rencontrées dans l'intervention psychosociale et qui bloquent l'engagement dans le changement. Ce principe de la quête du sublime est fondamental pour la compréhension du modèle que nous envisageons. Il n'a pas besoin d'être expliqué à la personne. Seulement, il justifie la découverte ou le dégagement d'un espace d'intériorité qui rendra possible la recherche de vérité sur soi, la construction de sens et l'identification des valeurs.

Quant à l'inclusion de la religion dans le travail social, il faut se rassurer, nous n'avons rien à craindre de l'approche d'Ellor et al., (1999). Les auteurs expliquent que, si le principe de l'humanisme est placé au cœur de la pratique des services aux personnes, une pratique holistique commande de tenir compte du fait que si la personne croit en

Dieu et que celui-ci est une ressource dans sa vie, le travailleur social n'a pas le choix d'en tenir compte. Il ne relève pas de sa tâche de s'immiscer dans la relation que la personne entretient avec Dieu, mais simplement d'être disposé à comprendre comment la personne perçoit Dieu et comment elle peut être appuyée dans ses croyances en tant que source de soutien, d'espoir, de sens, etc.

Qui plus est, Ellor et al. (1999) soutiennent que le concept d'approche holistique, puisqu'il tient compte de l'environnement de la personne accompagnée, implique aussi les aspects spirituels du praticien. Ces aspects sont présents et actifs d'une manière propre à chacun. Il vaut mieux en être pleinement conscients et les assumer. Ils se situeraient sur un continuum allant d'un système de croyances religieuses bien affirmé à un système de croyances personnelles peu définies. Les auteurs proposent une démarche d'auto-évaluation pour aider les professionnels à faire un inventaire personnel de leurs valeurs et de leurs croyances. Une partie de notre démarche de stage allait dans le même sens et sera encouragée dans la présentation de notre modèle d'intervention.

Enfin, l'incarnation de la spiritualité dans la vie concrète est une donnée capitale pour le travail social, qui se veut avant tout une discipline pratique. Ellor et al., (1999) ont commencé à mettre en exergue cet aspect de la spiritualité en l'abordant comme une dimension intégrative dans la vie de la personne. La prochaine approche le fait davantage en plaçant la spiritualité au cœur de la vie quotidienne et présente à toutes les étapes de la vie d'une personne. Ce caractère bien incarné la rendait très compatible avec la démarche expérientielle que nous souhaitons pour notre stage.

2.6 La perspective de la spiritualité intégrée dans l'expérience de la vie humaine³¹

Crisp (2008, 2010), une chercheuse australienne, apporte une perspective intéressante de la spiritualité dans un contexte séculier où les personnes qui demandent les services psychosociaux, autant que ceux qui les dispensent, sont souvent peu ou pas habitués au langage du spirituel. Un constat semblable est observé par Coates (2007), comme nous le mentionnions au chapitre premier.

De notre côté, au cours de notre stage et dans d'autres contextes, nous avons été témoin du fait que, pour bien des gens, discuter de religion et de spiritualité n'allait pas de soi, encore moins lorsqu'il s'agissait de leur propre spiritualité. Crisp (2008, 2010) appréhende la spiritualité comme une expérience humaine dans la vie quotidienne qui s'élabore à partir des rituels et de la créativité personnelle de chacun et chacune. Cette créativité peut se déployer non seulement à travers les arts, mais à travers des activités de tous les jours comme le jardinage, la cuisine, le bricolage, la menuiserie, etc. Pour d'autres, ce sera à travers des lieux d'expression comme les arts ou la musique, ou dans des causes comme le bénévolat, l'engagement dans la justice sociale, etc.

Cette perspective propose peu d'outils, mais plutôt des pistes ingénieuses pour amener la personne à bien vivre sa spiritualité au cœur de son quotidien et tout au long de sa vie. Ces deux aspects – la spiritualité *vécue au cœur du quotidien* et à *toutes les étapes de la vie* sont très bien mis en valeur par Crisp (2010). Tout comme l'auteure, nous croyons que la spiritualité ne peut plus être envisagée comme l'apanage d'une élite qui aurait l'accès exclusif au sacré.

³¹ Le nom est de nous. Il ne s'agit pas d'une perspective officiellement reconnue, mais plutôt de la manière que l'auteure aborde la spiritualité dans ses écrits (Crisp, 2008, 2010). Elle utilise en anglais les expressions *an aspect of lived experience* ou *lived spirituality*.

Sur le plan pratique, les pistes proposées par l’auteure rejoignent notre façon d’intégrer la spiritualité dans l’intervention psychosociale. Les moyens qu’une personne peut se donner pour vivre sa spiritualité doivent venir d’elles-mêmes. Ils doivent s’enraciner dans son histoire et partir de ce qui l’anime de l’intérieur, de ce qui la fait vibrer, ce qui la rend vivante, de ce qui la fait se sentir vraie.

Crisp (2008, 2010) apporte aussi une réflexion intéressante sur la place de la spiritualité dans le travail social. Elle déplore le fait que la littérature sur la spiritualité en travail social, comme dans bien d’autres disciplines, se limite souvent aux personnes âgées, malades ou endeuillées. Dans sa monographie (Crisp, 2010), elle montre que dans le contexte australien la spiritualité devient beaucoup plus attrayante aux yeux de bon nombre de travailleurs sociaux lorsqu’elle est abordée comme une réalité qui renvoie la personne à des dimensions importantes qui la rejoint dans ses expériences dans la vie de tous les jours. Notre expérience de stage nous permet d’en témoigner. Ces dimensions peuvent être lisibles dans l’expression de différents besoins exprimés de manière courante par une personne, qui peuvent être en lien avec son besoin d’intégrité ou d’identité, la recherche de sens, ou encore, il peut s’agir de besoins de transformation, de transcendance ou de se sentir reliée à quelque chose ou à quelqu’un. En abordant la spiritualité comme un aspect de l’expérience vécue et en utilisant des termes et des expressions qui rejoignent les gens, comme la *spiritualité vécue*³², Crisp (2008, 2010) contribue à démystifier le langage du spirituel et à dissiper la méfiance à son égard.

Cela dit, la spiritualité des personnes âgées n’est pas à négliger, surtout avec une population vieillissante, comme au Québec. Le courant du travail social associé à la gérontotranscendance nous apparaît novateur et incontournable (Khalid, 2006). Nous n’avons pas inclus cette perspective dans notre cadre théorique, parce qu’elle touche seulement une tranche d’âge, mais il est utile d’en fournir quelques jalons.

³² « lived spirituality »

Ellor et al. (1999) soulignent l'importance de s'attarder à la spiritualité des personnes âgées, pour qui les concepts de religion ou de spiritualité peuvent devenir extrêmement importants. Ils suggèrent qu'une attention soit portée aux sentiments de plénitude, aux questions de sens et au but de la vie, aux défis liés à l'adaptation et au bien-être lorsque la santé physique et le fonctionnement social diminuent ou que la personne fait face au décès du conjoint. Les auteurs rappellent que les croyances religieuses sont bien souvent la seule source de stabilité dans cet univers de changement et qu'il est essentiel d'en tenir compte. Khalid (2006), un chercheur québécois, considère comme indissociable le lien entre spiritualité et gérontologie. Il soutient que le travailleur social appelé à travailler auprès des personnes âgées doit être formé pour en tenir compte. En s'appuyant sur la théorie de la gérontotranscendance, il jette les bases d'un modèle qu'il souhaite développer afin de promouvoir une telle inclusion dans le programme de formation en travail social. Dans un article théorique sur sa pratique d'intervenante psychosociale en soins palliatifs, Vanasse (1996), pour sa part, souligne que les médiateurs de la spiritualité auprès des patients en fin de vie passent par la qualité de présence et d'écoute offerte par l'intervenante à la personne accompagnée et à ses proches. L'énoncé des valeurs qui fondent son approche spirituelle est particulièrement intéressant.

L'enracinement de la spiritualité dans l'histoire de vie de la personne est un autre aspect très important souligné par Crisp (2010). Dans notre expérience de l'intervention et durant notre stage, nous avons appris comment il est important de pouvoir saisir les repères spirituels de la personne et parfois d'amener la personne elle-même à découvrir ou à ressaisir ses propres repères. Nous sommes toujours étonnée de constater comment une personne qui prétend ne pas avoir de références spirituelles ou d'attachements religieux positifs, pour toutes sortes de raisons, est capable de s'en découvrir lorsqu'on lui donne des moyens de s'ouvrir à cette dimension d'elle-même.

Crisp (2010) montre bien comment la spiritualité d'une personne est façonnée par son histoire personnelle et par les événements qui ont marqué son parcours. Notre formation en counseling pastoral ainsi que les enseignements et les textes de la théologienne Laguë (1998, 2003) et de Grand'Maison (2002, 2004) vont dans le même sens. Durant notre stage, nous avons proposé aux participants plusieurs moyens qui leur suggéraient de retracer dans leur histoire de vie leurs repères spirituels personnels. Crisp (2008, 2010) s'attarde aux rituels, aux lieux d'expression de la créativité ainsi qu'aux engagements dans la justice sociale. De tels repères sont innombrables et peuvent être des indicateurs utiles pour orienter l'intervention à caractère spirituel en travail social. Nous y reviendrons au prochain chapitre.

À l'instar de Crisp (2010), pour qui la spiritualité ne doit pas se limiter aux aînés et aux personnes qui font face à la maladie, Baskin (2002, p. 95) estime que « la spiritualité n'est pas juste une question de mort et de mourir, mais bien de vie et de vivre ! » [traduction libre]. C'est ainsi que nous l'appréhendons dans notre pratique de l'intervention sociale et que nous la voyons aussi se déployer d'elle-même chez les personnes que nous accompagnons. Évidemment, lorsqu'une personne fait face à de grandes souffrances, il faut parfois du temps avant que l'on puisse la voir se déployer aussi positivement, mais si nous portons en nous une telle conception de la spiritualité, il sera plus facile d'aider la personne à la faire émerger en elle-même. Autrement dit, si notre spiritualité est *bien vécue* et nous *fait bien vivre*, il nous sera plus facile de la mettre au service de l'intervention et des personnes que nous accompagnons. Enfin, tout comme la chercheuse canadienne Baskin (2002), nous souhaitons que cela devienne normal de parler de spiritualité en travail social. Si celle-ci est intégrée dans la vie de tous les jours, il devient normal d'en parler, comme on parle des autres événements de notre quotidien. Cela dit, il importe de ne pas la banaliser, d'en parler avec discernement, de choisir ses lieux d'expression. La spiritualité comporte une part de sacré qui doit être préservée. Surtout, une spiritualité ne doit pas servir à se mettre en valeur, les auteurs sont

nombreux à le souligner (Bergeron, 2002; Descouleurs & Vernet, 2002; Grand'Maison, 2004).

Conclusion

Ce deuxième chapitre montre à l'évidence que la question de la spiritualité est fort bien documentée en travail social. Nous venons d'examiner six différentes théories ou perspectives théoriques qui, sans réellement s'opposer, se complètent pour éclairer la problématique. Surtout, elles proposent différentes conceptions de la spiritualité et suggèrent différentes manières de l'intégrer dans l'intervention sociale, tout en formulant des concepts fort pertinents pour le modèle que nous souhaitons élaborer. Mais auparavant, il nous faut aborder le problème de la définition de la spiritualité.

Car même si, dans la pratique, il faut surtout porter attention à la manière personnelle et singulière selon laquelle les gens définissent eux-mêmes le mot *spiritualité*, un cadre conceptuel clair est essentiel pour comprendre le phénomène et intervenir de manière compétente dans ce domaine.

Chapitre 3

De la problématique à l'application du cadre théorique : proposition d'un cadre conceptuel pour la définition de la spiritualité en travail social

Nous venons d'examiner, au deuxième chapitre, plusieurs perspectives qui offrent une conception de la spiritualité et qui suggèrent différentes manières d'en tenir compte dans l'intervention sociale. Un effort de conceptualisation est maintenant nécessaire afin de fournir un cadre conceptuel cohérent pour la définition de la spiritualité en travail social que nous pourrions ensuite appliquer à notre modèle d'intervention. C'est le but que nous poursuivons dans ce troisième chapitre.

Pour définir la spiritualité dans le contexte de l'intervention psychosociale, les auteurs s'entendent sur un point et notre expérience de stage a été concluante sur ce plan : il est très important de s'en tenir aux définitions expérientielles des personnes que nous accompagnons (Béres, 2004; Canda & Furman, 2010). En ce sens, la spiritualité, comme la religion, est assumée comme l'un des moyens auxquels la personne a recours pour interpréter le monde, orienter sa manière d'être dans ce monde et donner sens aux événements de sa vie (Clark, 2006). Béres (2004) suggère de la concevoir comme une *construction sociale unique* qui doit pouvoir être accueillie sans idée préconçue dans ses multiples expressions. La spiritualité et la religion sont considérées comme des forces dynamiques qui interagissent avec tous les autres domaines de la vie (Ellor et al., 1999). En raison de son caractère personnel, la spiritualité de chaque personne est appelée à évoluer tout au long de sa vie (Crisp, 2010).

Par ailleurs, même si les définitions personnelles de la spiritualité sont privilégiées dans le contexte de l'intervention, un cadre conceptuel clair permettra au travailleur social de bien comprendre le vécu spirituel des personnes qu'il accompagnera,

qui peut se manifester de différentes façons. Il sera également mieux outillé pour aider la personne à nommer sa spiritualité en tant que *construction sociale unique*, à partir de son cadre de référence à elle, puis à optimiser les ressources qui en émane et à prévenir les risques qu'elle peut engendrer. Car définir et nommer sa propre spiritualité n'est pas une tâche facile, y compris pour les professionnels qui interviennent dans ce champ très diversifié de l'intervention psychosociale, comme nous en avons été témoin durant notre stage.

L'élaboration de notre cadre conceptuel se fera en quatre étapes. Dans un premier temps, nous allons examiner la définition de la spiritualité en travail social en soulignant la confusion qu'elle soulève. Dans un deuxième temps, nous présenterons quelques modèles conceptuels ayant permis de clarifier le concept pour apporter, à notre tour, deux clarifications qui nous permettront d'avancer, en troisième lieu, une définition large et inclusive de la spiritualité qui englobe une variété d'expériences, religieuses et non religieuses, comme le souhaitent les auteurs du travail social (Bell et al., 2005; Béres, 2004; Canda & Furman, 2010; Crisp, 2010; Ellor et al., 1999). Cette définition large et inclusive sera bien balisée, c'est-à-dire qu'elle tiendra compte de l'origine et de l'histoire du mot *spiritualité* dans la tradition chrétienne et de son évolution à l'extérieur de celle-ci. Cela permettra de préciser les conditions d'une spiritualité authentique et des critères de sa validité à partir des sciences religieuses et de la sociologie des religions, tout en tenant compte des valeurs et des principes du travail social, qui assurent une juste application du concept dans la société moderne laïque. Afin de faciliter la compréhension de ce chapitre, plusieurs tableaux sont fournis, dont deux descriptifs (Tableaux 3 et 5) et quatre synthétiques (Tableaux 2, 4, 6 et 7). Le Tableau 6 résume notre cadre conceptuel en faisant ressortir les quatre concepts clés qui le composent et en rattachant à chacun des critères et des indicateurs pour guider le processus d'intervention psychosociale.

3.1 Définition de la spiritualité en travail social : recension critique

La définition de la spiritualité a constitué et demeure un défi majeur pour le travail social comme pour l'ensemble des disciplines. Plusieurs auteurs déplorent la grande confusion qui règne dans le domaine, notamment entre les concepts de *spiritualité* et de *religion* (Bell et al., 2005; Butot, 2005; Canda & Furman, 2010; Crisp, 2008, 2010; Ellor et al., 1999; Rothman, 2008) ainsi que dans les rapports conflictuels qui persistent entre la spiritualité et le travail social en raison du contexte historique de la profession (Butot, 2005; Coates, 2007; Crisp, 2010; Ellor et al., 1999). Hodge et McGrew (2005) réclament une clarification des concepts autant pour la recherche et la formation en travail social que pour la pratique.

Butot (2005), quant à elle, signale l'urgence pour la discipline de définir la spiritualité de manière critique et éclairée afin que le travail social puisse s'inscrire réellement dans une logique de développement durable, mais aussi pour le revitaliser et le rendre plus efficace vis-à-vis des forces néolibérales et de tout ce qui entrave ses efforts de transformation sociale. Selon elle, si les travailleurs sociaux « critiques » ne définissent pas eux-mêmes la spiritualité, celle-ci sera définie ou bien par les voix libérales dominantes, ou bien par ceux qui participent à un travail social qui se laisse instrumentaliser à des fins de gouvernance et de colonisation.

L'auteure exprime aussi son malaise par rapport à certains aspects de la spiritualité telle qu'elle est intégrée dans le travail social. Selon elle, le concept doit recadrer la notion de changement personnel et de changement social de manière à mieux tenir compte des visées de la discipline. Il devrait également mieux mettre en valeur le défi de la compassion et s'inspirer davantage des savoirs autochtones, qui ont des choses à nous apprendre sur la question du spirituel, comme nous l'avons vu au chapitre précédent.

La chercheuse américaine Laura Praglin (2004) éclaire de façon significative le problème de la définition de la spiritualité en travail social. Au chapitre premier, nous avons signalé deux phénomènes faisant partie d'un même courant spirituel existant dans la modernité, celui des *spiritualités à la carte* et celui du « *Je suis spirituel, mais pas religieux* ». En 2004, l'auteure faisait remarquer que la littérature du travail social reflétait ce courant. Pour contrer une telle tendance dans la discipline, elle recommanda à l'époque que le travail social s'engage dans un dialogue interdisciplinaire, notamment avec les sciences religieuses, mais aussi avec d'autres disciplines, afin de mieux définir le concept de spiritualité plutôt que de le définir seulement à partir de sa discipline. Bien que des efforts aient été déployés en ce sens depuis, notamment par Canda et Furman (2010) qui ont revu et publié une deuxième édition de leur monographie, ce dialogue interdisciplinaire est souvent absent encore aujourd'hui, du moins dans la profession.

En nous appuyant sur l'analyse de Praglin (2004), nous présentons dans le Tableau 2 trois attitudes courantes en travail social par rapport à l'inclusion de la spiritualité dans la discipline et dans la profession, puis leurs conséquences à la fois sur la définition de la spiritualité et de la religion ainsi que sur les pratiques du travail social. Dans la troisième colonne, nous avons intégré une quatrième attitude, celle d'un dialogue interdisciplinaire, telle qu'elle est proposée par Praglin, que nous allons ensuite commenter.

Tableau 2

*4 attitudes face à l'inclusion de la spiritualité en travail social :
impact sur la définition de la spiritualité et les pratiques du travail social
(basé sur Praglin, 2004, et notre expérience de stage)*

Attitude	(1) Résistance ou évitement	(2) Inclusion à partir de la seule discipline du travail social	(3) Proposition de Praglin (2004) Inclusion basée sur un dialogue interdisciplinaire entre travail social et sciences religieuses	(4) Inclusion spontanée
Comportement	On évite la spiritualité parce que la religion est négative.	On inclut la spiritualité mais pas la religion pour des raisons idéologiques en évoquant la rupture historique entre l'Église et le travail social.	On intègre la spiritualité en reconnaissant l'origine et l'histoire du terme dans la tradition chrétienne en même temps que son évolution à l'extérieur de celle-ci.	On intègre la spiritualité sans discernement parce qu'elle est à la mode, comme dans un certain courant du Nouvel Âge.
Impact sur les concepts	Les deux concepts sont absents.	En séparant radicalement les deux concepts, on crée un schisme dans lequel la religion est perçue comme négative et la spiritualité comme positive.	On intègre une définition de la spiritualité qui tient compte des traditions intellectuelles plus larges qui ne séparent pas les deux concepts.	La définition du concept n'a plus de frontière. On se retrouve avec un mot « fourre-tout » qui ne veut plus rien dire.
Impacts sur les pratiques	On prive la personne d'une ressource potentielle, d'une dimension de son expérience ou d'un élément de sa diversité.	On reste dans la confusion sur le plan des pratiques.	On instaure des pratiques qui reconnaissent les motivations idéologiques du travail social ainsi que les forces qui ont fait en sorte qu'il a pris ses distances de la religion, mais sans exclure les traditions religieuses lorsqu'elles en font partie, tout en reconnaissant la présence croissante de spiritualités laïques et séculières.	On intègre la spiritualité sans discernement dans les pratiques de sorte qu'elle englobe n'importe quoi. On se retrouve devant un pur syncrétisme avec tous les dangers qu'il comporte.

En proposant un dialogue interdisciplinaire ouvert, constructif et mutuellement réflexif, Praglin (2004) soutient que des domaines comme les sciences religieuses pourraient aider le travail social à clarifier le concept de spiritualité en le situant dans son contexte historique et sociologique. Ils pourraient aussi suggérer des façons de l'intégrer dans la pratique et la formation en travail social. À l'heure de la laïcité, nous croyons que les sciences religieuses pourraient également aider les travailleurs sociaux à discerner les enjeux de certains débats qui ont cours actuellement, notamment sur certains rôles attendus de la part des travailleurs sociaux, de même qu'à éclairer des enjeux éthiques liés à certaines pratiques et interventions à caractère spirituel.

En retour, commente Praglin (2004), le travail social serait un apport précieux pour rappeler aux sciences religieuses son héritage de justice sociale et d'*empowerment* des personnes, des groupes et des communautés. Il pourrait aussi enrichir le dialogue en partageant ses approches fondées sur une base solide de connaissances et d'habiletés, en plus de garder le dialogue centré sur sa vertu cardinale, l'autodétermination (Praglin, 2004).

Les quatre attitudes que nous venons d'identifier et leurs conséquences sur la manière de concevoir, de définir et de distinguer ou non la spiritualité et la religion sont cruciales pour comprendre la problématique de la spiritualité en travail social et, plus spécifiquement, le problème lié à la définition du concept. De plus, c'est l'analyse de Praglin (2004), que nous pouvons observer empiriquement dans notre pratique professionnelle, et sa proposition d'instaurer un dialogue interdisciplinaire qui nous permettront de clarifier le domaine et de proposer un cadre conceptuel applicable au travail social. Mais commençons par examiner ce qui a été fait et, du même coup, par identifier les sources que nous avons retenues pour notre modèle d'intervention.

3.2 Modèles conceptuels de la spiritualité

Grâce à l'élaboration de nouvelles définitions de la spiritualité et à la lumière de différentes théories développementales, de nombreux modèles conceptuels ont été proposés pour mieux comprendre la spiritualité. Une chercheuse du travail social, Maria A. Carroll, (2001), a examiné six de ces modèles, dont deux ont été proposés par des chercheurs du travail social, Canda et Furman (2010) et d'Ellor et al. (1999). Carroll (2001) en a ensuite proposé un en s'appuyant sur la théorie transpersonnelle.

Dans les six modèles commentés par Carroll (2001), le concept de spiritualité est appréhendé comme un processus de croissance permettant à la personne de mieux vivre son état d'entière³³ (*wholeness*) ou, plus justement, de se développer dans toutes ses dimensions ou de manière intégrale, comme nous l'avons expliqué au chapitre deuxième avec l'approche holistique. Ces modèles s'inspirent donc des auteurs liés au développement spirituel et de leurs contributions théoriques respectives. On y retrouve la théorie de la personnalité de Jung (1933, 1954) la hiérarchie des besoins de Maslow (1962, 1970, 1971), la théorie du développement de la foi de Fowler (1981), le modèle structurel hiérarchique ou transpersonnel de Wilber, Engler et Brown (1986) ainsi que le paradigme dynamique-dialectique de Washburn (1995). Pour tous ces auteurs, le développement spirituel se réalise par étapes successives ou séquentielles, et les étapes supérieures correspondent habituellement au développement d'une conscience élargie du moi qui débouche sur la reconnaissance de forces supérieures ou transcendantes. À leur tour, ces dernières entraînent chez la personne des changements dans sa vision du monde et dans ses relations avec elle-même, avec autrui, avec Dieu ou une forme de transcendance (Carroll, 2001).

³³ Équivalent français proposé par Termium pour *wholeness*

Reconnaissant le défi que représente la définition de la spiritualité, Canda et Furman (2010) y consacrent un chapitre entier, bien documenté. Néanmoins, malgré leur impressionnante synthèse d'une vaste quantité de données multidisciplinaires, ces auteurs en arrivent à produire deux modèles conceptuels de la spiritualité qui accentuent, selon nous, la confusion autour de ce concept.

Le premier modèle, annoncé comme un modèle opérationnel, décrit six composantes de la spiritualité entendue comme une dimension de la personne humaine. Le contenu descriptif est très élaboré et le vocabulaire utilisé est parfois ambigu, voire nébuleux. Plusieurs composantes se confondent, telles que les fonctions et les contenus de l'expérience spirituelle. Il est également difficile de distinguer la spiritualité en tant que dimension de la personne et la spiritualité en tant que composante du développement humain. Bref, ce modèle nous apparaît apporter plus de confusion que de clarté.

Le deuxième modèle de Canda et Furman (2010) est présenté comme un *modèle holistique* de la spiritualité. Il intègre la spiritualité dans l'approche biopsychosociale du travail social, laquelle tient compte de la personne et son environnement. Le problème dans ce modèle holistique, c'est que la spiritualité est considérée à la fois comme une « dimension intégrante de la personne » (*wholeness of the person*), comme le « centre de la personne » (*center of the person*) et comme « l'aspect spirituel de la personne » (*spiritual aspect of the person*) [traduction libre] (Canda & Furman, 2010, p. 87). Tout comme dans leur premier modèle, les auteurs confondent la spiritualité et la dimension spirituelle de la personne humaine, en plus de lui attribuer une foule d'attributs et de fonctions qu'il devient difficile de démêler. Notre cadre conceptuel distinguera les concepts *dimension spirituelle* et *spiritualité*.

Au cours de notre stage et de notre recherche documentaire, deux modèles conceptuels se sont révélés particulièrement pertinents pour éclairer le concept de spiritualité.

Le premier modèle provient du travail social. Il s'agit du modèle de la personne intégrale (*whole person*), d'Ellor et al. (1999). Reconnaisant que les travailleurs sociaux ne sont pas des spécialistes du spirituel, ces auteurs ont eu le souci de fournir un modèle conceptuel simple pour définir *la dimension spirituelle* de la personne humaine – ils font donc la distinction avec *la spiritualité* –, pour ensuite la mettre en lien avec les trois dimensions traditionnelles de l'approche clinique, celles qui forment, en fait, la perspective biopsychosociale en travail social. La Figure 2 illustre ce modèle, suivie des explications.

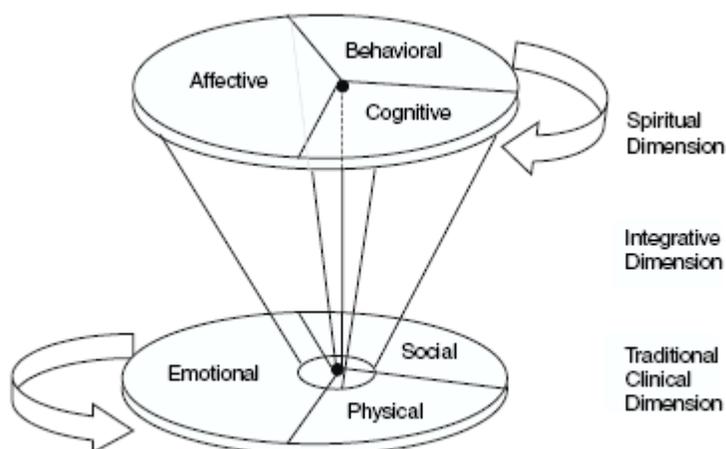


Figure 2. Modèle conceptuel de la *personne intégrale*. Tiré d'Ellor et al. (1999), p. 118.

Dans ce modèle conceptuel de la personne intégrale, les auteurs (Ellor et al., 1999) appréhendent la dimension spirituelle comme un processus dynamique qui englobe trois composantes du sens. La *composante cognitive* (ou existentielle) concerne la signification donnée aux événements du passé et du présent et renferme une dimension liée à l'espoir qui donne une emprise sur les événements de l'avenir. La *composante affective* (ou expérientielle) renvoie au sentiment d'avoir une vie intérieure et d'être relié

à quelque chose ou à quelqu'un de plus grand que soi. La *composante comportementale* représente la manière dont les croyances sont affirmées ou exprimées, par exemple par la pratique religieuse communautaire, la prière, la méditation, etc. Ces trois composantes interagissent entre elles de façon dynamique, rappelant l'importance d'un nécessaire équilibre entre la raison (dimension cognitive) et les émotions (dimension affective) ainsi que du précieux critère de cohérence qui se trouve dans l'action (dimension comportementale). Ces trois composantes forment une structure, la dimension spirituelle, qui serait imbriquée dans les autres dimensions de la personne humaine (physique, émotive, sociale) et aurait, selon les auteurs, un potentiel intégrateur pour la personne humaine. C'est pourquoi dans la Figure 2, le cône partant de la roue du haut (illustrant la dimension spirituelle) se rétrécit pour rejoindre le centre de la roue du bas représentant ces trois dimensions de la personne, qui sont communément reconnues et que l'on aborde généralement dans le contexte d'une intervention psychosociale.

Le modèle conceptuel d'Ellor et al. (1999) constituera la base de notre modèle d'intervention parce que les trois composantes du sens rattachées à la dimension spirituelle correspondent à notre conception tripartite de la personne humaine, (corps, âme, esprit). À chacune de ces trois dimensions, nous ferons correspondre un axe d'intervention (axe existentiel, axe expérientiel et axe comportemental), en y ajoutant l'axe relationnel, auxquels seront greffés des objectifs d'intervention spécifiques qui seront unifiés autour des deux pôles intériorité et extériorité (Grand'Maison, 2004).

Nous avons retenu un deuxième modèle conceptuel de la spiritualité, qui provient cette fois de la médecine, le Modèle multidimensionnel universel des 3 H (*head, heart, hands*) du D^r Gowri Anandarajah (2008). Ce modèle nous a servi pour la méthodologie de notre stage et nous l'intégrerons à notre modèle d'intervention pour plusieurs raisons.

Appréhendant la spiritualité comme un construit complexe et comme une réalité difficile à définir, le D^r Anandarajah (2008) s'est appliqué à fournir une définition

multidimensionnelle universelle de la spiritualité en combinant deux méthodes de cueillette de données. Il a élaboré son modèle à partir d'une recension d'écrits, d'une étude exploratoire auprès d'environ 800 membres d'une faculté de médecine (étudiants, professeurs, personnel), y compris une enquête auprès de médecins résidents. À toutes les personnes qu'il a interrogées, l'auteur n'a posé qu'une seule question : Que signifie pour vous le mot *spiritualité* ? Cette méthodologie nous a inspiré une méthode similaire avec les groupes de notre stage qui étaient composés de travailleurs sociaux, de professionnels de la relation d'aide et de personnes membres d'un organisme communautaire.

Le Tableau 3 présente le modèle médical des 3 H avec les dimensions spécifiques répertoriées auprès de l'échantillon puis regroupées sous chacune des trois composantes du sens, les mêmes que celles identifiées par Ellor et al. (1999). Chacune est représentée dans le modèle des 3 H par une partie du corps humain, soit *la tête* (la composante existentielle), *le cœur* (la composante affective) et *les mains* (la composante comportementale). Ces symboles, en apparence anodins, nous ont été utiles dans la méthodologie expérientielle de notre stage, comme nous le verrons dans la présentation de notre modèle.

Tableau 3

*Modèle médical des 3 H (head, heart, hands)
pour une définition multidimensionnelle universelle de la spiritualité
(Anandarajah, 2008, p. 450)*

The 3 H Dimensions of Spirituality, With Examples of Each Dimension		
Cognitive (Head)	Experiential (Heart)	Behavioral (Hands)
Beliefs	Love	Duties
Values	Compassion, altruism,	Daily behavior
Ideals	forgiveness	Moral obligations
Meaning	Connection, relationship	Choices
Purpose	with:	Life choices
Truth	Self	Medical choices
Wisdom	Others, community	Specific practices:
Faith	Environment, nature	Prayer, meditation,
(belief)	The transcendent	yoga, chanting,
	Inner energy	rituals, diet,
	Strength, resilience	nature walks, etc
	Inner peace, comfort,	Participation in religious
	support	community
	Hope	
	Faith (trust)	
	Transcendence	

La concordance des trois dimensions générales de la spiritualité (existentielle, expérientielle et comportementale) du modèle médical des 3 H (Anandarajah, 2008) avec celles des auteurs du travail social (Ellor et al., 1999) représentait un atout majeur. Ces trois composantes du sens sont assez bien reconnues dans les écrits qui traitent de la spiritualité, mais que les chercheurs du travail et de la médecine aient songé à les inclure comme base de leurs modèles était fort attrayant, d'autant plus que nos stratégies et nos outils d'intervention font déjà appel à ces trois dimensions.

Le Tableau 4 présente notre version adaptée du modèle médical des 3 H. Aux trois composantes du modèle original (existentielle, expérientielle, comportementale), nous avons ajouté la composante relationnelle afin de faire ressortir l'importance accordée en travail social aux retombées que doit avoir la spiritualité non seulement sur la personne, mais sur l'ensemble de la société ainsi que sur l'environnement naturel ou écologique. Ces retombées se traduisent par des engagements personnels et altruistes, des projets concrets découlant d'une plus grande conscience sociale et planétaire, tel que nous le verrons plus loin avec la définition que nous allons proposer pour la spiritualité. Nous verrons que cette composante est appuyée par des auteurs du travail social (Coates et al., 2007; Faver, 2004; Seyfried, 2007). Dans le modèle médical (Anandarajah, 2008), des aspects relationnels étaient présents mais simplement intégrés dans la composante affective. La grille présentée au Tableau 4 nous a permis de fournir des repères précis aux participants de notre stage par rapport à la spiritualité, notamment quant à la manière qu'elle peut se manifester dans leur vie. À noter que nous avons remplacé le symbole des mains du modèle médical par le symbole d'un corps en position de méditation pour représenter la composante comportementale. Nous avons aussi ajouté un symbole pour représenter la composante relationnelle.

Tableau 4

Indicateurs pour les 4 composantes du sens

(basés sur Anandarajah, 2008 et notre synthèse multidisciplinaire partiellement validée lors de notre stage)

	Composante existentielle (cognitive)	Composante expérientielle (affective)	Composante comportementale	Composante relationnelle
	Le langage de la foi, des croyances (de la tête) 	Le langage de l'expérience vécue et ressentie (du cœur) 	Le langage des pratiques spirituelles (du corps) 	Le langage de l'engagement envers soi et de l'altruisme (de l'être entier interrelié) 
Composantes du sens ⇨	Sens = signification (Intelligence, réflexion)	Sens = système sensoriel (Ressenti)	Sens = Direction, orientation (Pratiques, actions)	Sens = Direction, orientation à un 2 ^e niveau (Engagements, projets)
Questions implicites...	De quoi est faite ma spiritualité?	Qu'est-ce que ma spiritualité me fait vivre ?	Quelles sont les actions, les gestes de ma spiritualité?	Quels sont les fruits de ma spiritualité pour moi, pour autrui, pour mon milieu, l'univers, Dieu (le Tout-Autre)?
Les réponses possibles se situeront dans les registres suivants...	Croyances (système de) Valeurs Principes éthiques ou philosophiques Idéaux Signification Buts Vérité Sagesse Foi (religieuse ou non religieuse) Religion traditionnelle ou organisée Spiritualité religieuse, laïque ou séculière	Expérience spirituelle (souvent fondatrice, déclencheur) Illumination, émerveillement Mouvement d'ouverture Amour, compassion, altruisme, pardon Connexion, rapport à soi, à autrui, à une communauté, à la nature, à l'environnement, à un Être transcendant Énergie intérieure Force, résilience, support Réconfort, sécurité Espoir, espérance Purification Foi (confiance) Soif et joie, étonnement et paix (Breton, 2006)	Pratiques spirituelles Tâches, comportements quotidiens particuliers Prières, méditation, yoga, Qigong Régime alimentaire Rituels, marche dans la nature Participation à une communauté spirituelle ou religieuse Obligations et préceptes moraux	Choix de vie différents Bénévolat Adhésion à une cause Nouvel engagement professionnel Action sociale ou politique Engagements personnels, altruistes et citoyens (Projets concrets découlant d'une plus grande conscience de soi, sociale et planétaire)

Un appel est ressenti... la mise en route relève d'une décision, puis de l'action!

La contribution majeure du Modèle des 3 H réside dans l'identification de dimensions spécifiques universelles, que nous avons quelque peu élargies dans notre version adaptée (Tableau 4). Tout comme l'auteur, nous croyons que si la spiritualité³⁴, ou plutôt, puisque la dimension spirituelle est une dimension de la personne au même titre que les dimensions corporelle et psychique, elle doit forcément être définie de façon assez universelle pour tous les êtres humains, tout en reconnaissant que l'expérience liée à cette dimension, c'est-à-dire l'expérience spirituelle, comporte des aspects singuliers et uniques propres à chacun et chacune, cela va de soi. La liste des dimensions répertoriées représente, effectivement, une synthèse assez juste, de tout ce que nous avons lu sur le sujet, y compris une panoplie de modèles multidimensionnels de la spiritualité, de même que les concepts abordés dans les différentes perspectives théoriques présentées au chapitre deuxième.

Avec l'intérêt croissant de la spiritualité dans les domaines de la santé et des services sociaux, des chercheurs de toutes les disciplines en sont venus à appréhender la spiritualité comme une réalité multidimensionnelle et des indicateurs ont été élaborés qui permettent d'en préciser les contours. La prochaine section s'attarde un peu plus longuement à cet aspect de la spiritualité comme réalité multidimensionnelle. Nous verrons quelques instruments et outils qui fournissent des indicateurs précisant les contours de la spiritualité que les différentes disciplines ont pu s'approprier afin d'en tirer des orientations pour leurs interventions. Nous verrons que, parmi tous ces outils, le modèle que nous avons pu dégager du modèle d'Anandarajah (2008) demeure plus pertinent pour le travail social.

³⁴ Nous verrons, plus loin, qu'il faudrait plutôt parler de *dimension spirituelle* dans ce cas-ci, mais pour l'instant nous reprenons la terminologie de l'auteur.

3.3 La spiritualité comme réalité multidimensionnelle

Au début des années 2000, des chercheurs de toutes les disciplines réclamaient une définition plus opérationnelle et plus objective de la variable *spiritualité* (Canda & Furman, 1999; Hill et al., 2000³⁵; Hill & Pargament, 2003; Ingersoll, 1994; Miller & Thoresen, 2003; Pargament & Mahoney, 2002; Rippentrop, 2003; Skevington et al., 2001). De la même façon, notre stage nous a permis de constater que les praticiens réclament aussi des indicateurs pour bien reconnaître les différents aspects de la spiritualité chez les personnes qu'ils accompagnent. Car en même temps qu'il faut accueillir les définitions expérientielles des personnes en difficulté (Béres, 2004; Butot, 2005; Canda & Furman, 2010), il importe d'avoir une idée claire de ce qu'est la spiritualité pour bien accompagner la personne dans ce domaine, en plus d'être au clair avec sa propre spiritualité, comme nous l'avons déjà établi.

Afin de rendre plus opérationnelle la notion de *spiritualité*, le concept de besoins *spirituels* a été proposé et défini dans les années 1960, puis redéfini par la suite de diverses façons par différents experts (Raoul & Rougeron, 2007). Cette notion a donné lieu à une panoplie de modèles conceptuels qui éclairent la notion de spiritualité. Par exemple, pour comprendre la spiritualité des personnes âgées en fin de vie, Monod, Rochat, Büla et Spencer (2010) ont établi quatre dimensions à partir des besoins de ces personnes : le sens, la transcendance, les valeurs et l'identité psychosociale. Parallèlement, la notion de *détresse spirituelle* a aussi été largement définie, surtout dans le domaine de la santé. Il existe plusieurs indicateurs pour mesurer les niveaux de cette détresse, de même que des outils pour en évaluer les différents aspects (Pepin & Cara, 2001; Monod et al., 2010).

³⁵ Hill et al. (2000) sont les auteurs les plus cités en sciences sociales pour comprendre la confusion entre les concepts de *spiritualité* et de *religion*. Ils décrivent bien le contexte sociohistorique qui a contribué au schisme entre les deux concepts. Ils en font aussi la distinction.

Ces outils sont certainement intéressants pour comprendre les besoins spirituels de différents types de personnes, mais comme ils sont surtout destinés à la recherche, ils sont peu applicables à la pratique en raison de leur méthodologie, qui consiste en des questionnaires structurés, et du temps qu'il faut pour les administrer. De plus, comme les études ont surtout été réalisées auprès de personnes malades ou admises en soins palliatifs, la notion de besoins spirituels n'est pas toujours représentative de l'ensemble des clientèles. Nous savons qu'il existe une grande diversité de besoins spirituels (Bélangier, Charbonneau, Bradet, & Delorme, 2010; Bonneau et al., 2007; Tremblay, Blanchette-Martin, Montreuil, Berthelot, & Gagnon, 2009) et que ceux-ci peuvent varier au fil du temps et des circonstances de la vie (Greenstreet, 2006). Par exemple, l'expression de la spiritualité ou les besoins spirituels d'un adolescent québécois sans affiliation religieuse résidant en centre jeunesse ne seront pas les mêmes que ceux d'une mère monoparentale protestante pratiquante ou encore que ceux d'un baby-boomer en perte d'autonomie résidant dans une maison d'hébergement qui se dit non pratiquant mais toujours attaché à la religion catholique de son enfance.

En outre, bien qu'il soit utile dans la recherche en travail social (Callahan, 2009; Hodge & Horvath, 2011; Holloway, 2007), le concept de besoins spirituels nous apparaît réducteur dans certains contextes de l'intervention sociale, car il laisse entendre que la personne est déjà en déficit de quelque chose alors que notre discipline préconise des approches axées sur les ressources. L'approche spirituelle le fait davantage. En travail social, il ne s'agit pas tant de répondre aux besoins spirituels de la personne que de faciliter son accès à des ressources spirituelles, des ressources liées à la construction de sens et à l'actualisation de ses valeurs qui permettront une meilleure intégration de son être, une résolution à plus long terme de ses difficultés, une amélioration de ses conditions de vie.

Sous cet éclairage, appréhender la spiritualité comme une réalité multidimensionnelle nous apparaît incontournable et c'est pourquoi les auteurs du travail

social recommandent en grand nombre de tenir compte de la manière particulière dont les gens définissent leur propre spiritualité, la vivent et l'expérimentent (Canda & Furman; 2010; Crisp, 2010; Ellor et al., 1999). À cette fin, plusieurs auteurs des sciences humaines et de la santé fournissent de bons outils pour mieux cerner les contours de la spiritualité (Canda & Furman, 2010). En psychologie et en counselling, Westgate (1996) fait ressortir, à partir de cinq modèles bien connus, quatre dimensions qui sont reconnues dans à peu près toutes les disciplines, y compris en travail social : A) le sens et le but de la vie, B) les valeurs intrinsèques, C) les croyances ou les expériences liées à une transcendance, D) la vie communautaire et relationnelle.

En travail social, les différentes perspectives théoriques présentées au chapitre deuxième établissent des dimensions semblables, en plus de mettre en évidence le développement d'une plus grande conscience sociale et écologique. Ainsi, dans une méthodologie pour l'enseignement de la spiritualité en travail social, Rothman (2008, p. 163) reconnaît que la spiritualité « can give meaning and purpose to life, can guide action and choice, can enhance awareness, and can provide the ground for connectedness among people ». La dimension liée à la transcendance, reconnue par la grande majorité des auteurs, peut renvoyer à la transcendance du moi ou dans une entité transcendante de nature religieuse ou spirituelle (Canda & Furman, 2010; Coates et al., 2007; Ellor et al., 1999; St-Amand, 2006). Crisp (2008, p. 20) met en lumière les dimensions de « meaning, connectedness, identity, transformation and transcendence ». Elle y rattache aussi la dimension de l'espoir. Selon elle, si une spiritualité doit fournir aux gens des moyens de soigner leurs blessures et leurs combats du passé, elle doit aussi leur donner de nouvelles sources d'espoir afin qu'elles puissent dépasser leur état de survivant et parvenir à une existence significative.

La dimension *espoir* est effectivement très importante. Dans le processus d'intervention, nous considérons l'espoir comme l'ingrédient essentiel qui fait en sorte que la personne puisse avoir une première prise sur le sens de ce qu'elle vit, permettant

ainsi le passage du *Pourquoi ?* au *Comment ?* Ce passage est un indicateur sensible dans l'intervention. Il marque le moment où la personne cesse de se demander pourquoi telle situation lui arrive (« Pourquoi moi ? ») et commence à envisager, puis à croire qu'il y a réellement des moyens de s'en sortir (« Voici comment je vais m'en sortir avec votre aide. ») Autrement, dit, c'est le moment où la personne accepte de participer activement au plan d'intervention. L'espoir joue ici un rôle catalyseur, de même que la dimension relationnelle, et les dimensions de liberté et de responsabilité que nous aborderons plus loin, qui sont toutes éminemment spirituelles si l'on reconnaît la fonction intégrative de la dimension spirituelle. Par ailleurs, entre le pourquoi et le comment, il y a parfois toute une passerelle de sens à construire, et c'est là qu'interviendront les dimensions spécifiques associées à la spiritualité, qui sont à la fois universelles et singulières. Elles sont universelles, mais c'est à la personne de définir celles qui la concernent, celles qui ont une résonance particulière pour elle, qui définissent le mieux son expérience spirituelle.

Toutes les dimensions pour définir la spiritualité, celles répertoriées par le D^r Anandarajah (2008) et celles de tous les auteurs cités plus haut, ont été identifiées au moyen d'études exploratoires conduites auprès de personnes vivant ou ayant vécu de grandes souffrances. La conception de la spiritualité comme *réalité multidimensionnelle* fait l'unanimité en travail social et les auteurs conviennent de l'importance, dans l'intervention, de s'en tenir aux définitions expérientielles des personnes accompagnées. En ce sens, la spiritualité doit être pensée comme une *construction sociale unique* qu'il faut accueillir sans idées préconçues (Béres, 2004). Nous concluons cette section sur le récit d'une expérience unique.

Au cours de notre stage, l'expérience des petits groupes nous a permis d'accueillir la spiritualité d'une façon toute particulière. Nous avons invité les participants à apporter un objet qui représentait pour eux la spiritualité en général ou leur propre spiritualité. Les partages de chacun autour de leur objet symbolique a été un véritable moteur dans le

déploiement de notre stage en tant qu'expérience humaine et spirituelle. À travers leur objet minutieusement choisi, à travers les mots qu'ils choisissaient pour en parler, leurs images, leurs émotions, leurs souvenirs, leurs silences aussi, et parfois leurs larmes, les participants ont pris contact avec leur dimension spirituelle. Ils ont pris conscience de sa profondeur, de ce qu'elle pouvait contenir en termes de ressources, d'expériences et de révélations. C'est aussi à travers cet objet que nous avons pu nous connecter les uns aux autres et faire l'expérience de la compassion, de la solidarité, de la construction de sens, de la découverte du sacré, de la transcendance. Nous y avons aussi découvert quelques pages d'histoire et des contextes socioreligieux, et bien d'autres choses encore.

De plus, le fait de chercher un objet dans leur quotidien a permis aux participants de mieux saisir le caractère bien incarné de la spiritualité. Les personnes sont devenues aussi plus conscientes du rapport entre leur spiritualité et leur histoire de vie, réalisant du même coup son caractère dynamique et évolutif. Plusieurs ont été touchées, ou étonnées, d'avoir pu faire des liens positifs avec des personnes ou des étapes de leur vie qu'ils n'auraient pas soupçonnées, y compris la très jeune enfance. Avec la permission des participants, nous prenions soin de relever les mots clés de leurs partages. Lorsque nous faisons une synthèse à la fin, nous avons énormément d'éléments pour constituer de belles définitions expérientielles de la spiritualité, très riches de sens. Et multidimensionnelles, cela va sans dire !

Le caractère multidimensionnel de la spiritualité étant établi, abordons maintenant le problème de la confusion entre la spiritualité et la religion.

3.4 La confusion entre « spiritualité » et « religion »

L'ambiguïté du concept de spiritualité, y compris sa confusion avec la notion de religion, sont constatées par bon nombre de disciplines et de professions, et plusieurs la reconnaissent comme une entrave à la recherche (Chandler et al., 1992; Elkins et al.,

1988; Hill et al., 2000; Hill & Pargament, 2003; Ouellette & Carette, 2006; Pargament & Mahoney, 2002), y compris le travail social (Bell et al., 2005; Butot, 2005; Canda & Furman, 2010; Coates, 2007; Crisp, 2008, 2010; Ellor et al., 1999; Hodge & Derezotes, 2008; Rothman, 2008). En outre, à cause de cette ambiguïté, nous avons vu que la spiritualité est souvent exclue de la profession du travail social (Praglin, 2004). Nous l'avons aussi constaté dans le contexte de notre stage.

Dans la littérature du travail social, nous observons deux tendances. La distinction entre spiritualité et religion est souvent faite de prime abord, comme nous l'avons faite aussi dès notre entrée en stage, par mesure préventive, en étant conscience du fait que la religion passe plus difficilement encore que la spiritualité dans la profession. Ainsi, les définitions retenues pour la spiritualité sont larges et inclusives. Celle-ci est souvent associée à une expérience personnelle intérieure, qui peut inclure ou non une relation à un être supérieur. La religion est plutôt considérée comme l'adhésion à un système de croyances provenant de l'extérieur, institutionnalisé, codifié.

Ensuite, avec l'influence des approches interculturelles, la spiritualité et la religion sont aussi toutes les deux appréhendées comme des éléments de la culture et il est de plus en plus reconnu qu'on ne peut plus les occulter dans l'intervention sociale, surtout lorsqu'on prétend avoir des approches culturellement adaptées ou une approche qui tient compte de la globalité de la personne humaine. De fait, pour bien des gens, la spiritualité et la religion sont indissociables. C'est le cas chez un grand nombre de personnes immigrantes et chez de nombreuses personnes âgées au Québec. Dans d'autres cas, par contre, elles sont radicalement opposées. Ainsi, nous rencontrons aussi des personnes qui se diront profondément spirituelles mais aucunement religieuses. Inversement, d'autres peuvent être très religieuses sans pour autant être spirituelles, du moins consciemment.

Des efforts ont donc été faits dans la littérature du travail social pour éviter l'exclusion de la religion. Ainsi, la spiritualité et la religion sont considérées comme deux construits qui se chevauchent, mais il est généralement reconnu que la spiritualité englobe la religion et la dépasse dans le sens où la spiritualité peut s'exprimer de manière religieuse ou non religieuse (Canda, 2008; Canda & Furman, 2010). C'est la position adoptée par Canda et Furman (2010) à laquelle se rallient la plupart des auteurs qui sont favorables à la spiritualité en travail social parce qu'ils reconnaissent que la religion est une façon pour les gens d'exprimer leur spiritualité au même titre que les autres formes d'expression spirituelle, comme les arts, la philosophie, la musique, etc. Autrement dit, une personne peut être spirituelle mais pas forcément religieuse. Cette posture est très fréquente dans les sociétés occidentales contemporaines, comme nous l'avons signalé déjà.

À partir de cette conception de base, dans laquelle la spiritualité peut englober la religion mais aussi la dépasser, Canda et Furman (2010) ont choisi d'associer la spiritualité à une quête, et ce sens est généralement accepté en travail social et dans plusieurs disciplines.

Our use of the term spirituality refers to a universal quality of human beings and their cultures related to the quest for meaning, purpose, morality, transcendence, well-being and profound relationships with ourselves, others, and ultimate reality, however understood (Canda & Furman, 2010, p. 5).

Cette quête vise donc principalement la recherche d'un sens et d'un but à la vie. Cette définition de la spiritualité, très courante en travail social et dans la société en général ne pose pas trop de problème en soi, mais il faut signaler deux limites qu'elle pose dans le contexte du travail social.

La première limite, c'est l'accent qui est placé sur la notion de *quête* comme attribut principal de la spiritualité, comme on la retrouve très souvent dans le concept de

spiritualité. La quête fait partie de la spiritualité, mais elle n'est pas son principal élément. Elle peut convenir pour une définition générale de la spiritualité, mais elle convient moins en travail social, d'autant plus que le caractère dynamique de cette quête, qui est inhérent à la vie spirituelle, n'est pas souligné. Trop souvent, des personnes restent figées dans cet état de quête continue qui les empêche d'avancer vers la réalisation d'objectifs personnels, professionnels, altruistes et humanitaires. Sans compter le fait que cet état de quête perpétuelle les expose à des dangers réels et à des abus potentiels sur le marché très lucratif des spiritualités.

Comme deuxième limite, nous signalons l'objet de cette quête, qui est ici le sens de la vie, son but. Nous allons voir dans notre cadre conceptuel que le sens de la vie doit précéder la spiritualité. Ce point, plus complexe, est crucial pour sortir de la confusion le concept de spiritualité. Brièvement, on pourrait dire qu'une personne qui a donné un sens à la vie, qui a une vision du monde, est capable de donner un sens à sa vie et de se mettre en marche pour réaliser ce sens. Elle sort de la quête perpétuelle pour se mettre en route vers une véritable réalisation de soi, avec la possibilité de s'ouvrir à des engagements altruistes, selon sa vision du monde. Encore faut-il que cette vision du monde soit fondée sur des valeurs d'être, ce qui commande une définition de la spiritualité basée sur certaines conditions ou critères. Nous y reviendrons.

Maintenant, dans la définition de Canda et Furman (2010), en tant qu'« aspect de la personne humaine », la spiritualité permet de donner un sens et un but à la vie, d'adhérer à des croyances, des valeurs et des pratiques qui peuvent s'intégrer et s'exprimer dans un *système* religieux ou non religieux (Canda & Furman, 2010). Tandis que la spiritualité est surtout conceptualisée dans la littérature comme une réalité subjective et personnelle (Hodge & Derezotes, 2008), c'est principalement la notion de système, voire de « système institutionnalisé », comme nous l'avons signalé au chapitre deuxième avec la définition de Canda et Furman (2010), qui permet de distinguer les deux concepts.

Compte tenu de la réalité socioreligieuse contemporaine, cependant, la distinction des deux concepts ne va pas de soi. À partir de cette notion distinctive de *système*, qui est assez bien accueillie chez les auteurs du travail social, Canda et Furman (2010) mettent en perspective cinq positionnements que nous retrouvons chez les gens quant au religieux et au spirituel de nos jours. Ces positionnements, que nous avons identifiés « entre guillemets » dans le prochain paragraphe, ne visent pas à juger des attitudes des personnes. Nous les présentons parce qu'ils sont utiles pour comprendre le paysage religieux de la modernité contemporaine, dans lequel nous pouvons nous situer nous-même, les personnes que nous accompagnons ainsi que nos collègues.

Certaines personnes peuvent adhérer à une spiritualité sans avoir d'appartenance religieuse. C'est le phénomène bien connu dans les sociétés occidentales du « Je suis spirituel, mais non religieux ». Canda et Furman (2010) classent dans ce premier positionnement les personnes athées ou agnostiques qui sont concernées par les questions du sens et du but de la vie ainsi que par des questions touchant les valeurs, de même que certaines personnes dont la spiritualité est imbriquée dans la culture, comme les Maori de la Nouvelle-Zélande. Cette posture tend à polariser, comme nous l'avons expliqué plus haut, la spiritualité et la religion, la première étant vue comme positive et la deuxième comme négative.

Le deuxième positionnement est celui de la personne qui se dit « Je suis religieuse, mais non spirituelle ». Ici, la personne est souvent pratiquante pour des raisons personnelles ou communautaires, mais sans être attirée par les questions spirituelles telles que la recherche de sens ou de buts ou les expériences de sacré (Canda & Furman, 2010). Le domaine du spirituel lui apparaît nébuleux. Parfois, on y trouve des personnes qui ont un cheminement très spirituel, mais elles se définissent exclusivement par la religion parce que c'est tout ce qu'elles connaissent, le domaine du spirituel leur étant complètement étranger (Canda & Furman, 2010).

Dans le troisième positionnement se situent des personnes qui s'affirment dans une tradition religieuse qui inclut une spiritualité. Elles diront « Je suis religieuse et spirituelle ». Ces personnes accordent autant d'importance à leur pratique religieuse qu'à leur vie spirituelle vécue au quotidien, qui fait partie intégrante de leur religion (Canda & Furman, 2010). De fait, nous sommes témoins que dans certains milieux communautaires, bon nombre de personnes déclarent que la religion leur donne des repères spirituels, c'est-à-dire des valeurs, des figures inspirantes et des lieux de soutien et d'engagement pour définir, nourrir et vivre leur spiritualité. Canda et Furman (2010) précisent que c'est aussi le cas des autochtones, chez qui spiritualité et religion sont imbriquées dans la culture puisque tout est interrelié.

Un quatrième positionnement englobe les personnes qui ne font aucune distinction entre le religieux et le spirituel, soit parce qu'elles n'en voient pas ou parce que la distinction entre les deux n'a pas d'importance, ou bien parce qu'elle est inconcevable. Ces personnes diront « Je suis religieux, donc spirituel ».

Enfin, dans le cinquième positionnement, les personnes se définiront clairement comme « Je ne suis ni religieux, ni spirituel ». Elles affirmeront ne pas être intéressées par le sacré et ne pas participer à des activités religieuses. Canda et Furman (2010) affirment que les agnostiques et les athées adoptent habituellement cette posture, mais en précisant que cela ne signifie pas qu'ils n'ont pas de spiritualité. Nous mettons un bémol sur cette remarque de Canda et Furman (2010) puisqu'ils reconnaissent que des personnes athées ou agnostiques peuvent aussi se trouver dans le premier positionnement, « Je suis spirituel, mais non religieux ».

Ces différents positionnements démontrent, encore une fois, toute l'importance de porter attention à la manière dont les personnes se définissent elles-mêmes par rapport au religieux et au spirituel, tout en fournissant des repères utiles pour bien les comprendre.

Passons maintenant à la présentation de notre cadre conceptuel.

3.5 Proposition d'un cadre conceptuel pour l'intégration de la spiritualité dans l'intervention sociale

L'élaboration de notre cadre conceptuel se fera en trois étapes. Dans un premier temps, nous allons distinguer les termes *dimension spirituelle*, *ressources spirituelles*, *vie spirituelle* et *spiritualité*. Ces quatre termes seront définis et situés à l'intérieur d'une démarche plus globale qui permettra de clarifier à la fois le langage du spirituel et la démarche spirituelle, telle qu'elle est vécue dans la société séculière contemporaine, où s'exprime une diversité de cheminements spirituels. Dans un deuxième temps, la distinction que nous ferons entre « la spiritualité » en général et « avoir une spiritualité » contribuera à clarifier davantage le concept tout en fournissant une définition opérationnelle de la spiritualité, et donc des indicateurs précis, qui sera intégrée à notre modèle d'intervention pour le travail social.

3.5.1 Une première clarification : distinction entre spiritualité et dimension spirituelle de la personne humaine

Une première clarification s'impose. Lorsque les auteurs font correspondre la spiritualité à une dimension de la personne humaine, ils devraient plutôt parler de la *dimension spirituelle* de la personne humaine, comme nous parlons aussi de sa dimension physique et de sa dimension psychique.

Dans les sciences humaines tout autant que dans les sciences de la santé, la plupart des auteurs reconnaissent la spiritualité comme une dimension de la personne humaine. Dans leur modèle conceptuel holistique, Canda et Furman (2010) présentent la spiritualité comme la « dimension spirituelle de la personne », « la dimension intégrative

de la personne » et « le centre de la personne ». Dans l'article de Zapf (2005b), les auteurs du travail social qui se sont intéressés à la spiritualité l'ont tous abordée comme une dimension de la personne humaine. Le chercheur canadien Drouin (2002) précise que la spiritualité en tant que « dimension de la personne humaine » s'amorce toujours par une exploration de la vie intérieure de la personne. Sermabeikian (1994)³⁶ propose un cadre théorique qui appréhende la spiritualité comme « une dimension se situant à l'intérieur de la personne humaine ». Carroll (1997) qualifie la spiritualité de « dimension divine de l'être humain » tandis que Tolliver (1997) la conçoit comme « la dimension spirituelle du *self* ». Faiver et ses collègues (Faiver, Ingersoll, O'Brien, & McNally, 2001)³⁷ la considèrent comme « une qualité innée chez la personne ».

Nous avons démontré que la distinction que nous faisons entre spiritualité et dimension spirituelle s'appuie sur la racine étymologique même du terme *spiritualité*, son origine et son évolution dans l'histoire (Guérin, 2006). Nous n'allons pas reprendre ici toute l'histoire et l'évolution de ce terme, mais simplement en préciser quelques jalons³⁸. Mais attardons-nous d'abord à la dimension spirituelle de la personne humaine.

Pour la définition de la *dimension spirituelle*, souvent confondue avec la spiritualité, nous nous référons à la conception de Viktor Frankl (1988) – étroitement associé au courant humaniste-existential en psychologie – qui respecte aussi les origines chrétiennes du terme. Ainsi, tout comme dans les écrits pauliniens, ce psychiatre fondateur de la logothérapie³⁹ appréhende la dimension spirituelle (esprit – *spiritus* en latin, *pneuma* en grec, *ruah* en hébreu) comme une donnée anthropologique fondamentale au même titre que la dimension physique (corps – *corpus* en latin, *sôma* en

³⁶ Dans ce paragraphe, les citations entre guillemets sont des traductions libres de l'anglais.

³⁷ Malgré que cette équipe de chercheurs fasse partie du counselling, nos recherches indiquent que Faiver appartient au domaine du travail social.

³⁸ Pour un historique sur le sujet, nous renvoyons le lecteur aux textes de Laguë (1998) et de Grasset (2008).

³⁹ La logothérapie est une psychothérapie qui procède par l'élargissement du champ de la conscience, et notamment des valeurs, en vue de responsabiliser l'individu sur le sens de sa vie (Frankl, 1959).

grec, *basar* en hébreu) et la dimension psychique (âme – *anima* en latin, *psychè* en grec, *nèphèsh* en hébreu).

Frankl (1974) souligne avec insistance que la dimension spirituelle est cette dimension de la personne humaine qui renvoie à une recherche d'un sens à la vie, dans le sens d'une orientation pour l'avenir, mais aussi à une recherche de sens dans les événements tels qu'ils sont vécus dans l'ici et maintenant de la personne. Sans vouloir nier ni banaliser les événements difficiles et les souffrances qui ont pu jaloner le parcours de vie d'une personne, Frankl rattache à la dimension spirituelle deux aspects très importants, la liberté et la responsabilité, qui donnent une prise sur les malheurs du passé et qui permettent de resituer la personne dans le sens de son existence actuelle favorisant ainsi une dynamique d'espérance qui ouvre sur l'avenir (Biju-Duval, 2001). Évidemment, comme toute approche, l'approche de Frankl comporte des limites. Il y aura toujours des personnes, rappelle Biju-Duval (2001), dont les dynamismes de transformation sont brisés par des histoires de vie terribles, de sorte qu'il serait irréaliste, voire contraire à l'éthique, de faire miroiter des avenir reluisants.

Selon Larchet (2005), la perspective de Frankl a le mérite de reconnaître que la dimension spirituelle de la personne humaine n'implique pas de soi la manifestation du divin, ce qu'il est crucial d'admettre en travail social et dans la société laïque. À la suite de Frankl, ses successeurs, dont Igor Caruso en 1956 et Wilfried Daim en 1959, ont intégré à la dimension spirituelle la relation à Dieu, mais tout en restant dans un cadre très général de la donnée anthropologique et dans une perspective psychopathologique (Larchet, 2005). D'autres spécialistes de l'âme humaine, tels qu'Erich Fromm, Irvin Yalom, Abraham Maslow, Carl Rogers et Paul Tillich, ont reconnu l'importance d'avancer une signification plus large de la dimension spirituelle dans le contexte de la psychothérapie (Larchet, 2005). Dans le même horizon de pensée que Frankl, soit celui de la personne saine, ces derniers l'ont surtout abordée comme un réservoir de ressources

et de potentialités. Cela nous amène à parler d'une notion plus concrète, celles des ressources spirituelles que chacun possède en soi, souvent de façon insoupçonnée.

Le terme « ressource » provient du verbe « sourdre », qui veut dire « rejaillir », « se relever » ou « se rétablir » [...] Il renvoie à tout ce qui peut améliorer une situation fâcheuse, à des moyens matériels, à des forces de l'esprit ou du caractère ainsi qu'aux possibilités d'action pouvant être mises en oeuvre au besoin [...]. Par «ressources spirituelles», nous entendons toutes les ressources, c'est-à-dire les activités, pratiques, croyances et valeurs, que la personne intègre dans sa routine quotidienne et qui contribuent à son mieux-être ou à sa santé. Ainsi, la musique, la peinture, la contemplation de la nature, et même la pratique d'une activité physique, qui appartiennent à la vie de l'esprit, peuvent être prises en considération pour aider la personne à identifier ce qui l'aide dans les moments difficiles. Dit en d'autres mots : Où puise-t-elle son énergie pour faire face aux épreuves de la vie, à la maladie, à la souffrance ? (Guérin, 2006, p.138).

Lorsqu'elles sont utilisées en appui aux interventions sociales, les ressources spirituelles d'une personne peuvent lui permettre de construire du sens à travers les difficultés qu'elle traverse, de mieux s'engager envers son mieux-être et de s'activer vers la réalisation d'un projet plus signifiant. De manière réciproque, nous croyons que lorsqu'un tel projet prend assise sur les ressources spirituelles de la personne, il a un effet plus persistant sur ses difficultés, notamment en permettant des solutions à plus long terme parce qu'il est ancré sur ses valeurs et ses aspirations profondes. La personne est beaucoup mieux outillée pour faire face aux obstacles et aux défis qu'elle rencontrera en cours de route. Elle a plus de chance de mener à terme son *projet constructif* et peut le déployer de manière beaucoup plus créative et plus féconde. Nos convictions, partagées par celui qui inspire nos pratiques depuis nombre d'années (Grand'Maison, 2001, 2002, 2004) se confirment de plus en plus dans notre pratique de l'intervention sociale. Enfin, l'expertise du travailleur social formé dans une approche spirituelle, conjuguée aux savoirs expérientiels de la personne accompagnée, assure que ce projet est adapté à la personne.

Le Tableau 4 présenté plus haut identifie plusieurs dimensions qui peuvent aider les professionnels à reconnaître différentes ressources spirituelles dans l'une ou l'autre

des quatre composantes de la dimension spirituelle (existentielle, expérientielle, comportementale ou relationnelle). Notre expérience et nos recherches nous ont amenée à distinguer des types particuliers de ressources spirituelles que les gens mobilisent dans des pratiques très diversifiées, soit individuelles soit communautaires, pour faire face aux épreuves de la vie ou pour mieux vivre leur vie spirituelle. Le Tableau 5 présente des exemples de ces ressources. Il a l'avantage d'être un peu plus spécifique que le Tableau 4.

Tableau 5

*Formes et exemples de ressources spirituelles
(version révisée de Guérin, 2006)*

Formes de ressources	Exemples
Activités culturelles ou artistiques	Écriture créative, musique, poésie, peinture, danse, dessin, mandala
Activités physiques	Certains rituels d'entraînement (Chemin de Compostelle ou Chemin des Outaouais), randonnée dans la nature, pèlerinages, récitatifs bibliques,
Activités communautaires non religieuses	Programmes des 12 étapes des alcooliques anonymes, groupes engagés dans l'action sociale, cafés philosophiques, cérémonies de guérison autochtones, comme les sueries (<i>sweat lodges</i>)
Activités communautaires religieuses	Groupes religieux traditionnels (Églises, messe) et non traditionnels (communautés de base, groupes charismatiques, groupes de prière Taizé, groupes de partage de foi, célébrations, sacrements et rituels communautaires)
Activités et pratiques individuelles non religieuses	Rituels d'apaisement, techniques de relaxation, yoga, taï-chi, focusing, imagerie mentale, jeûne, séjours en solitude, contemplation de la nature, méditation axée sur la pleine conscience (<i>mindfulness</i>), conférence, groupes de partage (réseau spirituel), roue de la médecine
Activités et pratiques individuelles religieuses	Prière, méditation, lecture des Écritures, émissions religieuses, conférences, groupe de partage de la foi, services pastoraux en soins palliatifs
Démarches individuelles de croissance psychospirituelle	Ateliers dirigés sur le récit ou la relecture de vie, thérapie de la dignité (soins palliatifs), accompagnement spirituel chrétien (exercices de Saint-Ignace dans la vie courante), démarche de pardon avec ou sans réconciliation, justice réparatrice, « recherche de vision autochtone »
Croyances et valeurs religieuses ou non religieuses	Croyance en Dieu ou au Tout-Autre, en une force supérieure ou une entité transcendante (Grand-Esprit, le Divin, l'Éternel, la Terre Mère) croyances et valeurs véhiculées par les différentes spiritualités (chrétiennes, orientales, autochtones, laïques, séculière), idéaux, etc.
Figures significatives ou inspirantes	Un personnage reconnu pour sa contribution exceptionnelle à l'humanité (le Dalai-Lama, Mère Teresa, Nelson Mandela, Louis Riel), un saint (François d'Assise, Frère André), un mystique (Maurice Zundel, Madeleine Delbrêl), un personnage religieux ou philosophique (Jésus, Bouddha, Socrate), une personne inspirante (Etty Hillesum, Louis Riel)
Lieux	Lieu de retraite, de ressourcement ou de pèlerinage, temple, mosquée, église, synagogue, nature, loge de sudation (<i>sweat lodge</i>)
Temps	Retraite, Carême, Sabbat, Ramadan
Livres sacrés ou inspirants	La Bible, le Coran, la Torah, la Bhagavad Gîta
Personnes	Prêtre, rabbin, imam, pasteur, shaman, elder

Si l'on postule que toute personne a une dimension spirituelle, c'est dire que toute personne peut aussi avoir une vie spirituelle tout comme elle peut avoir une vie intellectuelle, sociale, affective, sportive, etc. À une certaine époque, la vie spirituelle a souvent été considérée comme réservée à une élite religieuse ou croyante. Il est vrai qu'elle revêt un sens particulier dans la tradition chrétienne comme dans d'autres traditions religieuses, mais, dans un sens général, la vie spirituelle est accessible à tous du seul fait qu'elle se rapporte à la vie de l'esprit et c'est dans ce sens qu'il faut la concevoir dans le contexte de la modernité où la spiritualité emprunte des voies fort diversifiées mais tout à fait valables.

Par ailleurs, le fait de reconnaître cette dimension comme une donnée anthropologique renforce la thèse défendue par Vanier (1995) et Nouwen (1998), à laquelle nous souscrivons sans réserve, selon laquelle la dimension spirituelle est aussi présente même chez des personnes qui sont atteintes d'une profonde déficience intellectuelle. Tout comme nous croyons qu'elle est aussi présente chez des enfants et même de très jeunes enfants (Crisp, 2008; Dupuis & Duhamel, 2002; Morris, 2002).

Nous avons vu plus haut que les gens pouvaient se positionner différemment par rapport au religieux et au spirituel contemporain. Dans le même ordre d'idées, le pluralisme religieux et convictionnel permet de dégager une typologie des spiritualités (Bellefleur-Raymond, 2005; Bergeron, 2002). Ces cheminements spirituels peuvent se rattacher soit à un idéal séculier ou à des valeurs humaines supérieures, comme la justice ou la compassion (spiritualité humaniste ou séculière), soit à une forme de transcendance considérée comme une réalité plus grande que la personne et ayant un rôle dans l'existence humaine, mais en marge de toute religion instituée (spiritualité laïque), ou soit au Dieu d'une religion traditionnelle ou particulière, tel le Dieu des chrétiens, des juifs ou des musulmans (spiritualité religieuse) (Bellefleur-Raymond, 2005). La vie spirituelle d'une personne sera orientée en fonction de ses croyances, bien sûr, mais elle variera

avant tout selon l'importance que la personne voudra bien lui accorder dans sa vie quotidienne.

Ainsi, lorsqu'une personne décide d'investir du temps dans sa vie spirituelle, elle y consentira aussi des moyens, tout comme elle le ferait pour l'apprentissage d'un instrument de musique, l'acquisition d'une nouvelle compétence ou la pratique d'un nouveau sport. Ses ressources spirituelles ne l'aident plus seulement dans les moments difficiles, elles deviennent source d'inspiration, nourriture spirituelle au service de son bien-être, de sa croissance, de sa maturité psychospirituelle, de son humanité. En ce sens,

la vie spirituelle est ce qui permet à une personne de devenir vraiment elle-même dans sa subjectivité et son humanité. [C'est] une entreprise par laquelle l'être humain [...] tend à la réalisation de soi par l'unification de son être autour d'un sens et d'un système de valeurs (Bergeron, 2000, p. 99).

La vie spirituelle est aussi une expérience intérieure, unique et intime, marquée par un mouvement dynamique, un progrès (Breton, 2006). Descouleurs et Vernet (2002) la présentent comme une décision, une mise en route, une démarche soutenue par une quête de bonheur, d'épanouissement, une « quête de l'illimité, de l'infini, de l'au-delà de nous-même » (p. 48). Ainsi, la démarche spirituelle demeure toujours inachevée, car il existe toujours en nous une part de mystère. Elle implique une descente dans les profondeurs de notre intériorité. L'auteur en parle comme d'un vaste chantier de travail qui implique des investissements, des moyens, des responsabilités. Elle est aussi un enfantement, comme une nouvelle naissance qui permet de faire advenir en nous ce que nous portons, mais ce que nous ne sommes pas encore (p. 48). Loin d'être un parcours d'errance, la vie ou la démarche spirituelle est une entreprise choisie de manière consciente dont la visée ultime est de faire advenir l'humain en lui-même et dans le monde (Bergeron, 2000).

En tant qu'entreprise d'unification de l'être (Bergeron, 2002; Breton, 2006), la vie spirituelle vise la transformation et la réalisation de soi dans ses trois dimensions : comme sujet autonome, comme partie de l'univers et comme membre de la communauté humaine (Bergeron, 2002). Le but, précise Bergeron (2002), c'est l'accomplissement de la personne humaine dans ce qu'elle a de plus essentiel, dans toute son intégralité. Nous observons souvent le phénomène décrit par cet auteur où la personne est fragmentée, déconnectée de sa vie intérieure; elle n'arrive pas à donner une cohérence à son action extérieure et elle désespère de trouver un jour son unité. Elle peut chercher à mobiliser certains intérêts et à trouver quelques morceaux de son identité dans le jeu, le travail, le sexe et le sport, tous des domaines qui se prêtent bien à des usages compulsifs, observe l'auteur. Or, pour exercer la fonction unificatrice de toute son existence, l'*homo spiritualis* ne peut pas compter sur ces domaines, car ceux-ci, on le sait, ne procurent que des plaisirs éphémères et superficiels (Bergeron, 2002). C'est la vie spirituelle qui est capable d'assumer cette fonction unificatrice, de cristalliser tout l'être et toute l'existence de la personne (Breton, 2006). Toutefois, comme nous l'avons signalé plus haut, elle n'agit pas sur les conditionnements psychologiques et encore moins sur les structures de la personnalité (Descouleurs & Vernet, 2002).

Ainsi, si nous pouvons entrevoir la vie spirituelle comme une entreprise d'unification et d'intégration de l'être, c'est vraiment la spiritualité, ou plutôt le développement d'*une spiritualité particulière* qui marque la réalisation concrète de cette entreprise d'intégration, son aboutissement (Bergeron, 2002; Descouleurs & Vernet, 2002; Laguë, 1998, 2003).

La spiritualité représente chez l'être humain l'espace psycho-spirituel par où s'effectue l'intégration des éléments qui composent sa réalité : personnalité, famille, société, culture et religion. Il s'ensuit que la spiritualité constitue le lieu de l'unification de la personne. Il lui donne de s'assumer comme être unique, responsable, libre et capable d'aimer et d'être aimé, pour reprendre rapidement les caractéristiques reconnues à la personne ayant atteint une maturité certaine (Laguë, 1998, p. 29).

Dans le cadre conceptuel auquel nous adhérons, la vie spirituelle a donc la capacité de faire passer la personne de *la spiritualité* à *une spiritualité*. Cette deuxième clarification conceptuelle permettra de sortir de la confusion le concept de spiritualité et de mettre en valeur des dimensions essentielles pour le travail social.

3.5.2 Une deuxième clarification : sortir de la confusion en passant de *la spiritualité* à *une spiritualité*

Un deuxième éclairage clarifiera davantage l'ambiguïté et la polysémie du concept de spiritualité, dont nous avons déjà souligné les enjeux pour le travail social à partir des écrits de Coates (2007) et de Butot (2005), notamment. Nous allons le faire en raffinant le sens du mot *spiritualité* de manière à respecter à la fois son origine et son évolution, d'une part, ainsi que les valeurs et les visées du travail social, d'autre part. Nous soulignons ici la contribution significative de Laguë (1998, 2003) à notre réflexion et pour sa définition universelle de la spiritualité.

Nous avons exprimé plus haut que le sens de la vie ne doit pas être l'objet de la spiritualité, mais qu'il devait plutôt constituer un préalable. De fait, il est de plus en plus reconnu par les spécialistes des religions et des spiritualités que le sens donné à la vie est une donnée fondamentale à toute spiritualité (Laguë, 1998). Il en est ainsi pour les spiritualités des grandes religions (juive, chrétienne, musulmane, etc.) comme pour les spiritualités séculières (marxistes, écologistes, humanistes, autochtones, etc.) (Laguë, 1998). La spiritualité peut donc se définir comme

[I]a manière dont les humains se dépassent pour atteindre les possibilités de leur existence. En tant que telle la spiritualité comporte à la fois une intelligence du sens profond de l'existence humaine et un engagement à le réaliser (Kappen, 1994, p. 50).

Dans ce même horizon de pensée, la spiritualité peut être vue comme « le style de vie d'une personne ou d'une communauté vécu en accord avec ses convictions, ses croyances au sujet de la nature et du but de la vie » (Hanson, 1982, p. 201).

Ces deux définitions de la spiritualité, qui appuient la réflexion de Laguë (1998), rendent bien l'idée d'un agir cohérent avec le sens donné à la vie, ou mieux encore, celui d'un *art de vivre en accord avec le sens de la vie*, pour reprendre l'expression de cette auteure, que nous allons d'ailleurs lui emprunter.

Ici, le sens particulier d'*art de vivre* convient lorsqu'une personne dit *avoir une spiritualité* ou lorsqu'elle souhaite découvrir *sa* spiritualité. Cet art de vivre s'articule donc sur le sens donné à la vie, sur les croyances et les valeurs qui en découlent et qui détermineront la vie concrète, l'agir et les engagements d'une personne ou d'une communauté (Guérin, 2006). Il repose sur l'origine et l'histoire du mot dans la tradition chrétienne tout en respectant son évolution et son utilisation à l'extérieur de cette tradition. La spiritualité entendue comme un art de vivre devient ainsi une donnée concrète qui peut s'actualiser dans la vie de la personne que nous accompagnons, si la personne en manifeste le désir et en accepte la responsabilité.

Lorsqu'on établit comme préalable à la spiritualité d'une personne que celle-ci ait répondu pour elle-même à la question du sens de la vie, il s'ensuit que sa quête *du sens de la vie* est terminée et qu'elle peut s'engager dans la réalisation *du sens de sa propre vie* en fonction de ce sens donné à la vie (Guérin, 2006). La réalisation de ce sens de sa propre vie est une démarche perpétuelle.

Par rapport au travail social, un élément nouveau ressort, et c'est là la deuxième clarification que nous voulons apporter. Ainsi, plutôt que d'envisager la spiritualité dans le sens très général d'une quête de sens et des buts à la vie et à sa vie (Canda & Furman, 2010), nous croyons que cette quête d'un sens à la vie relève de la dimension spirituelle

et qu'elle fait partie de la détresse spirituelle, celle-ci se manifestant à différents degrés. Donc, dès lors que la personne en arrive à donner un sens à la vie – soit par une religion, une philosophie ou un courant spirituel – la spiritualité peut cesser de baigner dans le flou, d'être un mot fourre-tout dans lequel on met n'importe quoi, avec les risques de dérapage et d'abus qu'on lui connaît, et peut devenir un projet constructif qui a tout à fait sa place dans l'intervention psychosociale. Elle peut ainsi devenir un art de vivre *intégral*, c'est-à-dire « capable d'intégrer et d'unifier toutes les dimensions de l'existence humaine dans un tout homogène et harmonieux » (Bergeron, 2006, p. 59).

Voyons ce qu'il pourrait en ressortir pour l'intervention sociale. Lorsqu'une personne se trouve en détresse et qu'elle exprime qu'elle n'a pas trouvé de sens à sa vie ou ne voit plus le sens de sa vie, l'un des buts de l'intervention sera de l'amener à trouver du sens. Bien sûr, les interventions se feront à un premier niveau d'abord, celui de donner sens aux difficultés qui l'ont amenée à demander de l'aide. Mais si le travailleur social reconnaît cette dimension plus profonde qu'est la dimension spirituelle, son intervention pourra aller plus en profondeur puisqu'il tentera de capter une ouverture au spirituel chez la personne. Nous faisons intervenir ici le besoin de transcendance, conscient ou inconscient, mis en valeur par Ellor et al. (1999) dans l'approche fondée sur les perspectives des traditions religieuses, que nous avons décrit au deuxième chapitre. Ce besoin prend la forme d'une quête du sublime et se manifeste chez la personne comme un élan ou une pulsion fondamentale, de type religieux ou non religieux, qui déclencherait par la suite des énergies que la personne peut mobiliser et canaliser vers l'actualisation d'un projet de vie significatif allant dans le sens d'une transformation personnelle, mais aussi du monde. Différents moyens peuvent faciliter cette quête, dont le processus d'intervention, si le travailleur social est lui-même engagé dans une démarche spirituelle.

Le travailleur social ouvert à la dimension spirituelle encouragera donc la personne à se poser certaines questions sur le sens de la vie et sur le sens de sa vie, sur ce qui fait en sorte qu'elle a tenu le coup jusqu'ici, etc. Bref, sur sa vision du monde et la

place qu'elle s'accorde dans ce monde. Ces questions ne vont pas de soi, il faut le redire. Progressivement, si l'ouverture au spirituel s'élargit, la personne prendra un peu plus conscience de ses ressources spirituelles. Il faudra l'aider à nommer, découvrir sa spiritualité. En clair, il faut l'aider à passer de la spiritualité à une spiritualité. Mais que veut dire exactement « avoir une spiritualité » ? Que veut dire cultiver un « art de vivre en accord avec le sens de la vie » ?

Dans la tradition chrétienne, le sens de la vie est à saisir dans le mystère de la résurrection et dans l'appel du Christ à bâtir sur terre le Royaume de Dieu, à prendre une part active dans l'accomplissement de son oeuvre d'amour et de justice ici-bas, dans l'attente de la vie éternelle promise. Un chrétien engagé vivra sa vie en fonction de ce sens donné par la tradition révélée dans les Évangiles. Pour un moine bouddhiste, la vie terrestre est peuplée de souffrances et la tâche sacrée des humains consiste à réduire la souffrance dans le monde (Baum, 2001). Dans la vie quotidienne, parce que sa religion prône une relation d'interdépendance entre tous les humains où tous les gestes et les attitudes des uns ont des effets réciproques sur les autres, le moine s'efforcera de cultiver une attitude compatissante et de réaliser des actions bienveillantes. L'hindouisme entretient une vision cyclique de la vie dans laquelle les hindous ont plusieurs vies successives. Tout hindou a comme but ultime de se sortir de ce cycle perpétuel de renaissance (le *samsara*) pour atteindre la libération (la *moksa*) (Charbonneau & Deraspe, 2002). Les autres religions éclairent différemment le sens de la vie, et une spiritualité inscrite dans une perspective laïque ou séculière apportera d'autres réponses à la question du sens de la vie. Bref, à l'instar de Laguë (2003), nous considérons que « la réponse apportée à la question "du sens de la vie" se présente comme le fer de lance pour sortir de la confusion le terme spiritualité et lui donner sa profondeur » (p. 17).

Cette première réponse, celle du sens de la vie appelle la deuxième, celle d'un engagement à réaliser le sens de sa vie, en fonction de cet idéal. En clair, nous établissons que lorsqu'une personne dit « avoir une spiritualité », c'est qu'elle a répondu à la

question du *sens de la vie*, dans le sens de finalité. Puis, à la lumière de ce sens donné à la vie, elle s'engage activement à donner un *sens à sa vie* et à le réaliser à travers le choix d'une valeur ou de plusieurs valeurs comme options durables qui commanderont des attitudes et des comportements précis tout en produisant des fruits d'humanité dans son environnement (Bergeron, 2002, 2006). Dans cette optique, la spiritualité devient un *art de vivre en accord avec le sens donné à la vie*. L'art de vivre suppose donc une cohérence entre la foi confessée (religieuse ou non religieuse) et l'agir. Un idéal est proposé et la personne cherche à l'atteindre (Laguë, 1998). En travail social, ce sens donné à la spiritualité trouve un écho chez Van de Sande et Renaud (1998), qui affirment que, pour les autochtones, la spiritualité ne peut être réduite à une façon de voir le monde, elle est aussi une façon de le vivre. Dans l'intervention psychosociale, ce préalable essentiel à *une spiritualité* pourra se traduire par un objectif précis, celui d'aider la personne à construire sa vision du monde et à préciser la place qu'elle se donne dans celui-ci, ainsi que des moyens de la prendre. Évidemment, la tâche est plus complexe à réaliser qu'à décrire en quelques mots.

Le Tableau 6 résume les concepts clés que nous venons de présenter (la dimension spirituelle, les ressources spirituelles, la vie spirituelle et avoir une spiritualité) ainsi que les critères que nous avons rattachés à chacun (sens de la vie, sens à sa vie, valeurs, art de vivre, etc.). Il propose pour chacun des indicateurs pour orienter l'intervention psychosociale.

Tableau 6

Modèle conceptuel pour l'intégration de la spiritualité dans l'intervention psychosociale : critères et indicateurs pour l'intervention psychosociale

Concepts clés	Critères pour l'intervention	Exemples d'indicateur (Pour d'autres indicateurs, voir Tableaux 4 et 5)
Dimension spirituelle	Reconnaissance de son existence	Aucun (Réalité intangible, non mesurable)
Ressources spirituelles (intérieures)	Capacité de les identifier et de dire en quoi elles sont aidantes	Sentiment de réconfort, de soutien Sentiment d'espoir, d'espérance Sources de sens (signification) Sources de sens (direction) Figures inspirantes
Ressources spirituelles (externes)	Accès aux ressources Disponibilité des ressources	Groupes de soutien Communauté de prière ou de méditation Aide matérielle en cas de besoin
Vie spirituelle	Peut se vivre : en relation avec Dieu et en lien avec une religion instituée (religieuse) en relation avec Dieu mais en marge de l'Église (laïque) sans aucune référence à Dieu (séculière)	Événement déclencheur (crise, transition de vie, perte) Décision, mise en route Temps consacré Moyens, investissements
Avoir une spiritualité	Dimension de sens sur deux plans : Réponse donnée au <i>sens de la vie</i> (Cette quête est terminée.) Engagement à réaliser le <i>sens de sa vie</i> . (Cette quête est perpétuelle, nous cherchons à la parfaire dans tous les domaines de notre vie en vue d'atteindre un idéal, celui du sens donné à la vie. Elle se réalise à travers l'actualisation des valeurs).	Fruits concrets de ma spiritualité Engagements concrets, projets porteurs de sens et d'avenir pour la personne et pour autrui

Maintenant, attardons-nous brièvement aux conditions qui assureront la validité d'une authentique spiritualité puisqu'ils deviendront des indicateurs importants pour orienter les pratiques dans ce domaine en travail social. Le but étant toujours de permettre à la personne d'accéder à des ressources autonomes qui favoriseront une meilleure intégration de son être, une plus grande réalisation d'elle-même, une résolution à plus long terme de ses difficultés ou l'amélioration de ses conditions de vie. Toutefois, il faut être conscient que tout le monde ne développera pas une spiritualité. Le monde peut-il devenir un peu plus spirituel ? C'est un espoir que nous portons.

3.5.3 Une définition fondée sur des conditions

Les auteurs de la sociologie des religions et des sciences religieuses ainsi que les différentes perspectives exposées au deuxième chapitre font ressortir plusieurs conditions d'une authentique spiritualité.

Nous rattachons les premières conditions d'une authentique spiritualité au qualificatif *intégral*, comme le fait Bergeron (2006) en évoquant un *art de vivre intégral*. Ces conditions coïncident bien avec la spiritualité entendue comme *construction sociale unique* (Béres, 2004) et avec l'approche biopsychosociale du travail social. Selon cet auteur, pour entrevoir la spiritualité comme un *art de vivre intégral*, celle-ci doit répondre à quelques critères ou conditions.

Elle doit d'abord viser l'intégration de la personne, c'est-à-dire son épanouissement en toutes ses dimensions, en même temps qu'une vie en plénitude, tout en produisant des fruits d'humanité dans son environnement. En plus de retrouver ici les deux pôles de l'axe d'intervention du modèle d'intervention que nous envisageons, ces trois premières conditions font la liaison entre le changement personnel et le changement social. Cet art de vivre doit aussi être personnalisé, c'est-à-dire façonné sur mesure et adapté à toutes les données qui caractérisent la personne : âge, sexe, état de santé, statut

socio-économique, profession, éducation, talents, limites, histoire, etc. Il tient également compte de sa réalité existentielle, ce qui comprend son contexte socio-économique, et de sa culture ambiante (Bergeron, 2006). Ce sont là des critères incontournables en travail social.

L'art de vivre doit aussi être choisi « en toute liberté de conscience [...] par décision personnelle en réponse à l'interpellation qui monte au fond de [la personne] » (Bergeron, 2006, p. 164). Une telle condition, incontournable dans la société moderne laïque, est tout à fait conforme aux principes d'autodétermination et d'autonomie du travail social.

Une autre condition concerne la référence. Pour éviter qu'une personne ne s'enferme dans une spiritualité fugitive ou un ghetto spirituel, qu'elle soit en rupture avec le monde ou qu'elle s'en remette à un subjectivisme autarcique, Bergeron (2006) et Laguë (1998, 2003) estiment que cet art de vivre doit donner lieu à des comportements et à des engagements suivant un *chemin nommé et communicable*. Cette condition renferme deux aspects qui témoigneront du caractère unifié de la spiritualité, l'enracinement dans l'histoire de la personne et l'indication de repères, que ce soit à partir d'une tradition religieuse, spirituelle ou philosophique (Bergeron, 2006). La démarche fait ainsi le pont entre le passé, le présent et l'avenir, à la fois dans l'histoire de la personne et dans l'histoire de l'humanité. La personne ne marche pas toute seule dans la spiritualité, il y a eu des marcheurs avant elle et il y en aura d'autres à sa suite (Bergeron, 2006).

D'une part, la personne doit être capable – parfois avec de l'aide et au moyen d'interventions particulières – de nommer et de communiquer son itinéraire spirituel à partir de son histoire et de ses expériences de vie, mais aussi à partir d'une tradition reconnue (Laguë, 1998) ou portée par des témoins qui sont reconnus comme des guides fiables et crédibles (Bergeron, 2006). Même lorsque cette tradition ou ces références ont été contestées, repoussées, revisitées, délaissées, la personne est capable de nommer ce

qu'elle en a retiré ou puisé de bon. Le chemin nommé et communicable prendra la forme d'un itinéraire précis, bien articulé et jalonné d'étapes que la personne sera en mesure d'identifier en nommant les événements déclencheurs, les expériences ainsi que les rencontres qui ont marqué son itinéraire spirituel jusqu'à ce jour (Laguë, 1998). La personne pourra indiquer des moyens concrets ayant permis l'émergence de sa spiritualité et qui assureront par la suite son déploiement continu.

Dans une démarche pédagogique visant la croissance personnelle, la méthode du récit de vie permet à la personne d'écrire son itinéraire, puis d'en lire certains extraits à un groupe qui lui donnera une rétroaction sur sa production écrite. Dans le cadre de l'intervention psychosociale, qui vise la résolution d'une problématique, il s'agit plutôt d'orienter l'entretien vers certains thèmes à des moments opportuns comme nous l'avons proposé pour l'exploration des ressources spirituelles. L'idée est d'aider la personne qui le souhaite à nommer ses repères spirituels, puis à s'engager dans une vie plus spirituelle pour y découvrir, en fin de compte, sa spiritualité spécifique, qui prendra les couleurs de sa personnalité, de ses aspirations profondes, de sa créativité, en vue d'une meilleure intégration de son être et de la résolution à plus long terme de ses difficultés. Dans le contexte du travail social, plus particulièrement, nous visons à ce que cette démarche d'intégration puisse inclure, au-delà de l'engagement personnel, l'engagement communautaire, citoyen, social ou politique. Notre modèle précisera la démarche visée.

Il est utile de signaler que ce chemin nommé et communicable joue une fonction intégrante très importante dans l'accompagnement des personnes en quête d'un sens à leur vie, à travers les difficultés vécues. Selon Breton (1999), lorsqu'une personne parvient à nommer l'angle qu'elle a choisi et qui détermine ses engagements, elle passe de *la* spiritualité à *une* spiritualité. L'auteur évoque alors un « pôle unificateur » (Breton, 2006) autour duquel graviteront les engagements d'une personne, ses luttes, ses préoccupations, etc., et qui peut être désigné de différentes façons : solidarité, compassion, action de grâce, justice, etc.

C'est pourquoi il faut reconnaître dans notre société moderne laïque une kyrielle de spiritualités qui existent en marge des traditions religieuses. Si certaines sont bricolées à partir de dévotions et même de superstitions et très axées sur l'autotranscendance ou l'inflation du moi, d'autres émergent de préoccupations sociales et engendrent des projets constructifs sur le plan individuel, communautaire et sociétal (Bergeron, 2002). Nous croyons que l'intervention sociale est un terreau fertile pour faire émerger des spiritualités bien intégrées qui aideront les gens à se réaliser et à réaliser leurs idéaux à la mesure de leurs talents, de leurs potentialités et de leurs dispositions intérieures, tout en tenant compte de leurs réalités existentielles, culturelles et socioéconomiques, comme le suggèrent Bergeron (2002, 2006) et Laguë (1998).

Par ailleurs, un grand nombre de spiritualités bien vivantes s'inscrivent encore aujourd'hui dans des religions. Là encore, le théologien et philosophe Paul Valadier (2003) insiste lui aussi sur l'importance de la spiritualité en tant que « chemin progressif, réglé et pouvant être nommé » (p. 53) pour assurer des démarches rigoureuses et rationnelles. Selon lui, c'est justement au nom même de cette rigueur qu'il faut reconnaître les religions, par exemple le christianisme, non plus comme un « carcan de contraintes uniformes et niveleuses, [mais comme le] champ fécond d'une pluralité de spiritualités qui sont autant de manières d'épeler, dans la diversité et dans le respect de tempéraments spirituels, une vie de fidélité au Christ et à Dieu » (p. 52).

Voilà qui nous amène à un dernier critère d'un art de vivre réellement authentique, celui de la *fécondité*.

La fécondité de cet art de vivre peut être évaluée sur les plans du sens (unification de l'existence) et de l'être (intégration de la personne) à travers les valeurs actualisées et les retombées concrètes que ces deux dynamismes de vie, le sens et les valeurs, sont en mesure d'engendrer autant dans l'existence de la personne que dans celle de son

entourage, dans ses différents milieux de vie et bien au-delà. Notre explication se fera à partir du Tableau 7 qui décrit les deux axes de cette fécondité.

Tableau 7

*Indicateurs de la fécondité d'une spiritualité :
fonctions d'unification et d'intégration (d'après Bergeron, 2006)*

Fonction de la spiritualité	Critère	Exemples d'indicateur
Fécondité sur le plan du sens : Unification de la vie	<p>La personne a donné un sens global à sa vie et identifié un pôle unificateur (une valeur, un idéal) autour duquel elle est capable de rassembler ses engagements, activités, choix de vie, etc.</p> <p>Ici, c'est <i>le sens</i> qui sera surtout sollicité dans ses deux dimensions.</p> <ul style="list-style-type: none"> - Sens = Signification : ce qui est compris (<i>meaning</i>) - Sens = Direction : le but poursuivi (<i>purpose</i>) 	<p>Sentiment d'un fil conducteur dans le récit de vie, donc dans le passé, qui se poursuit dans le présent et est en mesure d'éclairer l'avenir.</p> <p>Présence d'un but unifié, d'une direction globale autour desquels gravitent tous les engagements, les choix de vie et les activités de la personne.</p> <p>Absence d'un sentiment d'éparpillement.</p> <p>Présence d'un pôle unificateur (une valeur, un idéal)</p>
Valeurs	<p>↑</p> <p>La personne les connaît bien. Elles sont choisies librement (autonomie). Elles sont satisfaisantes. Elles sont actualisées dans la vie concrète (responsabilité, pas juste un beau discours). Elles sont fécondes (pour les proches, les autres, la communauté, la société, la transcendance s'il y en a une, etc.).</p> <p>↓</p>	<p>↑</p> <p>Activités et projets ancrés sur des valeurs bien identifiées et définis selon certains critères (p. ex. <i>valeurs d'être</i> plutôt que <i>valeurs d'avoir</i>)</p> <p>↓</p>
Fécondité sur le plan de l'être :	Ici, ce sont les <i>valeurs</i> qui seront mobilisées.	Sentiment d'une meilleure cohérence de vie
Unité, intégration de l'être	Le choix d'une valeur comme option durable commandera des attitudes et des comportements précis qui favoriseront cette intégration, mais aussi une vie en plénitude, tout en produisant des fruits d'humanité.	<p>Sentiment de plénitude</p> <p>Comportements nouveaux Changement d'échelle de valeurs Nouvelle manière d'être-au-monde et d'être-dans-le-monde</p>

La fécondité d'une spiritualité s'opère deux mouvements comprenant une rentrée en soi et une sortie vers l'autre (Descouleurs & Vernet, 2002; Grand'Maison, 2004). Dans un premier temps, la personne qui vient de découvrir sa spiritualité peut trouver des réponses à ses questionnements ou vivre des expériences de paix, de sérénité, de joie profonde. Le travail d'intériorité peut l'amener à développer une nouvelle manière d'être-au-monde et à rechercher plus de profondeur dans l'ensemble de ses relations (rapport à soi, aux autres, à l'univers, etc.). Il peut aussi engendrer des expériences de transformation, de compassion, de communion, de solidarité, etc. Dans certains cas, on peut aussi parler d'expériences de guérison, de transcendance, de moments d'extase et d'expériences mystiques (Descouleurs & Vernet, 2002).

Dans un deuxième temps, grâce à la dimension de l'altérité qui est inhérente à la spiritualité, une personne qui développe une spiritualité authentique en viendra à se mobiliser dans des engagements concrets en fonction de ses intérêts, de ses valeurs et de ses inclinations personnelles, mais en tenant compte de sa réalité existentielle et de ses limites, comme nous l'avons souligné plus haut. Lorsque nous travaillons avec des personnes vulnérables, très blessées par la vie ou affectées par la maladie mentale ou d'autres types de dysfonctionnements, il faut être conscient que les engagements altruistes peuvent être limités. Mais nous croyons qu'une spiritualité peut être féconde autrement, que ce soit par le développement d'une nouvelle attitude par rapport à sa propre souffrance, ou encore par le changement qu'elle opère en nous, en tant qu'intervenant. Sans compter que, pour certains, il existe aussi un Altérité verticale, qui a aussi une dimension immanente, c'est-à-dire qui est aussi contenue dans la nature de leur être, avec qui ils peuvent vivre une relation profonde et intime. Ici, la fécondité ne peut être circonscrite dans une définition.

Malgré tout, la fécondité comme condition essentielle pour établir la validité d'une « spiritualité, art de vivre » est un indicateur sûr et elle trouve des échos retentissants en travail social.

Coates (2007) ne manque pas de souligner qu'un grand nombre de spiritualités procurent des émotions, du sens, de la cohésion sociale, des approbations et des promesses. Il s'interroge toutefois sur les visées parfois restrictives attribuées à une spiritualité : une spiritualité doit-elle chercher à procurer des sentiments intenses, faire en sorte que les gens se sentent bien, contribuer à la maturité d'une personne ? Selon lui, une spiritualité doit être une force au service de la transformation sociale et non seulement au service de la transformation personnelle. Baskin (2002) abonde dans le même sens. Étant donné qu'elle englobe tout, la spiritualité ne peut pas se limiter à un cheminement intérieur, elle doit aussi servir à rendre le monde meilleur. Selon cette auteure, il est important que la spiritualité apporte de la paix, de la force et du bien-être autant dans le cœur d'une personne que dans l'ensemble de sa communauté et de l'univers. Coates et al. (2007) conçoivent donc la spiritualité comme « un lieu de rétablissement et d'intégration personnelle » mais aussi comme « lieu d'engagement citoyen et de transformation sociale ». Le concept de « bien-être responsable » de Chile et Simpson (2004), attribué à une approche spirituelle appliquée au développement des communautés, va dans le même sens.

Qui plus est, pour défendre les aspects communautaire et social de la spiritualité, Coates (2007) et Baskin (2002) mettent de l'avant la dimension d'interdépendance des spiritualités autochtones pour la définition de la spiritualité dans la discipline, tout comme Seyfried (2007) s'appuie sur le concept de *spiritualité relationnelle* (Faver, 2004) pour proposer une méthodologie pour l'enseignement de la spiritualité en travail social. Chez nous en sol québécois, Lachapelle (1996) n'était-il pas un peu visionnaire lorsqu'il s'est fait le porte-parole d'une *spiritualité de la solidarité*, présentée à la fois comme appel à l'espérance et source d'espérance face aux défis de notre société sécularisée ?

Au passage, parce que nous croyons au dialogue interdisciplinaire, nous signalons que cet aspect communautaire est très présent également dans les religions chrétienne (Grand'Maison, 2010) et bouddhiste. À cet égard, le théologien et sociologue Gregory Baum (2001) soutient que « toutes les grandes religions pensent que la spiritualité relie les êtres humains à leurs voisins, à leurs communautés, à la famille humaine, ainsi qu'à la terre et au cosmos. Elles parlent de l'ordre sacré de l'univers » (p. 48). Dans un article où il décrit une spiritualité liée au développement économique promue par les grandes religions, l'auteur présente le principe d'interdépendance comme lié à l'une des quatre caractéristiques qui fonde cette spiritualité, soit la *solidarité sociale universelle*.

Pour revenir aux aspects communautaires de l'art de vivre, Ellor et al. (1999) mettent aussi en évidence la dimension de l'*altérité* de la spiritualité et de la religion en insistant sur leurs aspects communautaires et sociaux et sur leur fort potentiel de ressources, comme le souligne Coates (2007) pour prévenir le phénomène de l'isolement. Les travailleurs sociaux doivent être particulièrement attentifs à cet aspect de la détresse humaine qui peut conduire à la désaffiliation. Cette notion proposée par le sociologue Robert Castel (1995) désigne l'état d'une personne qui a perdu le sentiment d'être citoyenne. Elle se trouve en rupture avec la société ou dissociée de celle-ci. La désaffiliation englobe la pauvreté, l'isolement social, l'exclusion et l'auto-exclusion, et les notions de vulnérabilité, de précarité et de fragilité y sont associées (Berreyre & Bouquet, 2006).

Dans notre pratique du travail social en milieu communautaire, le problème de la désaffiliation nous confronte fréquemment à des questions d'ordre spirituel. Nous croyons qu'une approche d'intervention qui intègre la spiritualité, en étant sensible à cette dimension de l'altérité, peut agir positivement sur ce phénomène tant à l'échelle individuelle que communautaire et sociétale. Une façon de créer du sens pour les travailleurs sociaux est l'ancrage des personnes qu'ils accompagnent dans la communauté. Grand'Maison (2001) a raison de souligner l'importance de trouver un ou

des tiers signifiants dans l'entourage de la personne, auxquels elle peut se rattacher, et de ne pas travailler uniquement à partir de soi-même. Chez les travailleurs sociaux, le réseautage dans la communauté est un réflexe, mais une approche spirituelle demande d'élargir le réseau de la personne. Tout en créant un lien de confiance avec la personne, ce qui implique *un lien stable dans la durée*, il faut avoir le réflexe de la relier à un ou des tiers signifiants pour elle sur le plan spirituel. Les découvertes qu'on peut faire lorsqu'on explore de telles possibilités avec une personne sont parfois étonnantes.

Conclusion

Voilà posée notre deuxième clarification. Récapitulons maintenant la démarche spirituelle que nous venons de décrire, qui engendrera notre cadre conceptuel et les quatre concepts clés qui le composent.

Notre cadre conceptuel propose une démarche basée sur deux postulats. Notre premier postulat repose sur la reconnaissance en chaque personne humaine d'une dimension spirituelle qui fait en sorte que toute personne possède une diversité de ressources spirituelles qu'elle peut utiliser de manière autonome au moyen de pratiques soit individuelles ou communautaires.

Notre deuxième postulat est appuyé par plusieurs auteurs des sciences humaines, sociales et religieuses, dont trois chercheurs du travail social (Ellor et al., 1999), qui reconnaissent l'existence en tout être humain d'un besoin de transcendance, conscient ou inconscient. Ce besoin prendrait la forme d'une quête de nature spirituelle ou religieuse, qui déclencherait des énergies que la personne peut mobiliser et canaliser vers l'actualisation d'un projet de vie significatif allant dans le sens d'une transformation personnelle, mais aussi du monde. Différents moyens peuvent faciliter cette quête, dont le processus d'intervention si le travailleur social est lui-même engagé dans une démarche spirituelle.

Donc, en raison de sa dimension spirituelle, la personne peut prendre la décision de consentir du temps et des moyens pour entreprendre une démarche spirituelle. Pour ce faire, une autre variable entre en jeu, le travailleur social doit être outillé pour l'accompagner dans cette démarche. D'une part, il doit comprendre le langage du spirituel et d'autre part, il doit être engagé dans une démarche spirituelle. C'est ce que nous avons voulu proposer dans ce troisième chapitre.

Notre cadre spirituel prévoit aussi différents niveaux de cheminement. Nous avons établi que la vie spirituelle, pour atteindre son but ultime et remplir ses fonctions d'unification et d'intégration de la personne, d'engagement citoyen et de transformation sociale, doit amener la personne à passer de la spiritualité à *une spiritualité*, entendue comme un art de vivre en accord avec le sens de la vie. Dans ce cas, une personne qui a une vie spirituelle et qui en arrive à donner un sens à la vie, puis à sa vie, pourra s'engager à réaliser ce sens dans tous les domaines de sa vie. Ainsi, elle développera une spiritualité entendue comme un *art de vivre en accord avec le sens de la vie*. Elle s'engagera concrètement dans un projet porteur d'avenir pour elle-même, pour ses proches, les autres, la communauté, la société, l'univers, Dieu (si son existence est reconnue) ou toute autre transcendance.

En ce qui a trait à l'application des quatre concepts à l'intervention psychosociale – la dimension spirituelle, les ressources spirituelles, la vie ou la démarche spirituelle et une spiritualité –, nous rappelons l'importance de les utiliser comme cadre d'analyse et d'orientation, mais sans les imposer. Dans le contexte de l'intervention, le travailleur social doit faire abstraction de son cadre théorique, de ses croyances et de ses valeurs afin d'accueillir sans jugement et sans idées préconçues l'expérience de la personne en difficulté, nous le rappelons. Cette attitude générale requise par la profession est d'autant plus importante dans le domaine du spirituel étant donné le caractère sensible que peuvent revêtir les valeurs spirituelles et religieuses. Cela dit, en mettant de côté son cadre de référence, le travailleur social ne renonce pas pour autant à suggérer des pistes

d'exploration, d'où l'utilité d'un cadre conceptuel clair. Par exemple, en connaissant bien les différentes dimensions de la spiritualité, le travailleur social aidera la personne à préciser les dimensions qui « font sens » pour elle ou à expliquer pourquoi elles ont une résonance particulière dans son vécu. Notre travail consiste à aider la personne à trouver ses propres repères spirituels, à partir de son cadre de référence à elle et non du nôtre. Néanmoins, un cadre conceptuel clair doit nous aider à proposer des pistes et non à imposer des chemins. C'est pourquoi nous privilégions la posture du savoir humble de Clark (2006) plutôt que celle du non-savoir.

Quant à la définition spécifique que nous proposons pour le travail social, « la spiritualité, art de vivre en accord avec le sens de la vie », deux points essentiels sont à retenir. En plus de respecter l'origine et l'histoire du mot dans la tradition chrétienne, mais aussi son évolution à l'extérieur de cette tradition, ce qui est essentiel pour la société laïque moderne, cette définition appréhende la spiritualité comme un projet concret, capable d'avoir une réelle portée dans la société contemporaine que le travail social cherche à améliorer. Au-delà de cette définition spécifique, nous reconnaissons que la spiritualité peut aussi avoir un sens plus général, comme celui qui lui est reconnu en travail social. On peut alors parler d'une « construction sociale unique » par lequel une personne interprète le monde ou auquel elle a recours pour orienter sa manière d'être dans le monde ou de donner sens aux événements de sa vie (Béres, 2004; Clark, 2006).

Voici venu le moment de présenter notre modèle, que nous appellerons pour l'instant *Modèle multidimensionnel pour l'intégration de la spiritualité dans l'intervention psychosociale en travail social*.

Chapitre 4

L'intégration de la spiritualité dans l'intervention psychosociale : un modèle multidimensionnel, une perspective multidisciplinaire

Le modèle d'intervention que nous proposons au terme de notre essai a été élaboré pour aider les travailleurs sociaux à tenir compte de la dimension spirituelle des personnes qu'ils accompagnent ou à intégrer la spiritualité dans le cadre d'interventions sociales individuelles. Tout en reconnaissant le sens communément admis de *quête de sens* attribué au concept de *spiritualité*, de même que les définitions personnelles, uniques et singulières de chaque personne, qui sont très importantes en intervention, la spiritualité est appréhendée dans notre modèle comme *un art de vivre en accord avec le sens de la vie* (Laguë, 1998). Ce sens trouve plusieurs échos en travail social et s'arrime à une perspective fondamentale sur laquelle nous avons articulé les axes d'intervention de notre modèle, empruntée au sociologue Jacques Grand'Maison (2004). Cette perspective établit un rapport dynamique entre l'intériorité et l'engagement, entendus comme les deux pôles fondamentaux de la vie spirituelle. Ce rapport qui permet de lier de manière réciproque le changement personnel à l'amélioration du monde (Grand'Maison, 2004) trouve lui aussi de fortes résonances en travail social parce qu'il permet de jeter des ponts entre les actions individuelles et les projets collectifs pour la réalisation d'une société plus juste, plus équitable, plus humaine.

Notre modèle est aussi basé sur le cadre théorique exposé au chapitre deuxième ainsi que sur notre cadre conceptuel présenté au chapitre précédent, lequel visait à relever deux défis soulignés dans la littérature et observés au cours de notre stage. Le premier consistait à clarifier la confusion autour du concept de spiritualité, le deuxième à proposer une démarche claire pour l'intégration de la spiritualité en travail social. Ces deux défis signalés dans les écrits ont aussi retenti au cours de notre stage de pratique spécialisée à

la maîtrise en travail social à l'hiver 2011. Les travailleurs sociaux souhaitent avoir une définition claire de la spiritualité et apprendre à l'intégrer dans leurs interventions. Or, avant de pouvoir l'intégrer dans leurs pratiques, ils ont compris l'importance d'être d'abord au clair avec leur propre spiritualité. Le modèle multidimensionnel est donc d'abord un outil de développement spirituel que les professionnels du travail social pourraient s'approprier personnellement avant de songer à intégrer dans leur pratique. Par ailleurs, avant de présenter le modèle, quelques mises en garde s'imposent.

Premièrement, il est crucial de signaler que le modèle d'intervention que nous présentons n'a pas été validé. Il a fait l'objet d'une expérimentation partielle et limitée au cours de notre stage et nous en intégrons différentes parties dans nos pratiques d'intervention sociale, mais il n'a pas été soumis à une procédure de validation formelle.

Deuxièmement, compte tenu des exigences de la maîtrise et des limites de longueur du présent travail, que nous avons déjà largement dépassées, le modèle est présenté de façon sommaire. Nous sommes consciente que plusieurs aspects seront à développer ultérieurement. Sa présentation sous forme de tableau a l'avantage de le présenter de manière simple et concise, mais elle a aussi l'inconvénient majeur d'en réduire le contenu explicatif.

En troisième lieu, nous tenons à indiquer que la présentation du modèle dans ces pages comporte des limites. Une appropriation suffisante du modèle en vue de son application dans la pratique réclame une démarche didactique expérientielle de groupe. C'est ce que nous aurions voulu réaliser durant notre stage, mais des facteurs organisationnels et contextuels ont empêché un tel projet. Nous espérons pouvoir le réaliser dans un autre contexte. Ce modèle demeure donc expérimental dans son état actuel. Dans l'intervalle, un premier niveau d'appropriation peut être réalisé sous forme d'autoquestionnement ou par le biais de l'écriture ou, mieux encore, sous forme d'échanges interactifs entre deux ou plusieurs personnes.

En quatrième lieu, enfin, étant donné les limites que nous venons d'exposer, nous tenons à rappeler les lignes directrices établies pour déterminer la pertinence d'une intervention à caractère spirituel en travail social. A) Il y a une demande explicite et un intérêt réel de la part de la personne en difficulté. B) L'intervention à caractère spirituel est compatible avec les objectifs du plan d'intervention. C) Le travailleur social est qualifié pour réaliser l'intervention en question. D) Une relation de confiance est établie, qui invite la personne à explorer en profondeur la spiritualité (Canda & Furman, 2010).

Qui plus est, le concept de « compétence spirituelle » décrit par Hodge et Bushfield (2006) renvoie à un processus complexe comportant différentes capacités qui s'acquièrent progressivement. Dans notre essai, nous avons établi que le risque de dérive et d'abus est présent dans ce domaine et il nous apparaît de plus en plus évident que cette compétence spirituelle doit être transmise dans le cadre d'une formation universitaire afin de garantir que tous les aspects qu'elle recoupe sont enseignés dans les règles de la discipline, qui relèvent, selon nous, à la fois de la science et de l'art.

La présentation du Modèle multidimensionnel pour l'intégration de la spiritualité dans l'intervention psychosociale en travail social se fera en deux parties. Dans une première partie nous exposons les fondements théoriques du modèle, y compris les valeurs et les postulats de base qui le fondent, en précisant les différentes sources qui nous ont inspirée. Une deuxième partie présente l'instrument d'intervention, soit la Grille d'entretien exploratoire (Tableau 8), qui permet d'articuler dans la pratique notre modèle conceptuel de la spiritualité autour des quatre composantes du sens (composante existentielle, expérientielle, comportementale et relationnelle). Dans la troisième partie, nous exposons les implications du modèle pour l'intervention (Tableau 9) selon les quatre axes d'intervention que nous avons élaborés, soit la construction de sens (composante existentielle), le développement de la vie spirituelle (composante expérientielle), les pratiques spirituelles (composante comportementale) et les engagements (composante relationnelle). Plus spécifiquement, nous examinons les implications du modèle sur les

plans suivants : A) les postures du travailleur social, B) la relation entre le travailleur social et la personne accompagnée, C) le but et les objectifs spécifiques, D) les stratégies ou les techniques d'intervention, E) les principes d'action, F) les indicateurs du changement.

4.1 Valeurs, postulats de base et assises théoriques

Bien entendu, notre modèle d'intervention est ancré sur les valeurs et les principes du travail social. Il favorise l'autonomie et l'autodétermination de la personne accompagnée, de même que son esprit critique et son engagement comme acteur-citoyen. Du côté du travailleur social, ce modèle implique aussi un engagement particulier sur le plan relationnel en raison des principes d'intersubjectivité et de transparence qui s'inscrivent de façon plus marquée dans l'approche spirituelle que dans toute autre approche, telle que nous les avons abordés dans notre essai.

Quant aux postulats de base et aux assises théoriques de notre modèle, nous les avons trouvées dans le travail social, mais aussi dans d'autres disciplines telles que la médecine, les sciences religieuses, la sociologie et la psychologie.

Ainsi, pour définir le concept de *dimension spirituelle* et pour le rendre opérationnel dans l'intervention, nous avons d'abord utilisé le modèle conceptuel de trois chercheurs du travail social, le *Whole Person Model*, (Ellor et al., 1999). Ce modèle rejoint l'anthropologie tripartite biblique et humaniste-existentielle, laquelle reconnaît l'existence d'une dimension spirituelle (esprit) présente en chaque personne humaine, au même titre que les dimensions biologique (corps) et psychique (âme). De plus, grâce à l'observation empirique au cours de notre pratique spécialisée en travail social, qui intègre la dimension spirituelle dans les interventions sociales, nous avons pu articuler quatre axes d'intervention qui correspondent à chacune des quatre composantes de cette dimension spirituelle, telle que développée par ces auteurs et par nous-mêmes : la

construction de sens (axe 1), que nous rattachons à la composante existentielle, le développement de la vie spirituelle (axe 2) que nous associons à la composante expérientielle ainsi que les pratiques spirituelles (axe 3) et l'engagement (axe 4), que nous relions aux composantes comportementale et relationnelle respectivement.

Un deuxième modèle provenant de la médecine, le modèle multidimensionnel des 3 H (*The 3 H Dimensions of Spirituality, head, heart, hand*), nous a permis de préciser les dimensions spécifiques se rattachant à chacune des trois composantes existentielle, expérientielle et comportementale (Anandarajah, 2008). Afin de bien faire ressortir la dimension de l'altérité, et de façon plus marquée les engagements véritablement altruistes que prendra la personne qui développe une spiritualité authentique selon le sens original du terme (Bergeron, 2006; Laguë, 1998), nous avons ajouté une quatrième composante, la composante relationnelle, qui est appuyée par les écrits du travail social (Coates et al., 2007; Faver, 2004; Seyfried, 2007). Pour représenter cette composante dans notre grille, nous avons choisi, en nous inspirant de l'écospiritualité, une icône de la terre entourée d'une chaîne humaine. À partir du modèle des 3 H et de notre synthèse multidisciplinaire validée partiellement au cours de notre stage, nous avons pu produire une liste d'indicateurs pour chacune des quatre composantes de notre modèle, soit les composantes existentielle, expérientielle, comportementale et relationnelle.

Comme nous l'avons mentionné au début du présent chapitre, notre modèle a aussi bénéficié d'emprunts théoriques à plusieurs autres disciplines dont les sciences religieuses et la sociologie en ce qui concerne son axe principal, soit la liaison entre l'intériorité et l'engagement (Grand'Maison, 2004). Quant à l'articulation de notre cadre conceptuel, il provient principalement de la théologie. De même, notre définition de la spiritualité entendue comme un *art de vivre en accord avec le sens de la vie*, est empruntée à la théologienne Micheline Laguë (1998). Pour déterminer les conditions de cet art de vivre, des emprunts conceptuels proviennent de plusieurs auteurs issus des sciences religieuses, de la sociologie ou de la théologie dont Bergeron (2002, 2006),

Descouleurs (2001), Descouleurs et Vernet (2002), Grand'Maison (2001, 2002, 2004, 2007, 2010) et Laguë (1998, 2003).

Notre modèle d'intervention repose aussi sur le cadre théorique que nous avons présenté au chapitre deuxième. Les six perspectives exposées présentent différentes conceptions de la spiritualité tout en expliquant différemment comment elle se manifeste dans la vie d'une personne ou, dans certains cas, d'une communauté. La plupart mettent en lien le développement spirituel d'une personne et le changement personnel, et certaines y associent aussi le changement social. Nous avons tiré de chacune différentes contributions.

Ainsi, notre modèle s'appuie sur la perspective biopsychosociospirituelle du travail social, ou holistique, pour reconnaître la personne dans sa globalité et commander différentes modalités d'intervention, capables de répondre aux besoins à la fois pluriels et singuliers de chaque personne, y compris ceux qui émanent de la dimension spirituelle. Cette perspective globale explique le caractère multidimensionnel et multidisciplinaire de notre modèle.

Du côté de la théorie transpersonnelle, malgré d'importantes réserves maintenues à son égard, nous avons convenu de l'intégrer à notre modèle comme une approche globale en raison de certains concepts que nous estimons valables pour la compréhension de la dimension spirituelle et son articulation dans la pratique. Ainsi, les principes expliquant les besoins de transcendance et d'expansion de la conscience, qui favoriseraient l'accès à des valeurs supérieures et qui permettraient à la personne de se réaliser et de réaliser un monde meilleur, sont compatibles avec notre définition de la spiritualité. Nous avons pu les intégrer dans notre explication de la démarche spirituelle pour la société contemporaine laïque.

Dans l'écospiritualité et les spiritualités autochtones, nous avons trouvé des principes qui rejoignent les conditions d'une spiritualité authentique, basée sur une altérité féconde, notamment les principes d'interdépendance, d'interrelation et d'équité biosphérique. Nous nous sommes surtout enrichie de leur vision inclusive en situant notre modèle comme une ressource complémentaire destinée à bonifier les modèles existants en travail social. De fait, étant donné que l'intervention psychosociale vise le développement, l'acquisition ou l'obtention d'un nombre optimal de ressources pour aider les personnes à résoudre leurs difficultés (Bourgon, 2007; Thibault, 2011), le Modèle multidimensionnel pour l'intégration de la spiritualité dans l'intervention psychosociale en travail social peut être utilisé en complémentarité avec d'autres approches, comme les approches systémique, bioécologique ou structurelle, afin d'optimiser l'efficacité de l'intervention.

Deux autres perspectives, moins connues en travail social, inspirent aussi notre modèle. L'approche fondée sur les perspectives des traditions religieuses (Ellor et al., 1999) a engendré notre deuxième postulat concernant le besoin de transcendance comme moteur du processus d'intervention à caractère spirituel. La perspective de la spiritualité intégrée dans l'expérience de la vie humaine (Crisp, 2010) éclaire, quant à elle, l'articulation pratique de notre modèle en justifiant différentes modalités d'intervention en vue de solliciter l'expérience globale de la personne dans l'appropriation de sa spiritualité personnelle dans sa vie de tous les jours.

Tous ces éléments réunis puisés dans différentes disciplines s'arriment pour former un tout cohérent comme le démontre la deuxième partie de notre présentation, qui a consisté à produire un instrument bien concret, la Grille d'entretien exploratoire pour l'intégration de la spiritualité dans l'intervention psychosociale, que nous allons maintenant présenter sommairement.

4.2 Grille d'entretien exploratoire (Tableau 8)

Le Tableau 8 présente le Modèle multidimensionnel pour l'intégration de la spiritualité dans l'intervention psychosociale en travail social. Malgré la disposition en quatre colonnes à des fins techniques, ce modèle ne se laisse pas enfermer dans une structure rigide, tout comme les trois dimensions de la personne humaine ne sont pas séparées l'une de l'autre. Le corps, l'âme et l'esprit sont interreliés. Ces trois dimensions se chevauchent, se nourrissent et s'éclairent l'une et l'autre. Elles sont ouvertes, interreliées.

Sont également interreliées, comme dans le modèle conceptuel d'Ellor et al. (1999), les trois composantes du sens relevant de la dimension spirituelle, soit les composantes existentielle (cognitive), expérientielle (affective) et comportementale, en plus de la composante relationnelle que nous avons ajoutée. Ces quatre composantes du sens offrent chacune différentes voies d'expression ou de manifestation pour la démarche ou la vie spirituelle selon un processus gravitant autour de deux pôles, l'intériorité et l'extériorité, tel qu'il est décrit dans l'œuvre de Jacques Grand'Maison (2004) et en travail social par des auteurs tels que Coates et al. (2007), Butot (2007) et Ouellette (2004). En mettant l'accent sur les aspects liés à l'altérité et à l'engagement, qui relèvent du pôle de l'extériorité, le modèle comporte aussi des objectifs de transformation sociale, comme les font bien ressortir tous ces auteurs.

Pour chacune des quatre composantes du sens, le modèle propose une série de questions exploratoires que nous avons puisées dans différentes disciplines dont le travail social (Ellor et al; 1999; Jobin, 2002; Rothman, 2008), les sciences religieuses (Lozoff, 2000), la théologie (Laguë, 1998) et le counselling pastoral (Jourdenais, 1998). Ces questions ne sont évidemment pas exhaustives. Au cours de notre stage, nous avons présenté aux participants plusieurs outils d'exploration de la spiritualité. Nous ne présentons ici que les questions qui nous apparaissent les plus générales.

Nous rappelons avec insistance que les questions de notre grille ne doivent pas être administrées comme un questionnaire. Le travailleur social doit plutôt se les approprier sous forme de thèmes et amener la personne à se raconter à travers ces thèmes. En travail social, l'approche narrative (phénoménologique) est souvent privilégiée, car elle se prête à la plupart des milieux de pratique. La parole est une voie libératrice et constructrice par excellence. L'écriture, l'art-thérapie et l'imagerie mentale sont aussi d'excellentes techniques, parmi tant d'autres, lorsque la verbalisation n'est pas suffisante. Le travailleur social pourra développer son propre répertoire de questions, d'outils et de techniques afin de répondre aux besoins pluriels et singuliers de chaque personne. Surtout, c'est en découvrant ses propres voies de créativité que le travailleur social sera plus à même d'accompagner la personne en difficulté sur ses propres chemins créatifs et créateurs. Les voies d'accès au spirituel sont multiples. À chacun de trouver les siennes. L'espace d'intervention est un lieu propice à cette découverte.

Quant aux thèmes abordés dans la grille exploratoire, notre expérience de stage a démontré que la plupart des gens sont peu habitués à s'arrêter à ce genre de questions. Nous savons aussi que les contenus spirituels sont la plupart du temps latents (Ellor et al., 1999). Il faut savoir les faire émerger en douceur. Les interventions ne s'imposent pas, elles s'arriment au rythme de la personne. Elles doivent partir de la personne accompagnée et non de l'intervenant.

Tableau 8

*Modèle multidimensionnel pour l'intégration de la spiritualité dans l'intervention psychosociale en travail social :
Grille d'entretien exploratoire basée sur le rapport réciproque entre l'intériorité et l'engagement (Grand'Maison, 2004)*

<p>Composante existentielle <i>Je comprends...</i> Valeurs, croyances, idéaux, sens à la vie... L'ÂME</p>  <p>Le langage de la foi, des croyances (de la tête)</p>	<p>Composante expérientielle <i>Je ressens...</i> Sentiments, émotions, 5 sens, sens kinesthésique... L'ESPRIT</p>  <p>Le langage de l'expérience vécue et ressentie (du cœur)</p>	<p>Composante comportementale <i>J'agis...</i> Gestes, actions, pratiques, rituels LE CORPS</p>  <p>Le langage des pratiques spirituelles (du corps)</p>	<p>Composante relationnelle <i>J'agis en relation avec...</i> Engagements, projets LE CORPS-L'ÂME-L'ESPRIT</p>  <p>Le langage de l'engagement envers soi et de l'altruisme (de l'être entier interrelié)</p>
<p>M'arrive-t-il de me poser ces questions existentielles fondamentales : Qui suis-je? D'où viens-je? Où vais-je?</p> <p>Dans quelle religion ou spiritualité ai-je grandi?</p> <p>Ai-je gardé quelque chose de bon de cette religion ou spiritualité?</p> <p>Aujourd'hui, y a-t-il une religion, un mouvement philosophique ou une tradition spirituelle qui me rejoint en particulier?</p> <p>Est-ce que je peux donner un sens à la vie, à ma vie? D'où me vient ce sens que je donne à la vie, à ma vie?</p> <p>Ai-je trouvé un sens aux épreuves, aux défis de ma vie? Quel est le sens des divers engagements de ma vie?</p>	<p>Ai-je vécu des expériences que je considère spirituelles dans ma vie? Expériences de connexion, d'unité, de grâce, de pardon, d'illumination, de transformation profonde, etc.</p> <p>À quoi sont-elles liées? À des événements, des personnes, des endroits, etc.?</p> <p>Quels sentiments, émotions ou sensations ces expériences spirituelles ont-elles suscitées en moi?</p>	<p>Comment s'exprime ma spiritualité ou comment j'aimerais l'exprimer?</p> <p>Quels sont les gestes, les pratiques, les rituels qui m'inspirent, qui m'animent de l'intérieur, nourrissent mon esprit, m'apaisent?</p>	<p>Quelles sont les transformations importantes qui ont eu un impact sur ma façon d'appréhender le monde et, incidemment, de vivre ma vie, mes relations, mes engagements, etc.?</p> <p>Quels sont les fruits concrets de ma spiritualité pour moi, mes proches, les autres, ma communauté, la société, l'univers, Dieu (ou autre entité transcendante)?</p> <p>Quels sont mes engagements personnels, altruistes, citoyens? (Projets concrets découlant d'une plus grande conscience de soi, sociale et planétaire)</p>

Tableau 8

*Modèle multidimensionnel pour l'intégration de la spiritualité dans l'intervention psychosociale en travail social :
Grille d'entretien exploratoire basée sur le rapport réciproque entre l'intériorité et l'engagement (Grand'Maison, 2004)*

Quelle est ma vision du monde? Quelle est ma place dans ce monde?	Quand je parcours mon histoire, y a-t-il des personnes qui m'ont inspiré(e) sur le plan spirituel par leur agir, leurs paroles ou leur manière d'être? Qui sont ces personnes? Qu'est-ce qui m'attirait chez elles ou en elles?
En quoi, en qui est-ce que je crois profondément? Qui est Dieu pour moi? Comment est-ce que je définis la transcendance?	Dans quels domaines de ma vie ma spiritualité m'aide-t-elle? Comment je sais qu'elle m'aide?
Si ces questions n'ont aucune résonance pour moi, y en a-t-il d'autres qui me touchent plus?	Y a-t-il de la place pour le plaisir et l'humour dans ma vie spirituelle?
À quel moment ai-je réalisé que je ne me sentais relié à aucune religion ou système de croyances spirituelles?	Suis-je capable de faire silence, de me donner des lieux et des espaces de recueillement, de réflexion, de méditation ou de prière?
Quelles sont mes principales valeurs? Ai-je choisi mes valeurs ou me sont-elles imposées?	Qu'est-ce qui m'empêche de persévérer dans ma vie spirituelle?
Mes valeurs me nourrissent-elles? Guident-elles mes choix de vie, mes décisions, mes actions?	Quel serait l'objet symbolique de ma spiritualité? (La description de cet objet pourra aider la personne à définir sa spiritualité. Elle peut être très riche de sens.)
Qu'est-ce qui m'empêche d'actualiser mes valeurs dans ma vie concrète?	

Quelques mots maintenant sur le travail spécifique à chacun des quatre axes d'intervention. L'ouverture à la dimension spirituelle se fait par étapes. Lorsque nous accompagnons une personne en perte de sens, il est très important de ne pas précipiter la question du sens. L'indignation, le désespoir, la colère envers la vie, envers Dieu, etc. sont des réactions normales qu'il faut être capable d'accueillir à tout moment au cours du processus.

En ce qui a trait à la première colonne de gauche, la construction de sens, elle marque une première étape essentielle. Elle renferme le langage de la foi et des croyances, qu'elles soient religieuses ou non religieuses, et tous les repères spirituels de la personne. Ces derniers renvoient à tous les mots qui ont une résonance particulière dans le récit de la personne sur le plan du *sens* et des *valeurs d'être* et *de devenir*. Ce sont tous les mots, les symboles, toutes les images qu'une personne utilise lorsqu'elle nous parle de ce qui l'anime de l'intérieur, de ce qui la fait vibrer, de ce qui la fait se sentir vivante, vraie, unique. Ce sont aussi les mots où s'exprimeront sa créativité, son émerveillement.

Nous insistons ici sur la place importante accordées aux valeurs dans notre modèle. Il ne s'agit pas simplement d'accueillir et de valider les valeurs de la personne, mais de les raccorder à sa réalité objective et de les utiliser comme pistes d'orientation majeures pour la détermination de ses objectifs et de ses engagements, comme tout autre repère spirituel, d'ailleurs.

De nombreuses méthodes et techniques ont été développées pour travailler avec les valeurs. Les travailleurs sociaux peuvent développer leurs propres outils, mais le premier pas consiste à clarifier leurs propres valeurs dans le domaine des croyances et cela implique les croyances religieuses. On ne peut y échapper. Pour être au clair avec sa spiritualité, il faut s'être posé un certain nombre de questions sur la religion et y avoir répondu d'une manière satisfaisante. La première colonne du modèle est une première

étape cruciale dans cette démarche de clarification. Ensuite, afin de pouvoir dépasser le discours intellectuel ou philosophique (*la tête*), qui est essentiel mais insuffisant, la personne doit amorcer une démarche bien concrète de manière expérientielle. C'est ce que propose la deuxième colonne.

Dans cette deuxième colonne, la personne pourra nommer ou découvrir d'autres repères spirituels à travers le récit de son expérience affective et sensorielle. Elle renouera avec son histoire spirituelle par la voie de son intériorité, par la voie du *cœur*.

La démarche d'intériorité suppose une rentrée en nous-mêmes pour découvrir d'abord notre vérité profonde, les repères qui fondent notre identité et nos relations avec autrui. Par le fait même, elle implique aussi la découverte de certaines forces, de ressources insoupçonnées qui deviendront des ressorts d'espoir et de sens, de foi et d'espérance dans certains cas, puis qui serviront de relance, cette fois, vers les autres, vers de nouveaux engagements (Grand'Maison, 2004). Tout ce que nous avons saisi de bon, de fort, de solide, de revivifiant, de constructif, de vrai, d'humanisant dans notre jardin secret, peut devenir humanisant pour d'autres personnes. Comme l'exprime si bien Grand'Maison (2007), on rentre en soi pour mieux entendre les appels de sa vie, de l'Autre, quel qu'il soit, et des autres. C'est ainsi que s'articule le rapport dynamique entre l'intériorité et l'engagement. C'est ainsi que nous articulons aussi le lien entre le changement individuel et le changement social dans l'intervention psychosociale.

La deuxième colonne comprend donc les aspects expérientiels de la spiritualité, qui renvoient à des manifestations intérieures, affectives ou émotives. Ces expériences rejoignent la personne dans ses besoins humains d'amour, de paix intérieure, de relation, de réalisation de soi. Ils peuvent aussi engendrer des capacités de résilience, de l'espoir, de la foi et de la confiance, de la transcendance. Ces expériences supposent que la personne a développé une capacité de faire silence. Sinon, elle devra apprendre à la développer. Plus la personne apprendra à faire silence dans sa vie, plus son intériorité

sera profonde et créatrice, et plus elle pourra préparer le terrain à des engagements signifiants et constructifs pour elle-même, pour ses proches, pour autrui, pour sa communauté, etc.

La composante expérientielle ou affective sert aussi à intégrer les dimensions de joie et de plaisir dans la spiritualité. Quiconque a eu l'occasion d'accompagner une personne en détresse sait que c'est d'abord par les sens que nous la raccrochons à la vie : par une poignée de main chaleureuse si cela convient, par une parole d'espoir, un regard qui rassure, qui donne confiance, par le rappel d'une personne ou d'un animal signifiant. C'est aussi à travers son corps que la personne pourra réapprendre à goûter la vie, si on lui montre comment. De plus, le corps est un lieu de vérité. L'intervention doit donner au corps un espace si l'on veut que la personne creuse du sens en elle. Parfois, il s'agira de lui apprendre à faire silence, à prendre contact avec sa respiration, ses sensations corporelles. Aussi, lorsqu'une personne apprend à saisir la vie à travers ses cinq sens, elle développe une nouvelle manière d'être-au-monde. Son corps transforme le rapport qu'elle a avec elle-même, avec les autres, avec l'univers et avec Dieu si son existence est reconnue. La composante expérientielle chevauche souvent la composante comportementale, car c'est à travers des pratiques spirituelles qu'elle sera le plus souvent vécue.

La composante comportementale, représentée par le corps dans la troisième colonne, concerne l'expression extérieure des croyances, des valeurs et des besoins spirituels, comme certaines pratiques telles que la prière, la méditation, le yoga, les responsabilités morales ou les rites, les préceptes religieux, les régimes alimentaires, la marche contemplative, la messe, etc. Ces différentes pratiques, gestes et actions renferment tous les moyens qu'une personne peut prendre pour nourrir ou vivre sa vie spirituelle.

Enfin, pour accéder à la spiritualité, la vie spirituelle doit passer du sens au projet de vie (Bergeron, 2002), à *une spiritualité, art de vivre* (Laguë, 1998). La quatrième colonne met en valeur la dimension relationnelle, qui doit définir de manière plus spécifique une spiritualité de l'engagement, telle que nous pourrions la concevoir en travail social. Car une spiritualité qui ne vise que l'épanouissement personnel ne peut être recevable en travail social, comme l'expriment à l'unisson les auteurs de la discipline (Coates et al., 2007).

Dans cet axe d'intervention, il s'agira donc d'aider la personne à se fixer des objectifs altruistes et de les rattacher à des responsabilités qui lui redonneront son estime d'elle-même et le sentiment d'être utile à la société (Grand'Maison, 2004). Ainsi, un projet qui s'enracine dans l'intériorité profonde d'une personne et qui va vers l'altérité, dans la dimension transcendante de la vie, pour retourner vers l'autre, atteint un deuxième niveau de sens. En plus d'être signifiant pour la personne elle-même, le projet devient signifiant pour la société (Grand'Maison, 2004). Comme travailleuse sociale, il est extrêmement réjouissant, voire stimulant et motivant, de participer au déploiement d'une telle dynamique chez les personnes qui demandent de l'aide.

L'art de vivre pourra se déployer dans les trois premières composantes du sens (existentielle, expérientielle et comportementale), mais c'est dans la composante relationnelle qu'il culminera. Cet art de vivre sera ancré dans l'identité spirituelle de la personne parce qu'elle connaîtra bien les repères qui la fondent désormais. Il pourra impliquer des choix de vie différents, l'engagement dans un projet signifiant, adapté et constructif, l'adhésion à une cause sociale ou politique, de nouveaux engagements professionnels, etc. Il faut toutefois être réaliste. La spiritualité ne fait pas de miracle, nous l'avons dit. Dans le cas des personnes très vulnérables, le registre de l'engagement est limité. Nous croyons cependant que le modèle a la capacité d'instaurer entre le travailleur social et la personne en difficulté un espace créateur de sens et de liens qui peut permettre à cette personne de se construire intérieurement et socialement, comme le

suggère Grand'Maison (2004). À partir de là, toute forme de changement est possible. En cela aussi, nous croyons.

Pour compléter la description du modèle multidimensionnel, une dernière partie examine ses implications sur le plan des quatre axes d'intervention que nous avons définis, soit la construction de sens, le développement d'une vie spirituelle, les pratiques spirituelles et l'engagement. Le contenu de cette section est synthétisé dans le Tableau 9, à la suite de nos explications.

4.3 Implications pour l'intervention (Tableau 9)

Le Tableau 9 est basé sur un idéal-type qui ne tient pas compte des situations particulières et complexes que nous retrouvons dans la réalité empirique de l'intervention psychosociale. De façon évidente, il ne permet pas une présentation exhaustive de chaque composante, mais il fournit des repères utiles pour chacune. Nous complétons ici par quelques remarques générales concernant l'intégration de la démarche dans le processus d'intervention psychosociale.

Il est crucial de rappeler que toute intervention réalisée dans le cadre du modèle se fait à partir de l'expérience vécue de la personne et non à partir d'une méthode prescrite de l'extérieur. Ainsi, nous reconnaissons le principe que toute expérience spirituelle qui a été bonne dans l'histoire de la personne est encore valable aujourd'hui si elle respecte les critères d'autodétermination, d'autonomie et de dignité humaine. Les expériences spirituelles revisitées dans l'espace de l'intervention comportent des repères spirituels que la personne doit apprendre à déchiffrer pour les intégrer ensuite dans son identité et dans son répertoire de ressources personnelles en vue d'une résolution plus durable des difficultés qui l'ont amenée à demander de l'aide ou en vue de l'amélioration de ses conditions de vie.

Avant de présenter le Tableau 9 qui terminera la présentation de notre modèle, une question se pose sans doute à ce moment-ci. Qu'en est-il de la construction de sens dans notre modèle ? En quoi notre modèle diffère-t-il des autres modèles d'intervention en travail social en ce qui concerne la question du sens ?

Bien sûr, l'exploration des pensées, la gestion des émotions, l'adaptation des comportements et la résolution de problèmes sont des interventions pertinentes et valables en travail social, et une recherche de sens est habituellement intégrée dans le processus de différentes façons. Dans une approche spirituelle du travail social, la recherche de sens porte non seulement sur les événements concrets la vie, de manière horizontale, mais aussi de manière verticale, sur la signification et l'orientation ultime de la vie. C'est pourquoi nous reconnaissons le besoin de transcendance qui peut émerger un moment donné dans la vie et se déployer sous différentes formes selon qu'il s'agisse d'une spiritualité séculière, laïque ou religieuse. Ce besoin de transcendance, comme nous l'avons énoncé précédemment, peut être mobilisé et canalisé vers l'actualisation d'un projet significatif allant dans le sens d'une transformation de soi, mais aussi du monde (Ellor et al., 1999).

Comme dans la littérature spécialisée du travail social, le modèle suppose que le travailleur social reconnaisse cette dimension spirituelle et ce besoin de transcendance, et qu'il soit lui-même engagé dans une démarche spirituelle. Nous savons par expérience que lorsque les gens sentent cette ouverture chez l'intervenant, ils la saisissent. Cela dit, l'ouverture au spirituel ne s'impose pas, redisons-le. Nous ne sommes que des facilitateurs d'un processus latent. Toutefois, si au départ nous y sommes fermés, il n'est pas possible de soutenir l'autre dans cette ouverture (Haronian, cité par Ellor et al., 1999). Le fait d'y être ouvert comme travailleur social facilite l'émergence de cette dimension chez la personne qui souhaite cheminer en ce sens. Il est important d'ouvrir discrètement cet espace, sans le forcer. Dans d'autres cas, cette dimension émerge parfois d'elle-même

dans le processus d'intervention. Dans un cas comme dans l'autre, il nous incombe d'y être bien préparé.

Tableau 9
*Modèle multidimensionnel pour l'intégration de la spiritualité dans
l'intervention psychosociale en travail social : implications pour l'intervention*

Objectif général :

Intégrer dans le processus d'intervention une démarche qui tient compte des aspects spirituels basée sur le rapport dynamique entre l'intériorité et l'engagement en vue d'une meilleure intégration personnelle et d'une résolution plus durable des problèmes vécus, tout en poursuivant des retombées favorables sur le plan social et sociétal.

Axes d'intervention ⇒	(1) Construction de sens (intériorité) Composante existentielle	(2) Vie spirituelle (intériorité) Composante expérientielle	(3) Pratiques spirituelles (extériorité) Composantes comportementale	(4) Engagement (extériorité) Composante relationnelle
Concepts clés	Existentielle, tête (âme) Dimension spirituelle Expansion de la conscience Identité/repères spirituels Transcendance, sens, valeurs	Expérientielle, cœur (esprit) Vie spirituelle Intériorité Ressources, expérience spirituelles Bienfaits, manifestations	Comportementale (corps) La spiritualité Extériorité Pratiques spirituelles Actions, gestes, rituels	Relationnelle (corps entier interrelié) Une spiritualité Art de vivre Engagements Projets concrets (altruistes, citoyens)
Buts et objectifs spécifiques	Aider la personne à préciser les repères spirituels qui structurent sa vie. P. ex. sa vision du monde, sa place dans ce monde, ses croyances, valeurs, idéaux, etc.	Aider la personne à préciser ses repères spirituels affectifs et à développer sa vie spirituelle dans la vie de tous les jours.	Encourager la personne à développer des pratiques spirituelles significatives et épanouissantes.	Aider la personne à élaborer un projet <u>signifiant</u> , <u>adapté</u> et <u>constructif</u> , à cultiver un art de vivre intégral, à établir des engagements altruistes. (⇒ Moyens)
Postures du travailleur social	Apprenant qui se laisse instruire par le monde de l'autre au moyen d'un savoir humble. Facilitateur de sens qui aide la personne à faire le tri dans ses repères spirituels et à les traduire en ressources, ainsi qu'à trouver le fil conducteur de sa vie.	Témoin éclairé et éclairant parce qu'il a lui-même une vie spirituelle (sans être nécessairement religieux, ni croyant). Il est capable de recevoir de manière authentique, mais non fusionnelle, le récit d'une expérience unique et singulière.	Accompagnateur qui marche avec la personne, qui est capable de se mettre à son pas, de s'intéresser à ce qui la nourrit, ce qui la fait vibrer, même s'il ne partage pas le même système de valeurs ou de croyances.	Partenaire qui soutient solidairement la personne, lui fournit des outils tout en la situant comme le maître-d'œuvre de son projet en focalisant sur sa <u>liberté</u> et sa <u>responsabilité</u> à tous les niveaux.

Tableau 9
*Modèle multidimensionnel pour l'intégration de la spiritualité dans
l'intervention psychosociale en travail social : implications pour l'intervention*

	<p>Co-constructeur d'une vision du monde unique et singulière dans laquelle la personne doit préciser sa place (rapport à soi, aux autres, à l'environnement, à la transcendance) et planifier des moyens pour la prendre.</p> <p>Le t. s. fournit les sens social et collectif impliqués dans cette vision du monde en gardant toujours en vue la problématique de départ et sa résolution, ainsi que les conditions de vie de la personne et de ses proches.</p>			
Relation entre le t.s. et la personne accompagnée	La relation est un espace de co-construction de sens où le t. s. est à la fois un aidant authentique, un sujet acteur transparent, mais aussi un aidant objet dans le sens où il se laisse enrichir, transformer par l'expérience de la personne (apprenant).	La relation est un espace de contemplation et d'émerveillement réciproque.	Par-delà la résolution de problèmes, il y a, dans la relation, une place pour la dimension sacrée de l'existence qui est mise au service de la personne. La relation peut contribuer à faire émerger chez la personne le désir d'une pratique spirituelle selon son cadre de référence à elle ou l'encourager à poursuivre une démarche en ce sens.	La relation est un lieu de réaffiliation qui permet à la personne de se (re)construire intérieurement grâce au travail dans les trois premiers axes d'intervention, mais aussi de se reconstruire socialement grâce à la composante relationnelle qui se vit entre le t. s. et la personne, mais qui prévoit, en plus, des ancrages dans la communauté, lesquels sont privilégiés en travail social.
Exemples de stratégie et technique d'intervention	Qualité de présence et d'écoute qui facilite l'exploration et la saisie des repères spirituels. Entretien exploratoire semi-dirigé	Il existe un vaste répertoire d'interventions non intrusives qui permettent une exploration et une expérimentation de la vie spirituelle à partir de différents modes de	Encouragements, propositions, aiguillage vers des ressources appropriées sans jamais imposer ni, surtout, sans jamais chercher à convertir (nous avons insisté sur ce	Aider la personne à trouver un ou des tiers signifiants dans son entourage qui pourront faire partie de son réseau spirituel. Surtout, l'aider à s'insérer dans des

Tableau 9
*Modèle multidimensionnel pour l'intégration de la spiritualité dans
 l'intervention psychosociale en travail social : implications pour l'intervention*

<p>(à l'aide de la grille du Tableau 8, etc.)</p> <p>Capacité d'évaluer en quoi les ressources spirituelles facilitent (ou entravent) le bien-être ou le développement de la personne.</p> <p>Confrontation empathique et structurante qui renvoie la personne à sa vérité, à sa conscience afin qu'elle soit congruente avec les repères spirituels qui structurent sa vie.</p>	<p>savoirs (corporels, émotionnels, intuitifs, affectifs, introspectifs) et aptes à dégager des espaces de créativité et d'inventivité en soi.</p> <p>Nous en avons exploré une douzaine au cours de notre stage. Parmi celles-ci : l'allégorie, l'objet symbolique, l'expression créative, le cercle de parole, la roue médicinale, l'imagerie mentale, etc.</p>	<p>point tout au long de notre essai).</p> <p>Évaluation des ressources spirituelles (Outil no 4 de notre stage)</p>	<p>réseaux d'appartenance où elle pourra se sentir accueillie comme elle est, mais aussi importante et utile à la communauté.</p>	
<p>Principes d'action :</p> <p>Le changement se fait par...</p>	<p>Élargissement de la conscience</p> <p>Ouverture de la personne à de nouvelles dimensions de son être, comme l'accès à ses valeurs ou l'articulation de ses croyances ancrées sur la relecture de ses expériences, de son vécu.</p> <p>Émergence d'une nouvelle dimension de son identité, son <i>self spirituel</i>, qui aura un impact sur sa manière d'être en relation avec elle-même et avec les autres.</p>	<p>Le corps étant considéré comme un lieu de vérité, le changement se fait par le biais de la contemplation, d'une plus grande conscience de son soi corporel en restant bien arrimé aux repères spirituels.</p> <p>Le changement s'opère aussi par des voies créatives et créatrices de sens que l'on ne prend pas le temps d'explorer dans les approches d'intervention habituelles.</p>	<p>L'intégration dans la vie quotidienne de pratiques spirituelles dans une attitude d'accueil et de non jugement, sans recherche de performance.</p> <p>Au-delà des pratiques spirituelles qui procurent des bienfaits à la personne, le changement s'opère à un deuxième niveau, le niveau relationnel.</p>	<p>Le changement se fait par le biais de l'articulation des valeurs autour d'un projet de vie signifiant, adapté et constructif (axe d'intériorité).</p> <p>Également par des engagements altruistes dans lesquels la personne assume des responsabilités et retrouve l'estime d'elle-même en se sentant utile et connectée à un réseau signifiant (axe d'extériorité).</p>

Tableau 9
*Modèle multidimensionnel pour l'intégration de la spiritualité dans
 l'intervention psychosociale en travail social : implications pour l'intervention*

Indicateurs de changement	<p>Prise de conscience d'une nouvelle identité spirituelle et perception d'une vie relationnelle différente.</p> <p>Capacité de donner un sens à la vie et à sa vie.</p> <p>La personne a une vision du monde et peut se situer de manière positive dans cette vision du monde (ou elle peut concevoir qu'elle a une place dans le monde et qu'elle a la <u>liberté</u> et la <u>responsabilité</u> de la prendre).</p> <p>Elle peut nommer ses valeurs et les actualiser de manière concrète dans sa vie.</p> <p>Elle peut s'activer, à différents degrés, vers la réalisation du sens de sa vie, en fonction de tout ce qui précède.</p> <p>Passage de la « douleur-état » à la « douleur-étape » (Guérin, 2006).</p>	<p>La personne expérimente une nouvelle manière d'être-au-monde et l'intègre progressivement dans sa vie quotidienne.</p> <p>Elle apprend à goûter la vie par ses sens (système sensoriel).</p> <p>Elle peut canaliser l'énergie du plaisir plutôt que l'anticipation du malaise.</p> <p>Elle peut nommer en quoi ses ressources spirituelles sont aidantes dans sa vie.</p> <p>Sentiments de cohérence interne, d'harmonie, de confort, de satisfaction, de légèreté.</p> <p>Expériences de transcendance</p> <p>Références spirituelles articulées, crédibles</p>	<p>Le mouvement paradoxal de l'intériorité : la rentrée en soi-même et la sortie de soi. (Descouleurs & Vernet, 2002)</p>	<p>Comportements nouveaux Changement d'échelle de valeurs Nouvelle manière d'être-au-monde et d'être-dans-le-monde</p> <p>Un projet qui « fait sens » pour la personne se dessine à partir des autres dimensions. Cela peut impliquer :</p> <ul style="list-style-type: none"> - un choix de vie différent - un engagement dans un projet significatif, adapté et constructif <p>Pour la personne qui n'a plus à se préoccuper de sa survie ou d'enjeux graves liés à sa situation personnelle et sociale :</p> <ul style="list-style-type: none"> - de nouveaux engagements professionnels - l'adhésion à une cause sociale ou politique - un projet artistique ou créatif - etc.
----------------------------------	---	---	---	--

Conclusion

Nous croyons que notre Modèle multidimensionnel pour l'intégration de la spiritualité dans l'intervention psychosociale en travail social représente une contribution significative pour le travail social, mais aussi des limites dont il faut tenir compte.

La principale limite du modèle est sans contredit le fait qu'il n'a pas été formellement validé. Même si notre stage nous a permis d'en valider certains aspects et que nous en intégrons plusieurs composantes dans notre pratique de l'intervention psychosociale avec de bons résultats, une procédure de validation formelle est nécessaire pour expérimenter et évaluer plus systématiquement ses diverses composantes. Avant même cette validation, nous sommes consciente que certains aspects du modèle doivent être mieux définis. Une attention particulière doit aussi être accordée aux diverses stratégies et techniques d'intervention à intégrer dans chacun des quatre axes d'intervention qui composent le modèle, notamment celles qui concernent la composante corporelle. La composante « bio » de l'approche biopsychosociale pose déjà certains défis en travail social, et davantage lorsqu'il s'agit de définir et d'encadrer les interventions à caractère spirituel sur ce plan.

Comme aucun modèle ne peut convenir à toutes les situations (Hodge & McGrew, 2005), nous sommes aussi consciente que le nôtre ne convient pas à tous les milieux de pratique ni à toutes les clientèles, ni à tous les travailleurs sociaux. Néanmoins, nous estimons que le modèle proposé contient du matériel qui peut inspirer la pratique générale des travailleurs sociaux pour autant que ces derniers soient ouverts à la dimension spirituelle de la personne humaine et à une approche tenant compte de cette dimension en travail social. Cela nous amène à signaler une autre limite du modèle en lien avec le cheminement des travailleurs sociaux.

Le modèle multidimensionnel reconnaît le besoin, chez certaines personnes en difficulté, de reconstruire leur univers spirituel pour toutes sortes de raisons. Être témoin et facilitateur de cette démarche de croissance humaine est un privilège, mais il est essentiel de l'avoir fait pour soi-même auparavant. Le travailleur social doit être engagé dans une certaine démarche spirituelle pour être apte à accompagner la personne sur ce plan. La présentation de notre modèle dans le cadre de cet essai ne permet pas une appropriation complète de la démarche par les professionnels. Une démarche didactique expérientielle de groupe est essentielle à cette fin. Voilà ici une limite de notre essai. Il nous reste à trouver des lieux d'expérimentations évaluatives en vue de la validation de notre modèle ainsi que des possibilités de recherches ultérieures.

Par-delà toutes ces limites, nous croyons que le modèle proposé peut enrichir la formation des étudiants en travail social. Au baccalauréat, nous avons appris à penser le travail social en termes de pratiques surtout individuelles, mais aussi de groupe et communautaires, allant dans le sens d'une plus grande justice sociale. Bien qu'elles mettent de l'avant l'autonomie, l'autodétermination et l'*empowerment* de la personne tout en favorisant la construction de sens, ces pratiques d'intervention sont souvent détachées d'un idéal collectif porté par une collectivité. À la maîtrise, nous avons personnellement appris à concevoir le travail social en termes de pratiques plus collectives et innovantes telles que le développement local, le développement des communautés et l'économie sociale, qui sont bien ancrées dans les communautés dans lesquelles elles s'enracinent, se développent et se déploient. Notre modèle s'arrime à la vision globale du travail social que nous portons et qui ne cherche pas à opposer les approches traditionnelles et les approches innovantes, mais à les rapprocher, de la même façon que, pour nous, le changement personnel et la transformation sociale sont indissociables.

Ainsi, bien qu'il vise le changement personnel, notre modèle ne s'y limite pas. Nous reconnaissant une forte appartenance à l'approche structurelle, nous avons élaboré notre modèle en étant pleinement consciente que les problèmes vécus par une personne

résident souvent dans l'accès aux ressources matérielles et sociales (Moreau, 1987). Par ailleurs, lorsque des facteurs individuels entrent en jeu dans l'accès ou le recours à ces ressources, plutôt que d'agir seulement sur les pensées de la personne, ses sentiments ou ses comportements, notre modèle fait aussi intervenir les dimensions de sens et de valeurs afin que le changement personnel soit d'une plus grande portée, c'est-à-dire qu'il ouvre sur une prise de conscience sociale globale apte à retentir à l'échelle communautaire et sociale. Qui plus est, ces retentissements peuvent provenir de l'action citoyenne de la personne en difficulté, soutenue par le travailleur social qui l'accompagne, ou plus directement de l'action militante du travailleur social engagé dans son milieu. Toutes les deux sont encouragées dans le modèle multidimensionnel.

Enfin, nous croyons qu'en intégrant le modèle multidimensionnel dans la formation en travail social, la discipline facilitera l'émergence chez les futurs travailleurs sociaux d'une plus grande conscience spirituelle et renforcera, par surcroît, leurs liens avec les valeurs promues par leur profession ainsi qu'avec ses idéaux collectifs, tels que l'engagement pour la justice sociale, la solidarité, le partage du bien commun, la défense des droits humains, la sauvegarde de la planète, la paix à l'échelle locale tout autant qu'internationale, etc. Ainsi, la formation en travail social aura plus de chance d'engendrer des parcours d'intériorité qui pourront se déployer vers des engagements concrets, des projets tangibles destinés à améliorer le monde. Autrement dit, nous croyons fermement que notre modèle offre à la discipline un moyen d'aider un plus grand nombre de personnes, en commençant par ses étudiants, à passer de la « grande quête de sens » qui mène souvent nulle part, à de *petites spiritualités, art de vivre*, capables d'ouvrir des chemins de solidarité, d'engagements et de fraternité, porteurs de sens et d'avenir.

Conclusion

L'essai que nous venons de présenter marque l'aboutissement de notre maîtrise en travail social, y compris un stage fort stimulant en même temps qu'audacieux réalisé à l'hiver 2011, qui nous a permis de développer une expertise dans un domaine très spécialisé du travail social, celui de la spiritualité dans l'intervention psychosociale. Notre démarche a été soutenue par un important travail de recherche que nous avons conduit avec un souci constant de rigueur et de *partialité consciente*⁴⁰. Cette démarche a été réalisée en quatre étapes.

Dans un premier temps, nous avons dressé l'état des lieux quant à la problématique de la spiritualité en travail social. Plus spécifiquement, nous avons mis en lumière l'importance accordée dans la littérature, puis confirmée lors de notre stage, au problème que pose la définition de la spiritualité, à la manière d'intégrer la spiritualité dans l'intervention psychosociale, puis à la spiritualité du travailleur social. Ce dernier aspect s'est trouvé au cœur de notre réflexion puisque, chez les travailleurs sociaux, la mise au clair de leur propre spiritualité est considérée comme un préalable essentiel avant qu'ils puissent songer à intégrer la spiritualité dans leurs pratiques.

Dans un deuxième temps, nous avons dégagé de la littérature, notamment au sein du travail social américain et canadien ainsi que d'autres disciplines, un cadre théorique justifiant l'intégration de la spiritualité dans notre discipline. Tout en commentant de manière critique ce cadre à la lumière de notre expérience professionnelle, de nos recherches et des observations issues de notre stage, nous y avons identifié des éléments théoriques et conceptuels pertinents pour la suite de notre démarche.

⁴⁰ Nous faisons partie de ceux et celles qui remettent en question le concept d'objectivité en sciences. Le concept de *partialité consciente*, qui nous apparaît plus pertinent, a été proposé par Mies en 1983 (Mayer & Ouellet, 1991).

Ainsi, dans une troisième étape, à partir d'un cadre théorique multidisciplinaire provenant du travail social, des sciences religieuses, de la théologie, de la sociologie et de la psychologie, nous avons élaboré un cadre conceptuel qui a permis de clarifier le domaine du spirituel, de fournir une définition opérationnelle de la spiritualité tout en expliquant la démarche spirituelle dans le contexte d'une société moderne laïque.

En quatrième lieu, enfin, nous avons présenté les fruits de notre recherche, soit notre Modèle multidimensionnel pour l'intégration de la spiritualité dans l'intervention psychosociale. Ce modèle, basé sur la perspective de Jacques Grand'Maison (2004), établit un rapport dynamique réciproque entre les deux pôles de la vie spirituelle, soit l'intériorité, que nous rattachons à la dimension spirituelle de la personne, et l'extériorité, qui correspond aux engagements concrets que prendra la personne dans sa vie. Nous avons montré que cette dynamique, et c'est là un intérêt pour le travail social, n'était pas enfermante, qu'elle pouvait engendrer un réel souci pour le bien-être d'autrui, une ouverture vers la responsabilité sociale et la transformation du monde, y compris un rapport de plus grande proximité avec la nature.

Nous croyons que notre essai peut apporter plusieurs contributions à la discipline et à la profession du travail social. Il est en mesure de faire avancer la question de l'intégration de la spiritualité en travail social au Québec, qui est nettement en retard sur ce plan par rapport au travail social aux États-Unis et au Canada anglais, de même que par rapport aux autres disciplines liées à la santé au Québec.

Nous avons montré à l'évidence que la spiritualité avait sa place dans le travail social et que nous avons déjà des moyens concrets (principes directeurs, orientations éthiques, stratégies, méthodes, techniques, etc.) pour l'intégrer dans l'intervention psychosociale d'une manière professionnelle, compétente et éthique. Nous avons également montré que des pratiques spirituelles existaient déjà, mais qu'elles avaient besoin d'être mieux soutenues, encadrées ou diffusées.

Nous croyons avoir bien fait ressortir les enjeux liés à la spiritualité, entendue ici dans le sens très général de « quête de sens », qui sont liés à la profession du travail social. Ainsi, nous avons établi que, dans l'intervention psychosociale, le recours à la dimension spirituelle ne vise pas seulement à éclairer le choix ou le vécu d'un traitement médical (d'une intervention) ou à s'adapter à une épreuve contraignante. Le travailleur social va intégrer cette dimension dans le processus d'intervention parce qu'elle permet à la personne d'interpréter le monde dans lequel il vit, de se situer personnellement quant à sa place dans ce monde, de donner sens à son vécu de façon constructive malgré toute la souffrance vécue. Surtout, en travail social, nous avons établi qu'une personne peut recourir à sa dimension spirituelle avec comme but premier de résoudre ses difficultés à partir de ses valeurs qui sont à situer dans le contexte socioculturel, économique et politique dans lequel elle vit. En rattachant le concept de spiritualité aux valeurs et aux idéaux de la personne accompagnée, mais aussi à ceux du travailleur social et à ceux de la profession, nous avons ouvert des voies prometteuses pour l'intégration de cette nouvelle dimension dans le travail social. L'ouverture sur les valeurs dans l'intervention, qui va bien au-delà de leur simple écoute et de leur respect, ouvre vers de nouveaux horizons de sens et fournit à la personne une meilleure emprise sur ses difficultés et la manière de les surmonter.

Sur le plan conceptuel, en nous appuyant sur les travaux de Praglin (2004) notamment, nous croyons avoir contribué à résoudre une importante impasse dans la terminologie dont nous avons relevé et expérimenté les impacts sur les pratiques du travail social. Cette impasse réside dans la confusion entre les concepts de spiritualité et de religion, ou dans leur opposition, ou encore dans une définition trop large de la spiritualité. Elle fait en sorte que la spiritualité et la religion sont parfois toutes les deux exclues du travail social. Dans d'autres cas, on observe une tendance très forte, et parfois dangereuse, à inclure dans la spiritualité n'importe quoi parce qu'elle manque de balises. Notre cadre conceptuel basé sur quatre concepts clés, soit la dimension spirituelle, les ressources spirituelles, la vie spirituelle et *une* spiritualité, apporte une solution tangible à

une telle polarisation des concepts et au manque de balises dans la définition de la spiritualité. De plus, en situant ces quatre notions clés à l'intérieur d'une démarche spirituelle bien concrète faisant appel à l'autonomie et à l'autodétermination de la personne, que les travailleurs sociaux peuvent expérimenter d'abord pour eux-mêmes, le travail social pourra désormais apporter une ressource complémentaire aux personnes qu'il est appelé à accompagner au sein d'une société laïque, qui a pris ses distances avec toute forme d'Église instituée, mais qui demeure en quête de sens, d'idéaux et de valeurs humaines et humanisantes. Enfin, en proposant un cadre conceptuel clair pour le langage du spirituel, nous croyons pouvoir aider la recherche dans notre domaine à bien évaluer les phénomènes qu'elle vise à comprendre et à bien définir les interventions qui permettent d'agir positivement sur ces phénomènes.

Toujours sur le plan conceptuel, la définition inclusive et universelle que nous proposons pour la spiritualité nous apparaît aussi un apport précieux pour le travail social. En abordant la spiritualité comme un *art de vivre en accord avec le sens de la vie*, comme le suggère la théologienne Micheline Laguë (1998), nous proposons une définition bien arrimée aux visées de transformation sociale de la discipline puisque qu'elle suggère une cohérence avec le sens donné à la vie, qui s'actualise à travers un agir concret dans la vie de tous les jours. De plus, les conditions que nous rattachons à cet art de vivre pour assurer son authenticité respectent aussi les valeurs d'autodétermination et d'autonomie du travail social. Cette définition respecte à la fois l'origine du concept dans la tradition chrétienne tout comme son évolution à l'extérieur de celle-ci. Elle convient à tous les types de parcours spirituels, qu'il s'agisse d'une spiritualité séculière, laïque ou religieuse, comme on les retrouve dans la société moderne contemporaine, ce qui la rend tout à fait congruente avec la pratique du travail social, qui se veut inclusif et universel.

Par ailleurs, au-delà de notre définition opérationnelle de la spiritualité, nous avons fourni des balises pour bien distinguer la spiritualité de la religion sans l'y opposer, tout en reconnaissant son caractère multidimensionnel. Nous avons aussi fourni des

indicateurs précis pour permettre aux travailleurs sociaux de bien saisir les différentes expressions et manifestations de l'expérience spirituelle dans l'intervention tout en soulignant l'importance d'accueillir les définitions personnelles des personnes accompagnées. Enfin, nous avons prévu des indicateurs pour les différentes notions exposées de manière à faciliter leur intégration dans les interventions professionnelles. Toutes ces données sont résumées sous forme de tableaux qui synthétisent à la fois notre argumentaire et notre recherche documentaire.

Au chapitre de la formation, notre essai avance aussi des pistes de développement utiles. D'abord, il fait le point sur une problématique fort complexe qui est très peu documentée dans le travail social canadien et pratiquement absente au Québec. En contrepartie, cette problématique fait l'objet d'une littérature tellement vaste et abondante aux États-Unis qu'elle décourage les formateurs devant le peu de soutien pédagogique disponible dans le domaine (Sanger, 2010b). Notre synthèse critique de la théorie émergente sur le sujet pourra aider les formateurs et les étudiants à se positionner quant aux différentes approches de la spiritualité en travail social.

Les sections portant sur le concept de compétence spirituelle, les facteurs de résistance et les aspects de la conscience de soi liés à la spiritualité et à la religion ne sont pas sans intérêt. Par notre réflexion critique, faite à partir des limites de la recherche, nous croyons avoir élargi le champ de la réflexion éthique dans notre domaine. Toutes ces données peuvent éclairer la pratique des formateurs, des étudiants et des praticiens du travail social. Même s'il demeure pour l'instant expérimental, le modèle que nous proposons pour l'intégration de la spiritualité en travail social apporte plusieurs contributions à la discipline et à la profession, comme nous les avons soulignées au chapitre quatrième, tout en signalant ses limites.

Notre essai soulève aussi d'importantes questions sur la manière d'intégrer la spiritualité dans un programme de formation, qui est déjà très chargé. La discipline et la

profession doivent s'entendre sur la question de son inclusion en travail social, son rôle et sur quelles bases doit se faire cette inclusion. Elles doivent déterminer s'il est préférable de l'inclure dans le programme de manière transversale, c'est-à-dire dans tous les cours du programme de formation de base, ou de manière verticale, c'est-à-dire dans certains cours optionnels. Dans le premier cas, le défi consiste à s'assurer que la compétence est acquise chez tous les formateurs alors que, dans le deuxième, il s'agit de trouver des spécialistes pour offrir les cours et qu'il y aura suffisamment d'étudiants qui s'y inscriront pour les offrir (Russel, 2006).

Par surcroît, les divergences dans la manière de définir la spiritualité, de l'expérimenter et de la comprendre posent un défi particulier pour l'enseignement de cette matière (Rothman, 2008). Néanmoins, nous croyons que nos efforts pour théoriser le domaine et unifier le langage du spirituel ainsi que le modèle proposé peuvent contribuer à atténuer ces divergences et à rendre les débats plus constructifs sur cette question. Par ailleurs, nous réitérons l'importance d'amorcer ces débats avec un esprit d'ouverture, avec la reconnaissance de la dimension spirituelle en tant que ressource tout en tenant compte des risques et des exigences qu'elle comporte, et avec un réel désir d'enrichir la discipline.

À la suite de ce bilan, notre essai nous amène à proposer quelques perspectives et pistes pour la recherche et l'intervention. Nous partageons un premier souhait, celui que soit établie une chaire de recherche québécoise sur la spiritualité en travail social. La création d'une telle chaire nous apparaît essentielle pour d'abord légitimer, évaluer et diffuser les pratiques qui existent déjà dans ce champ d'intervention spécialisé du travail social, de même que pour développer la recherche. Il importe aussi d'unifier la théorie et les pratiques dans le domaine en tenant compte des différents milieux d'intervention du travail social dans le contexte socioculturel et religieux québécois. À l'instar de Graham, Kaiser et Garrett (1998), nous estimons que le fait de prendre conscience de la présence du spirituel dans l'intervention sociale et le fait de le nommer engendrent une expansion

des pratiques. Une telle chaire a donc déjà plusieurs raisons d'être. Elle pourrait aussi tenir un rôle important dans les débats qui ont cours actuellement sur la laïcité au Québec, en faisant valoir le point de vue de la discipline du travail social. Mais pour cela, il nous apparaît crucial que le travail social s'investisse dans une toute première tâche essentielle et incontournable. S'il veut devenir un acteur de premier plan dans un débat qui le concerne et avoir une parole crédible dans ce débat, le travail social, tant la discipline que la profession, doit se mettre au clair avec la spiritualité et la religion. Cela suppose que le travail social fasse la paix avec son histoire, qu'il soit capable de reconnaître ses origines et de tirer le meilleur parti de tout ce qui a contribué à son évolution, à sa croissance et à sa maturité. La discipline ne peut pas imposer à ses étudiants et à ses travailleurs sociaux une exigence qu'elle ne peut pas elle-même satisfaire. Les facteurs de résistance auxquels nous avons été confrontée dans le contexte de notre stage, nous les avons aussi ressentis au sein même de la discipline. Nous espérons que notre essai contribuera à les atténuer.

Il est également souhaitable qu'un dialogue exploratoire sans jugement et sans certitude s'engage avec d'autres professions afin que le travail social puisse déterminer la place qui lui revient dans le domaine du spirituel en santé et dans les services sociaux. Car même si le travail social a réussi à se déconfessionnaliser, pour le plus grand bien de tous, il est demeuré fondamentalement spirituel à travers la relation d'aide, qui est une entreprise de construction de sens (Graham et al., 1998).

Par ailleurs, dans notre essai et au cours de notre stage, nous avons vu et démontré que les enjeux liés à la spiritualité dans l'intervention sociale sont complexes en soi, entre autres en raison des valeurs et des idéaux portés par la profession, qui peuvent se heurter aux valeurs spirituelles et religieuses des deux parties en présence, le travailleur social et la personne accompagnée, en même temps qu'aux valeurs de la société dominante, en l'occurrence, la modernité. La prise en compte de cette dimension n'est pas sans poser des questionnements dans une discipline qui a elle-même du mal à se définir. Elle réclame un effort d'ouverture à d'autres modes de penser et d'exercer le travail social,

nous l'avons vu. Une chaire de recherche nous apparaît comme un dispositif incontournable pour permettre des débats éclairés et éclairants au sein de la discipline et pour établir des passerelles avec d'autres disciplines en vue d'amorcer un dialogue constructif et créatif. Nous croyons qu'aucune discipline n'est en mesure de répondre par elle-même à toutes les questions entourant la spiritualité et la religion. Notre perspective multidisciplinaire est un premier pas en vue de relever ce défi.

Parvenue aux dernières touches de notre travail, nous renvoyons cet essai à la mission critique des universités. Au-delà des divergences sur certains aspects de notre théorie et de notre modèle, qui sont inévitables voire souhaitables, nous espérons que des chercheurs, formateurs, professionnels et étudiants québécois se sentiront interpellés par le thème de la spiritualité en travail social afin que celui-ci soit inscrit à l'agenda de la recherche, de l'enseignement et de la formation et que puissent s'arrimer différentes visions d'une approche spirituelle en travail social. Par notre essai, nous espérons avoir établi hors de tout doute qu'on ne peut plus se permettre d'occulter le *lien manquant* ou la *dimension négligée* de la formation en travail social (Graham et al., 1998). Ensuite, nous espérons que les critiques se prononceront sur la vision que nous avons suggérée, celle qui établit un rapport dynamique entre les deux pôles de la vie spirituelle, une intériorité profonde et créatrice mise d'abord au service du bien-être personnel, mais ouvrant sur un engagement véritablement altruiste orienté vers une transformation du monde et un rapport de plus grande proximité avec la nature. Notre proposition nous apparaît innovante et tout à fait pertinente pour arrimer le changement personnel et le changement social. Encore faut-il qu'elle soit recevable par nos pairs.

Quant à nos collègues du terrain qui, comme nous, se trouvent aux carrefours des plus grandes souffrances humaines, lesquelles commandent d'abord et avant tout une

action individuelle⁴¹, je souhaite qu'ils se sentent interpellés par les aspects relationnels intimement liés à la spiritualité, c'est-à-dire le rapport à soi, à autrui, à l'univers et à la transcendance. Ces aspects relationnels se posent avec une grande pertinence dans notre discipline. Ainsi, par-delà sa place dans l'intervention psychosociale, la spiritualité en travail social a aussi à voir avec l'humanisation des pratiques, des services et des milieux de travail. En ce sens, la spiritualité a le potentiel d'aider les travailleurs sociaux à se réapproprier le sens de leur travail, voire à se reconstruire un idéal collectif qui leur fait si crûment défaut depuis quelques décennies, de même qu'à se rallier à des valeurs communes, comme le souligne avec beaucoup d'à-propos l'article de Biron (2006).

Au final, nous exprimons une dernière réflexion, puis formulons un dernier souhait. Lorsque nous songeons au thème de notre essai, la spiritualité en travail social, que nous portons depuis plus de quatre ans, nous avons encore le souvenir d'un sujet fort controversé qui nous attirait de vives réactions lors de notre stage. Aujourd'hui, au terme de notre essai, les résistances et la controverse nous apparaissent moins rebutantes. Maintenant que nous avons acquis une expertise dans le domaine, le sujet nous apparaît plutôt porteur de tensions dynamiques et créatrices. Sans prétendre avoir éliminé les résistances à l'égard de ce thème dans notre discipline, nous croyons que notre essai contribuera à les atténuer et à faire avancer les connaissances et les pratiques dans le domaine au Québec. Nous sommes certainement mieux outillée pour les accueillir comme des interpellations. Il nous reste encore à trouver des lieux d'appartenance qui nous aideront à porter les questions qui nous habitent. Car, comme tout bon travail de recherche, il nous semble que nous terminons celui-ci avec plus de questions que de réponses.

Alors notre dernier souhait, qui va dans le même sens que les premiers, c'est de voir s'instaurer dans la profession une communauté de pratique autour de la spiritualité

⁴¹ Nous parlons d'une « action individuelle » en premier lieu dans le sens où, selon nous, la toute première intervention, dans toutes les méthodes et approches confondues, commence d'abord par le contact avec une personne, la création d'un lien, la transmission d'un espoir, etc.

en travail social. Au cours de notre stage, un intérêt a été exprimé en ce sens. Des praticiens souhaitent se regrouper pour créer des lieux de réflexion et de partage sur la dimension spirituelle de leurs pratiques et sur les manières de mieux intégrer la spiritualité dans leurs interventions, tout en cheminant personnellement et professionnellement sur ce plan. Nous espérons que notre essai ouvre la voie à de tels projets.

Liste des références

- Abraido-Lanza, A.F., Vasquez, E., & Echeverria, S. E. (2004). *En las manos de Dios* [In God's Hands]: Religious and other forms of coping among Latinos with arthritis. *Journal of Consulting and Clinical Psychology, 72*(1), 91-102. Document consulté de Scholars Portal. doi: 10.1037/0022-006X.72.1.91
- Amato-Von Hemert, K. (1994). Should social work education address religious issues ? Yes ! *Journal of Social Work Education, 30*, 7-11. Document consulté de SocINDEX with Full Text.
- American Psychiatric Association. (1994). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (4^e éd.). Washington, DC: Auteur.
- American Psychiatric Association. (2004). *Mini DSM-IV-TR. Critères diagnostiques* (4^e éd.). (Washington, DC, 1994). Traduction française par J. D. Guelfi et al., Paris, France: Masson.
- Anandarajah, G. (2008). The 3 H and BMSEST Models for spirituality in multicultural whole-person medicine. *Annals of Family Medicine, 6*(5), 448-458. Document consulté de MEDLINE with Full Text. doi: 10.1370/afm.864
- Anandarajah, G., & Hight, E. (2001). Spirituality and medical practice: Using the HOPE questions as a practical tool for spiritual assessment. *American Family Physician, 63*(1), 81-89, Document consulté de MEDLINE with Full Text. PMID: 11515827
- Autès, M. (1998). La relation de service identitaire, ou la relation de service sans services. *Le lien social et politique, 40*, 47-54.
- Baetz, M., & Toews, J. (2009). Clinical implications of research on religion, spirituality, and mental health. *La revue canadienne de spiritualité, 54*(5), 292-301.
- Banks, R. (1980). Health and spiritual dimensions: Relationship and implications for professional preparation programs. *Journal of School Health, 50*, 195-202.
- Bartlett, S. J., Piedmont, R., Bilderback, A., Matsumoto, A. K., & Bathon, J. M. (2003). Spirituality, well-being and quality of life in people with rheumatoid arthritis. *Journal of Arthritis and Rheumatism, 49*(6), 778-783. Document consulté de Scholars Portal.

- Baskin, C. (2002). Circles of resistance: Spirituality in social work practice, education and transformative change. Originellement publié dans *Currents: New Scholarship in the Human Services* 1(1). Dans J. Coates, J. R. Graham, B. Swartzentruber, & B. Ouellette (Éds). (2007). *Spirituality and Social Work, Selected Canadian Readings* (pp. 191-212). Toronto: Canadian Scholar's Press Inc.
- Baum, G. (1973). La pérennité du sacré. *Concilium*, 81, 21-22. Pays-Bas: Nimègue.
- Baum, G. (2001). Spiritualité et développement économique. *Laval théologique et philosophique*, 57(1), 41-51. Repéré à <http://id.erudit.org/iderudit/401327ar>
- Bélangier, B., Charbonneau, C., Bradet, B., & Delorme, M. (2010, mai). *Diversité des besoins spirituels et religieux: éclairage découlant d'une enquête qualitative en soins palliatifs*. Communication présentée au 20^e congrès du Réseau de soins palliatifs du Québec, Québec, Qc. Repéré à http://aqsp.org/images/CONGRES_2010/B12_DiversiteBesoinsSpirituels.pdf
- Bell, H., Busch, N. B., & Fowler, D. N. (2005). Spirituality and domestic violence work. *Critical Social Work*, 6(2), s. p. Repéré à <http://www.uwindsor.ca/criticalsocialwork/spirituality-and-domestic-violence-work>
- Bellefleur-Raymond, D. (2005). *Accompagner des adultes dans la foi. L'andragogie religieuse*. Bruxelles, Belgique: Éditions Novalis, coll. Lumen Vitae.
- Béres, L. (2004). A reflective journey: Spirituality and postmodern practice. *Currents: New Scholarship in the Human Services*. Calgary: University of Calgary Press. Repéré à http://www.ucalgary.ca/currents/files/currents/v3n1_beres.pdf
- Bergeron, R. (2001). L'être humain est un être spirituel. *Revue Notre-Dame*. Repéré à <http://www.revue-rnd.qc.ca/retro/img2/pdf/de01e.pdf>.
- Bergeron, R. (2002). *Renaître à la spiritualité*. Montréal: Fides.
- Bergeron, R. (2006). *La vie à tout prix: en quête d'un art de vivre intégral*. Montréal: Médiaspaul.
- Berghmans, C., Tarquinio, C., & Strub, L. (2010). Méditation de pleine conscience et psychothérapie dans la prise en charge de la santé et de la maladie. *Santé mentale au Québec*, 35(1), 49-83. Repéré à <http://id.erudit.org/iderudit/044798ar>
- Berreyre, J.-Y., & Bouquet, B. (Éds.) (2006). *Nouveau dictionnaire critique d'action sociale*, Paris: Bayard, pp.171-173.

- Besthorn, F. H. (2001). Transpersonal psychological and deep ecological philosophy exploring: Exploring linkages and applications for social work. *Social Thoughts*, 20(1/2), 23-44.
- Besthorn, F. H. (2002). Expanding spiritual diversity in social work: Perspectives on the greening of spirituality. *Currents: New Scholarship in the Human Services*. Calgary: University of Calgary Press. Repéré à http://www.ucalgary.ca/currents/files/currents/v1n1_besthorn.pdf
- Besthorn, F. H. (2003). Radical ecologisms: Insights for educating social workers in ecological activism and social justice, *Critical Social Work*, 4(1). Repéré à <http://www.uwindsor.ca/criticalsocialwork/radical-ecologisms-insights-for-educating-social-workers-in-ecological-activism-and-social-justice>
- Bibeau, G. (2006). Les églises noires de Montréal: une voie vers la citoyenneté ? *Anthropologie et sociétés*, 30(1), 202-211. Repéré à <http://id.erudit.org/iderudit/013838ar>
- Biju-Duval, D. (2001). *Le psychique et le spirituel*. Paris: Éditions de l'Emmanuel.
- Birnbaum, L. (2005). Connecting to inner guidance: Mindfulness meditation and transformation of professional self-concept in social work students. *Critical Social Work*, 6(2). Repéré à <http://www.uwindsor.ca/criticalsocialwork/connecting-to-inner-guidance-mindfulness-meditation-and-transformation-of-professional-self-concept->
- Biron, J. (2006). La souffrance des intervenants : perte d'idéal collectif et confusion sur le plan des valeurs. *Cahiers critiques de thérapie familiale et de pratiques de réseaux*, 36, 209-224. doi: 10.3917/ctf.036.0209
- Bonneau, M., Cliche, R., Nyabenda, M., & M. Rouleau. (2007). Les soins spirituels dans les établissements publics de santé et de services sociaux. Résumé du mémoire présenté à la commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles. Montréal: Association des Intervenantes et Intervenants en soins spirituels du Québec.
- Bourgon, M. (2007). L'intervention individuelle en travail social. Dans J.-P. Deslauriers & Y. Hurtubise (Éds.), *Introduction au travail social* (pp. 121-141). Québec: Presses de l'Université Laval.
- Breton, J.-C. (2006). *La vie spirituelle en questions*. Québec: Bellarmin.

- Brunet, L. (2006). Spiritualité et intervention sociale. *Reflets: Revue ontarioise d'intervention sociale et communautaire*, 12(1), 181-189. Repéré à <http://id.erudit.org/iderudit/013447ar>
- Bruyere, G. (2000). Making circles: Renewing First Nations ways of helping. Originellement publié dans *Beyond Racial Divides: Ethnicities in Social Work Practice* (ouvrage collectif). Dans J. Coates, J. R. Graham, B. Swartzentruber, & B. Ouellette (Éds), *Spirituality and Social Work, Selected Canadian Readings* (pp. 259-272). Toronto: Canadian Scholar's Press Inc.
- Bullis R. K. (1996). *Spirituality in social work practice*. Washington, DC: Taylor and Francis.
- Bush, E. G., Rye, M. S., Brant, C. R., Emery, E., Pargament, K. I., & Riessinger, C. A. (1999). Religious coping with chronic pain. *Applied Psychophysiology and Biofeedback*, 24(4), 249-260. Document consulté de Scholars Portal.
- Bushfield, S. (2010.) Use of spiritual life maps in a hospice setting. *Journal of Religion, Spirituality & Aging*, 22, 254-270. doi: 10.1080/15528030.2010.509777
- Butot, M. (2005). Reframing spirituality, reconceptualizing change: Possibilities for critical social work. Originellement publié dans *Critical Social Work*, 6(2). Dans J. Coates, J. R. Graham, B. Swartzentruber, & B. Ouellette (Éds). (2007). *Spirituality and Social Work, Selected Canadian Readings* (pp. 143-159). Toronto: Canadian Scholar's Press Inc.
- Cadell, S., & Haubrich, D. (2006). Vivre intensément l'humain: une exploration du deuil après le VIH-sida. *Reflets: revue d'intervention sociale et communautaire*, 12(1), 127-143. Repéré à <http://id.erudit.org/iderudit/013441ar>
- Cadell, S., Janzen, L., & Haubrich, D. J. (2006). Engaging with spirituality: A qualitative study of grief and HIV/AIDS. Originellement publié dans *Critical Social Work*, 7(1). Dans J. Coates, J. R. Graham, B. Swartzentruber, & B. Ouellette (Éds). (2007). *Spirituality and Social Work, Selected Canadian Readings* (pp. 175-190). Toronto: Canadian Scholar's Press Inc.
- Callahan, A. (2009). Spiritually-sensitive care in hospice social work. *Journal of Social Work in End-of-Life & Palliative Care*, 5, 169-185. Doi: 10.1080/15524250903555098
- Canda, E. R. (2002). A world wide view on spirituality and social work: Reflections from the USA experience and suggestions for internationalization. *Currents: New Scholarship in The Human Services* 1(1). Calgary: University of Calgary Press. Repéré à http://www.ucalgary.ca/currents/files/currents/v1n1_canda1.pdf

- Canda, E. R. (2008). Spiritual connections in social work: Boundary violations and transcendence. *Journal of Religion & Spirituality in Social Work*, 27(1-2). doi: 10.1080/15426430802113749
- Canda, E. R., & Furman, L. D. (1999). *Spiritual diversity in social work practice: The heart of helping*. New York: Free press.
- Canda, E. R., & Furman, L. D. (2010). *Spiritual diversity in social work practice: The heart of helping* (2^e éd.). New York: Oxford University Press.
- Canda, E. R., Nakashima, M., Burgess, V. L., Russel, R., & Todd Barfield, S. (2003). *Spiritual diversity and social work: A comprehensive bibliography with annotations* (2^e éd.). Alexandria, VA: Council on Social Work Education.
- Carroll, M. M. (1997). Spirituality and clinical social work: Implications of past and current perspectives. *Areté* 22(1), 25-34.
- Carroll, M. M. (2001). Conceptual models of spirituality. Dans E. R Canda & E. D. Smith (Éds), *Transpersonal perspectives on spirituality in social work* (pp. 5-21). New York: Haworth Press.
- Castel, R. (1995). *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*. Paris: Fayard.
- Chandler, C. K., Holden, J. M., & Kolander, C. A. (1992). Counseling for spiritual wellness: Theory and practice. *Journal of Counseling & Development*, 71, 168-175.
- Charbonneau, N.-A., & Deraspe, S. (2002). *La tradition hindoue: au-delà des apparences*. J.-M. Debunne (Éd.), Montréal: Éd. La Pensée Inc., coll. Labyrinthes.
- Chile, L. M., & Simpson, G. (2004). Spirituality and community development: Exploring the link between the individual and the collective. *Community Development Journal*, 39(4), 318-331. doi: 10.1093/cdj/bsh029
- Chouinard, J. (2010). Résilience, spiritualité et réadaptation. *Frontières*, 22(1-2), 89-92. Repéré à <http://id.erudit.org/iderudit/045032ar>
- Clark, J. (1994). Should social work education address religious issues ? No! *Journal of Social Work Education*. 30, 11-16. Document consulté de SocINDEX with Full Text

- Clark, J. L. (2006). Listening for meaning: A research-based model for attending to spirituality, culture and worldview in social work practice. *Critical Social Work*, 6(1). Repéré à <http://www.uwindsor.ca/criticalsocialwork/listening-for-meaning-a-research-based-model-for-attending-to-spirituality-culture-and-worldview-in->
- Coates, J. (2004). From ecology to spirituality and social justice. Originellement publié dans *Currents: New Scholarship in the Human Services* 1(1). Dans J. Coates, J. R. Graham, B. Swartzentruber, & B. Ouellette (Éds). (2007). *Spirituality and Social Work, Selected Canadian Readings* (pp. 213-227). Toronto: Canadian Scholar's Press Inc.
- Coates, J. (2007). Introduction. Dans J. Coates, J. R. Graham, B. Swartzentruber, & B. Ouellette (Éds). *Spirituality and Social Work, Selected Canadian Readings* (pp. 1-15). Toronto: Canadian Scholar's Press Inc.
- Coates, J., Graham, J. R., Swartzentruber, B., & Ouellette, B. (Éds). (2007). *Spirituality and Social Work, Selected Canadian Readings*. Toronto: Canadian Scholar's Press Inc.
- Coates, J., Gray, M., & Hetherington, T. (2006). An 'ecospiritual' perspective: Finally, a place for indigenous approaches. *British Journal of Social Work*, 36, 381-399. doi:10.1093/bjsw/bcl005
- Coholic, D. (2005). The helpfulness of spiritually influenced group work in developing self-awareness and self-esteem: a preliminary investigation. Originellement publié dans *The Scientific World Journal*, 5. Dans J. Coates, J. R. Graham, B. Swartzentruber, & B. Ouellette (Éds). (2007). *Spirituality and Social Work, Selected Canadian Readings* (pp. 111-134). Toronto: Canadian Scholar's Press Inc.
- Coholic, D. (2006). Spirituality in Social Work Pedagogy: A Canadian Perspective. *Journal of Teaching in Social Work*, 26(3-4), 197-217. doi: 10.1300/J067v26n03-13
- Collins, W. L. (2005). Embracing spirituality as an element of professional self-care. *Social Work & Christianity*, 32(3), 263-274. Document consulté de SocINDEX with Full Text.
- Connely, R., & Light, K. (2003). Exploring the "new" frontier of spirituality in health care: Identifying the dangers. *Journal of Religion and Health*, 42(1), 35-45. doi: 10.1007/s10591-009-9101-y

- Cornett, C. (1992). Toward a more comprehensive personology: Integrating a spiritual perspective into social work practice. *Social Work* 37(2), p. 101-102. Consulté dans SocIndex with Full Text.
- Crisp, B. R. (2008). Social work and spirituality in a secular society. *Journal of Social Work*, 8(4), 363-375. doi: 10.1177/1468017308094990
- Crisp, B. R. (2010). *Spirituality and social work*. England: Ashgate.
- Csiernik, R., & Adams, W. (2003). Les étudiants en travail social et la spiritualité: une première exploration. *Travail social canadien*, 5(1), 75-89.
- Derezotes, D. S. (2006). *Spiritually oriented social work practice*. Boston: Pearson.
- Descouleurs (2002, avril-juin). Réflexion à propos d'une spiritualité laïque. *Lumen Vitae*, 2, 161-172.
- Descouleurs, B., & Vernet, J. (2002). *Repères pour la spiritualité*. Paris: Desclées de Brouwer.
- Deslauriers, J.-P., & Hurtubise, Y. (2007). *Introduction au travail social* (2^e éd.). Sainte-Foy, Québec: Les Presses de l'Université Laval, coll. Travail social.
- Desoille, R. (1945). *Le rêve éveillé en psychothérapie*, Paris: Presses universitaires de France.
- Drouin, H. A. (2002). Spirituality in social work practice. Dans F. J. Turner (Éd.), *Social Work Practice: A Canadian Perspective*, (2^e éd., pp. 33-45). Toronto: Prentice-Hall.
- Dunlap, A. (2010). Compte-rendu du livre [*Spiritual diversity in social work practice: The heart of helping*, 2^e éd. par E. Canda & L. D. Furman]. *Smith College Studies in Social Work*: 80(2/3), 349-352. doi: 10.1080/00377317.2010.486364
- Dunn, K. S., & Horgas, A. L. (2004). Religious and non-religious coping in older adults experiencing chronic pain. *Pain Management Nursing*, 5(1), 19-28. Document consulté de MEDLINE with Full Text. PMID: 14999650
- Dupont, D. (2006). Sortir la spiritualité du placard. *Reflets: Revue ontarioise d'intervention sociale et communautaire*, 12(1), 168-180.
Repéré à <http://id.erudit.org/iderudit/013443ar>
- Dupuis, F., & Duhamel, F. (2002). Le décès d'un enfant: Intégrer une dimension spirituelle aux interventions familiales. *Sciences pastorales*, 21(2), 245-262.

- Dwyer, M. M. (2010). Religion, spirituality, and social work: A quantitative and qualitative study on the behaviors of social workers in conducting individual therapy. *Smith College Studies in Social Work, 80*, 139-158. doi: 10.1080/00377317.2010.486359
- Dyson, J., Cobb, M., & Forman, D. (1997). The meaning of spirituality: A literature review. *Journal of Advanced Nursing, 26*, 1183-1188. Document consulté de Scholars Portal. PMID: 9429969
- Elkins, D. N., Hedstrom, L. J., Hughes, L. L., Leaf, J. A., & Saunders, C. (1988). Toward a humanistic-phenomenological spirituality. *Journal of Humanistic Psychology, (28)4*, 5-17.
- Ellor, J. W., Netting, F. E., & Thibault, J. M. (1999). *Religious and spiritual aspects of human service and practice*. Columbia, SC: University of South Carolina Press.
- Este, D. & Bernard, W. T. (2006). Spirituality among African Nova Scotians: A key to survival in Canadian society. *Critical Social Work, 7(1)*, 1-22. Repéré à <http://www.uwindsor.ca/criticalsocialwork/spirituality-among-african-nova-scotians-a-key-to-survival-in-canadian-society>
- Faiver, C., R. E. Ingersoll, R. E., O'Brien, E., & McNally, C. (2001). Explorations in counseling and spirituality: Philosophical, practical, and personal reflections. Belmont, CA: Wadsworth/Thomson Learning.
- Faver, C. A. (2004). Relational spirituality and social caregiving. *Social Work, 49(2)*, 241-249. Document consulté de SocINDEX with Full Text
- Ferreira, S. (2010). Eco-spiritual social work as a precondition for social development. *Ethics and Social Welfare, 4(1)*, 3-23. doi: 10.1080/17496531003607891
- Fortin, G., & Lavoie, L.-C. (2002). Aperçu de l'évolution de la place des valeurs religieuses et spirituelles en counseling. *Sciences pastorales, 21(2)*, 339-363.
- Fowler, J. W. (1981). *Stages of faith*. New York: Harper & Row.
- Frankl, V. E. (1974). *Le Dieu inconscient*. Éditions du Centurion. (Ouvrage original publié en allemand en 1948 sous le titre *Der unbewusste Gott*).
- Frankl, V. E. (1988). *Découvrir un sens à sa vie avec la logothérapie*. Montréal, Qc: Éditions de l'Homme. (Ouvrage original publié en anglais en 1959 sous le titre *Man's search for meaning*).

- Frick, E. (2006). Peut-on quantifier la spiritualité ? Un regard d'outre-Rhin à propos de l'actuelle discussion française sur la place du spirituel en psycho-oncologie. *Revue Francophone de Psycho-Oncologie*, 6, 160-164.
- Fuller, R. C. (2001). *Spiritual but not religious: Understanding unchurched America*. Oxford University Press.
- Furman, L. D., Benson, P. W., & Canda, E. R. (2011). Christian social workers' attitudes on the role of religion and spirituality in U. S. social work practice and education. *Social Work & Christianity*, 38(2), 175-200. Document consulté de SocINDEX with Full Text.
- Gagné, P. (2006). Spiritualité et intervention: convergence et défis. *Reflets: Revue ontarioise d'intervention sociale et communautaire*, 12(1), 190-196. Repéré à <http://id.erudit.org/iderudit/013447ar>
- Gause, R., & Coholic, D. (2007). Spiritually-influenced social work practice: A descriptive overview of recent literature (since 2004). Communication présentée à conférence annuelle de la Canadian Society for Spirituality and Social Work, River Forest, Illinois. Repéré à <http://w3.stu.ca/stu/sites/spirituality/gauselitreviewspiritualityandpractice.pdf>
- Gause, R., & Coholic, D. (2010). Mindfulness-based practices as a holistic philosophy and method. *Currents : New Scholarship in the Human Services*, 9(2). Repéré à <http://currents.synergiesprairies.ca/currents/index.php/currents/index>
- Geoffroy, M. (2000, automne). Compte-rendu du livre [Les thérapies transpersonnelles, par Pierre Pelletier, 1996]. *Religiologique*, 22, 293-295.
- George, L. K., Ellison, C. G., & Larson, D. B. (2002). Explaining the relationships between religious involvement and health. *Psychological Inquiry*, 13(3), 190-200.
- Goldstein, E. D. (1996). What is clinical social work ? Looking back to move ahead. *Clinical Social Work Journal*, 24(1), 89-104. Document consulté de SocINDEX with Full Text.
- Gordon, P. A., Feldman, D., Crose, R., Schoen, E., Griffing, G., & Shankar, J. (2002). The role of religious beliefs in coping with chronic illness. *Counseling and Values*, 46, 162-174. doi: 10.1002/j.2161-007X.2002.tb00210.x
- Graham, M. A., Kaiser, T., & Garrett, K. J. (1998). Naming the spiritual: The hidden dimension of helping. *Social Thought*, 18(4), 49-61.

- Grand'Maison, J. (2001). La crise du sens, impacts sociaux et mentaux. Texte d'une conférence publié dans *Crise de société... recherche de sens. Actes du colloque du 10 mai 2001* (pp. 3-18). Montréal: L'Association canadienne pour la santé mentale, section Montréal, 2001. Répéré à:
http://classiques.uqac.ca/contemporains/grandmaison_jacques/crise_du_sens_impacts_sociaux/crise_du_sens_impacts.pdf
- Grand'Maison, J. (2002). *Réenchanter la vie: Essai sur le discernement spirituel*, Montréal: Éditions Fides.
- Grand'Maison, J. (2004). *Du jardin secret aux appels de la vie: Réconcilier l'intériorité et l'engagement*. Montréal: Éditions Fides.
- Grand'Maison, J. (2007). *Pour un nouvel humanisme*. Montréal: Éditions Fides.
- Grand'Maison, J. (2010). *Laïcité et christianisme*. Montréal: Éditions Novalis.
- Grasset, B. M.-J. (2008). Le sens pascalien du mot esprit et les trois ordres. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 133, 4-29. doi: 10.3917/rphi.081.0004
- Gray, M. (2008). Viewing spirituality in social work through the lens of contemporary social theory. *Journal of Social Work*, 38, 175-196. doi: 10.1093/bjsw/bcl078
- Greenstreet, W. (Éd.) (2006). *Integrating spirituality in health and social care: Perspectives and practical approaches*. Royaume-Uni: Radcliffe Publishing Ltd.
- Grof, S. (2007). *Quand l'impossible arrive: aventures dans les réalités non ordinaires*. Traduit de l'anglais par Olivier Clerc. Paris: G. Trédaniel.
- Guérin, S. (2006). *Douleur chronique et ressources spirituelles: analyse critique et nouvelles perspectives*. Thèse de maîtrise inédite, Faculté des sciences humaines, Université Saint-Paul, Ottawa, Ontario.
- Guérin, S. (2011). *Développement d'un modèle d'intervention en travail social qui tient compte de la dimension spirituelle dans l'intervention psychosociale*. Rapport de stage inédit, Département du travail social, Université du Québec en Outaouais, QC. Maîtrise en travail social.
- Hack, T. F., McClement, S. E, Chochinov, H. M, Cann, B. J, Hassard, T. H, Kristjanson, L. J, & Harlos, M. (2010). Learning from dying patients during their final days : Life reflections gleaned from dignity therapy. *Palliative Medicine*, 24(7), 715-723. Document consulté de MEDLINE with Full Text. PMID : 20605851

- Hamel, S. (1999). *Vivre le meilleur en soi. De la quête de sens à la transcendance de soi*. Montréal: Les éditions internationales Alain Stanké.
- Hamel, S. (2002). Développement du potentiel transcendant (ou psychospirituel) et quelques résultats de recherche en gérontologie. *Vie et vieillissement, 1*, 39-45.
- Hamel, S., Leclerc, G., Lefrançois, R., & Gaulin, P. (2003). Développement et validation d'un instrument mesurant le profil d'actualisation transcendant. *Psychologie canadienne, 44*(2), 162-175.
- Hanson, B. (1982). Christian spirituality and spiritual theology. *Dialog, 21*(3), 207-212.
- Haronian, F. (1974). The repression of the sublime. *Synthesis 1*(1), R. Assagioli, (Éd.) San Francisco: The Synthesis Press.
- Héту, J.-L. (2001). *L'humain en devenir : une approche profane de la spiritualité*. Montréal : Éditions Fides.
- Hick, S. F. (Éd.). (2009). *Mindfulness and social work*. Chicago, IL: Lyceum Books, Inc.
- Hill, P., Pargament, K., Hood, R., McCullough, M., Swyers, J., Larson, D. B. et al. (2000). Conceptualizing religion and spirituality: Points of commonality, points of departure. *Journal for the Theory of Social Behavior, 30*(1), 51-73.
- Hill, P., & Pargament, K. (2003). Advances in the conceptualization and measurement of religion and spirituality. *American Psychologist, 58*(1), 64-74. doi: 10.1037/0003-066X.58.1.64
- Hinterkopf, E. (1994). Integrating spiritual experience in counseling. *Counseling and Values, 38*, 165-175.
- Hodge, D. R. (2001). Spiritual assessment: A review of major qualitative methods and a new framework for assessing spirituality. *Social Work, 46*, 203-214. Document consulté de SocINDEX with Full Text.
- Hodge, D. R. (2002). Equally devout, but do they speak the same language? Comparing the religious beliefs and practices of social workers and the general public. *Families in Society, 83*, 573-584. Document consulté de SocINDEX with Full Text.
- Hodge, D. R. (2003a). The challenge of spiritual diversity: Can social work facilitate an inclusive environment ? *Families in Society, 84*, 348-358. Document consulté de SocINDEX with Full Text.

- Hodge, D. R. (2003b). The intrinsic spirituality scale: A new six-item instrument for assessing the salience of spirituality as a motivational construct. *Journal of Social Service Research*, 50(1), 41-61. Document consulté de SocINDEX with Full Text.
- Hodge, D. R. (2004). Spirituality and people with mental illness: Developing spiritual competency in assessment and intervention. *Families in Society*, 85, 36-44. Document consulté de SocINDEX with Full Text.
- Hodge, D. R. (2005a). Developing a spiritual assessment toolbox: A discussion of the strengths and limitations of five different assessment methods. *Health & Social Work*, 30, 314-323. Document consulté de SocINDEX with Full Text.
- Hodge, D. R. (2005b). Spiritual assessment in marital and family therapy: A methodological framework for selecting between six qualitative assessment tools. *Journal of Marital and Family Therapy*, 31, 341-356. Document consulté de SocINDEX with Full Text.
- Hodge, D. R. (2005c). Spiritual ecograms: A new assessment instrument for identifying clients' spiritual strengths in space and across time. *Families in Society*, 86(2): 287-296. Document consulté de SocINDEX with Full Text.
- Hodge, D. R. (2005d). Spiritual lifemaps: A client-centered pictorial instrument for spiritual assessment, planning, and intervention. *Social Work*, 50(1), 77-87. Document consulté de SocINDEX with Full Text.
- Hodge (2006a). Spiritually modified cognitive therapy: A review of literature. *Social Work*, 51, 157-166. doi: 10.1080/15426432.2010.495598
- Hodge, D. R. (2006b). A Template for spiritual assessment: A review of the JCAHO requirements and guidelines for implementation. *Social Work*, 51(4):317-326. Document consulté de SocINDEX with Full Text.
- Hodge, D. R., & Bushfield, S. (2006). Developing spiritual competence in practice. *Journal of Ethnic and Cultural Diversity in Social Work*, 15(3-4), 101-127. doi: 10.1300/J051v15n0305
- Hodge, D. R., & Derezotes, D. S. (2008). Postmodernism and spirituality : Some pedagogical implications for teaching content on spirituality. *Journal of Social Work Education*, 44(1), 103-123. Document consulté de SocINDEX with Full Text.
- Hodge, D. R., & Horvath, V. E. (2011). Spiritual needs in health care settings: A qualitative meta-synthesis of clients' perspectives, *Social Work*, 56(4), 306-316. Document consulté de SocINDEX with Full Text.

- Hodge, D. R., & Limb, G. E. (2010). A Native perspective on spiritual assessment: The strengths and limitations of a complementary set of assessment tools. *Health & Social Work, 35*(2), 121-131. Document consulté de SocINDEX with Full Text.
- Hodge, D. R., & McGrew, C. C. (Printemps, 2005). Clarifying the distinctions and connections between spirituality and religion. *Social Work & Christianity, Journal of the North American Association of Christians in Social Work, 32*(1), 1-21.
- Holloway, M. (2007). Spiritual need and the core business of social work. *British Journal of Social Work, 37*(2), 265-280. Document consulté de SocINDEX with Full Text.
- Huston, N. (2011, 16 novembre). Religion et manque, *Le Devoir*, libre opinion. Repéré à <http://www.ledevoir.com/societe/ethique-et-religion/336143/libre-opinion-religion-et-manque>.
- Hutchison, E. D., Matto, H. C., Harrigan, M. C., Charlesworth, L. W., & Viggiani, P. A. (2007). *Challenges of living: A multidimensional working model for social workers*. CA: Sage Publications.
- Ingersoll, R. E. (1994). Spirituality, religion, and counseling: Dimensions and relationships. *Counseling and Values, 38*, 98-111. doi: 10.1002/j.2161-007X.1994.tb00827.x
- Jacobs, C. (2010). Exploring religion and spirituality in clinical practice. *Smith College Studies in Social Work, 80*(2-3), 98-120. Repéré à <http://dx.doi.org/10.1080/00377317.2010.486358>
- Jobin, A.-M. (2002). *Le journal créatif. À la rencontre de soi par l'Art*. Montréal: Éditions du Roseau.
- Jones, P. B., & Faull, K. (1999). Arthritis, a spiritual journey. *Arthritis Care and Research, 12*(6), 367-368.
- Jourdenais, J. (1998). *Maintenant que je ne vais plus mourir. L'expérience spirituelle des homosexuels vivant avec le VIH/sida: guide pour l'accompagnement*, Montréal, QC: Fides, Coll. Perspectives de théologie pratique.
- Jung, C. G. (1933). *Modern man in search of a soul*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Jung, C. G. (1954). Development of personality. Dans *Collected works, 17*, pp. 167-186. Princeton, NJ: Princeton University Press. (Traduction de la version originale allemande publiée en 1934 sous le titre *Wirklichkeit der Seele*, Zurich: Rascher).

- Kabat-Zinn, J. (2005). *Où tu vas, tu es : apprendre à méditer pour se libérer du stress et des tensions profondes*. Paris: J'ai Lu.
- Kabat-Zinn, J. (2009). *Au coeur de la tourmente, MBSR, la réduction du stress basée sur la mindfulness : programme complet en 8 semaines* (traduction de l'anglais Full Catastrophe Living – Mindfulness-Based Stress Reduction: 8 weeks complete programme). Belgique: Éd. De Boeck.
- Kappen, S. (1994). La spiritualité dans un âge nouveau de recolonisation. *Concilium*, 254, 43-53.
- Karasu, B. (1999). Spiritual psychotherapy. *American Journal of Psychotherapy*, 53(2), 143-162.
- Khalid, M. (2006). Service social, spiritualité, vieillissement: de la négation au dialogue interactif. *Reflets: Revue ontarioise d'intervention sociale et communautaire*, 12(1), 74-106. Repéré à <http://id.erudit.org/iderudit/013439ar>
- King, M. B., Speck, P., & Thomas, A. (1994). Spiritual and religious beliefs in acute illness: Is this a feasible area for study ? *Social Science Medicine*, 38, 631-635.
- King, M. B., Speck, P., & Thomas, A. (1999). The effect of spiritual beliefs on outcome from illness. *Social Science Medicine*, 48, 1291-1299. Document consulté de Scholars Portal.
- Koenig, H. G. (2002). An 83-year-old woman with chronic illness and strong religious beliefs. *Journal of the American Medical Association*, 288(4), 487-493.
- Koenig, H. G. (2003). *Chronic pain : Biomedical and spiritual approaches*. New York: The Haworth Pastoral Press.
- Koenig, H. G. (2004). Religion, spirituality, and medicine: research findings and implications for clinical practice. *Southern Medical Journal*. 97(12), 1194-1200. PMID: 15646757
- Koenig, H. G. (2010). Spirituality and mental health. *International Journal of Applied Psychoanalytic Studies*, 7(2), 116-122.
- Koenig, H. G., McCullough, M., & Larson, D. B. (2001). *Handbook of religion and health*. Oxford : Oxford University Press.
- Kvarfordt, C. L., & Sheridan, M. J. (2007). The role of religion and spirituality in working with children and adolescents: Results of a national survey. *Journal of Religion & Spirituality in Social Work*, 26(3), 1-23.

- Lachance, L. (2008). *Panorama des religions au Québec et au Canada*. Montréal, QC: Novalis.
- Lachapelle, R. (1996). Une spiritualité de la solidarité. *Nouvelles pratiques sociales*, 9(1), 91-99. Repéré à <http://id.erudit.org/iderudit/301350ar>
- Laguë, M. (1998). Nommer et s'approprier sa spiritualité: art de vivre et pédagogie. *Église et Théologie*, 9, 7-30.
- Laguë, M. (2003). La non-pertinence des catégories masculine, féminine, féministe en spiritualité chrétienne. *Cahiers de spiritualité ignatienne*, 106, 9-28.
- Lannert, J. L. (1991). Resistance and countertransference issues with spiritual and religious clients. *Journal of Humanistic Psychology*, 31(4), 68-76.
- Lannin, D. R., Mathews, H. F., Mitchell, J., Swanson, M. S., Swanson, F. H., & Edwards, M. S. (1998). Influences of socioeconomic and cultural factors on racial differences in late-stage presentation of breast cancer. *Journal of the American Medical Association*, 279(22), 1801-1807. Document consulté de Scholars Portal.
- Larchet, J.-C. (2005). *L'inconscient spirituel*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Lavric, M., & Flere, S. (2008). The role of culture in the relationship between religiosity and psychological well-being. *Journal of Religion and Health*, 47, 164-175. doi 10.1007/s10943-008-9168-z
- Lefebvre, F. (2001). La prise en compte des dimensions religieuse et spirituelle dans l'intervention psychosociale. *Théologiques*, 9(2), 69-93. Repéré à <http://id.erudit.org/iderudit/007296ar>
- Lefebvre, S. (2010). Le Canada: entre unité et diversité. Dans S. Lefebvre & R. R. Crépeau (Éds), *Les religions sur la scène mondiale* (pp. 81-99). Québec, Québec: Presses de l'Université Laval. Repéré à <http://www.crcs.umontreal.ca/publications/livres/978-2763791210ch5.pdf>
- Leight, A. K. (2001). Transpersonalism and social work practice: Awakening to new dimensions for client self-determination, empowerment, and growth. *Journal of Religion & Spirituality in Social Work*, 20(1-2), 63-76. Document consulté de SocINDEX with Full Text
- Lerner, R. M. (2002). *Concepts and theories of human development* (3^e éd.). New York, NY: Random House. Ouvrage original publié en 1976.

- Limb, G. E., & Hodge, D. R. (2007). Developing spiritual lifemaps as a culture-centered pictorial instrument for spiritual assessments with Native American clients. *Research on Social Work Practice, 17*(2), 296-304.
doi: 10.1177/1049731506296161
- Loiselle-Léonard, M., & Karal, M. (2002). Responsabilités et dilemmes éthiques que pose la diversité spirituelle et religieuse en intervention sociale, *Compte-rendu de la première conférence canadienne de l'Association canadienne de la spiritualité et du travail social*. Repéré à <http://people.stu.ca/~jcoates/cnssw/2002f.htm>
- Loiselle, M., & McKenzie, L. (2009). La roue de bien-être: une contribution autochtone au travail social. Dans *Intervention, la revue de l'Ordre des travailleurs sociaux et des thérapeutes conjugaux et familiaux du Québec*, 131, 183-193.
- Loevinger, J. (1976). *Ego Development*. San Francisco: Oxford University Press.
- Lozoff, B. (2000). *It's a meaningful life. It's just takes practice*. New York: Penguin Books.
- Maltais, R. (2006). Expérience spirituelle. *Reflets: Revue ontarioise d'intervention sociale et communautaire*, 12(1), 197-200. Repéré à <http://id.erudit.org/iderudit/013447ar>
- Martinez de Pisón, R. (2002). *Du regard à la contemplation: Itinéraire de la vie dans l'Esprit*. Montréal: Médiaspaul.
- Maslow, A. H. (1962). *Toward a psychology of being*. New Jersey: Van Nostrand.
- Maslow, A. H. (1970). *Motivation and personality* (2^e éd.). New York, NY: Harper and Row.
- Maslow, A. H. (1971). Self-Actualizing and beyond. Dans *Farther reaches of human nature* (chapitre 3, pp. 41-56). New York, NY: The Viking Press.
- Mayer, R., & Ouellet, F. (1991). *Méthodologie de recherche pour les intervenants sociaux*, dans Montréal, QC : Gaëtan Morin.
- Mayer, R. (2002). *Évolution des pratiques en service social*. Boucherville: Gaëtan Morin.
- McClement, S., Chochinov, H. M., Hack, T., Hassard, T., Kristjanson, L. J., & Harlos, M. (2007, octobre). Dignity therapy: family therapy perspective. *Journal of Palliative Medicine, 10*(5), 1076-1082.
- Miller, W. R. (2000). *Integrating spirituality into treatment: Resources for practitioners*, Washington, DC: American Psychiatry Association.

- Miller, W. R., & Thoresen, C. E. (2003). Spirituality, religion and health: An emerging research field. *American Psychologist*, 58(1), 24-35. Document consulté de Scholars Portal.
- Monod, S., Rochat, E., Büla, C., & Spencer, B. (2010). The spiritual needs model: spirituality assessment in the geriatric hospital setting. *Journal of Religion, Spirituality & Aging*, 22(4), 271-282. Repéré le 10 septembre 2011 de SocINDEX with Full Text. doi: 10.1080/15528030.2010.509987
- Moreau, M. (1987). L'approche structurelle en travail social: implications pratiques d'une approche intégrée conflictuelle, *Service social*, 36(2-3), 227-247. Repéré à <http://id.erudit.org/iderudit/706361ar>
- Morgan, V. J., Berwick, H. E., & Walsh, C. A. (2008). Social work education and spirituality: An undergraduate perspective. *Transformative Dialogues: Teaching & Learning Journal*, 2(2). Repéré à http://kwantlen.ca/TD/TD.2.2/TD.2.2_MorganBerwickWalsh_Education_&_Spirituality.pdf
- Morris, J. (2002). Heroe's journeys. Children's expression of spirituality through play spirituality. Dans *Spirituality and social care, contributing to personal and community well-being* (chapitre 9, pp. 189-213). M. Nash & B. Stewart (Éds.). London et New York: Jessica Kingsley Publishers.
- Moss, B., (2000). Compte-rendu du livre [*Spiritual diversity in social work practice: The heart of helping 1^{ère} éd.*, par E. R. Canda & L. D. Furman]. *Social Work Education*, 19(2), 191-194. doi: 10.1080/02615470050003575
- Mutter, K., & Neves, C. (2010). Engaging spirituality in therapy. *Clinical Social Work Journal*, 38(2), 164-173. doi: 10.1007/s10615-008-0178-9
- Myers, J. E. (1990, May). Wellness throughout the life span. *Guidepost*.
- Nash, M., & Stewart, B. (2005). Spirituality and hope in social work for social justice. *Currents: New Scholarship in The Human Services*. Calgary: University of Calgary Press. Repéré à http://www.ucalgary.ca/currents/files/currents/v4n1_nash.pdf
- Nelson-Becker, H., Nakashima, M., & Canda, E. R. (2007). Spiritual assessment in aging: A framework for clinicians. *Journal of Gerontological Social Work*, 48(3-4), 331-347. Document consulté de SocINDEX with Full Text
- Northcut, T. (2004). Pedagogy in diversity: Teaching religion & spirituality in the clinical social work classroom. *Smith College Studies in Social Work*, 74(2), 349-358.

- Nouwen, H. (1998). *Ma foi comme une histoire*. Outremont: Novalis.
- Oman, D., & Thoresen, C. E. (2002). Does religion cause health ? Differing interpretations and diverse meanings. *Journal of Health and Psychology*, 7(4), 365-380. Document consulté de Scholars Portal.
- Openshaw, L., & Harr, C. (2005, octobre). *Ethical issues in spiritual assessment*. Communication présentée au congrès annuel de la North American Association of Christians in Social Work. Grand Rapids, Michigan. Repérée à <http://www.nacsw.org/Publications/Proceedings2005/OpenshawHarrEthicsSpiritual%20Assessment.pdf>
- Ouellette, B. (2004). *Social work and spirituality, course outline, ScWk-3763*, New Brunswick: St. Thomas University, Social Work Department. Repéré à <http://www.stu.ca/~spirituality/OuelletteOutlineSpirituality2004.pdf>
- Ouellette, P., & Carette, R. Dom. (2006). Les pourquoi d'une retraite à l'Abbaye Saint-Benoît-du-Lac. *Reflets: Revue ontarioise d'intervention sociale et communautaire*, 12(1), 144-166. Repéré à <http://id.erudit.org/iderudit/013442ar>
- OTSTCFQ. (2006). *Référentiel de compétences des travailleuses sociales et des travailleurs sociaux*. Publication réservée aux membres de l'Ordre des travailleurs sociaux et des thérapeutes conjugaux et familiaux du Québec. Montréal, QC.
- Pargament, K. I. (1997). *The Psychology of religion and coping: Theory, research, practice*. New York, NY: The Guilford Press.
- Pargament, K. I., & Mahoney, A. (2002). Spirituality: Discovering and conserving the sacred. Dans C. R. Snyder & S. J. Lopez (Éds), *Handbook of positive psychology* (pp. 646-659). New York, NY: Oxford University Press.
- Pargament, K. I., Zinnbauer, B. J., Scott, A. B., Butter, E. M., Zerowin, J., & Stanik, P. (1998). Red flags and religious coping: Identifying some religious warning signs among people in crisis. *Journal of Clinical Psychology*, 54(1), 77-89. doi: 10.1002/jclp.10225
- Pelletier, P. (2008). *Au-delà du moi. Les thérapies transpersonnelles*. Montréal, QC: Éd. Liber, Petite collection.
- Pepin, J., & Cara, C. (2001). La réappropriation de la dimension spirituelle en sciences infirmières. *Théologiques*, 9(2), 33-46. Repéré à <http://id.erudit.org/iderudit/007294ar>

- Post, S., Puchalski, C., & Larson, D. B. (2000). Physicians and patient spirituality: Professional boundaries, competency, and ethics. *Annals of Internal Medicine*, 132(7), 578-583. Repéré à MEDLINE with Full Text. PMID: 12693907
- Praglin, L. J. (2004). Spirituality, religion and social work: An effort towards interdisciplinary conversation. *Journal of Religion & Spirituality in Social Work*, 23(4), 67-84. doi: 10.1033/J377v23n04_05
- Puchalski, C. (2006). Spiritual assessment in clinical practice. *Psychiatric Annals*, 36(3), 150-155.
- Puchalski, C. M., Kilpatrick, S. D., McCullough, M. E., & Larson, D. B. (2003). A systematic review of spiritual and religious variables in Palliative Medicine, American Journal of Hospice and Palliative Care, Hospice Journal, Journal of Palliative Care, and Journal of Pain and Symptom Management. *Palliative & supportive care*, 1(1), 7-13. Document consulté de MEDLINE with Full Text.
- Raoul M., & Rougeron, C. (2007). Les besoins spirituels des malades en fin de vie à domicile. À propos d'une étude qualitative auprès de 13 patients, *Journal international de bioéthique*, 18, 63-83. doi: 10.3917/jib.183.0063
- Richmond, L. J. (1996). Counseling models and their impact on how therapists handle values issues. *International Journal of Value-Based Management*, 9, 29-43. Document consulté de Scholars Portal.
- Rippentrop, A. E. (2003). *The relationship between religiosity/spirituality and health outcomes on a chronic pain population*. (Thèse de doctorat), Graduate College of the University of Iowa. Document consulté de Scholars Portal. *Dissertation Abstracts International*, 64(7-B), 2004, 3539.
- Rippentrop, A. E. (2005). A review of the role of religion and spirituality in chronic pain populations. *Rehabilitation Psychology*, 50(3), 278-284. Document consulté de Scholars Portal.
- Risdon A., Eccleston C., Crombez, G., & McCracken L. (2003). How can we learn to live with pain? A Q-methodological analysis of the diverse understandings of acceptance of chronic pain. *Social Science & Medicine*, 56, 375-386. Document consulté de Scholars Portal.
- Rivier, É., Suter, C., & Hongler, T. (2008). *La spiritualité en soins palliatif*. Guide des soins palliatifs du médecin vaudois, 5,

- Roberts-Lewis, A. C. (2011). Response to Mark Chaves: Practical interventions to assist social work students in addressing religious and spiritual diversity. *Social Work & Christianity*, 38(2), 139-145. Repéré à SocINDEX with Full Text
- Ross, L. (1995). The spiritual dimension: Its importance to patients' health, well-being and quality of life and its implication for nursing practice. *International Journal of Nursing Studies*, 32(5), 457-468. Document consulté de MEDLINE with Full Text. PMID: 8550306
- Rothman, J. (2008). Spirituality: What we can teach and how we can teach it. Dans *Journal of Religion and Spirituality in Social Work: Social Thought*, 28(1), 161-184. doi: 10.1080/15426430802644198
- Roy-Sole, M. (2009, 8 avril). *Mourir dans la dignité*. Communiqué publié par Innovations Canada.Ca. Une vitrine sur l'excellence de la recherche au Canada. Repéré à <http://www.innovationcanada.ca/fr/articles/a-life-s-legacy>
- Russel, R. (2006). Spirituality and social work: Current trends and future directions. *Areté*, 30(1), 42-52. Document consulté de SocINDEX with Full Text.
- Sanger, M. (2010a). Compte-rendu du livre [*Spiritual diversity in social work practice: The heart of helping*, 2^e éd., par E. R. Canda & L. D. Furman]. *Journal of Baccalaureate Social Work*, 15(2), 83-86. Document consulté de SocINDEX with Full Text.
- Sanger, M. (2010b). The four-quadrant framework for addressing spiritual and religious issues in social work. *The Journal of Baccalaureate Social Work*, 15(1), 91-103. Document consulté de SocINDEX with Full Text.
- Saucier, D. (2001, août). Le monde de la santé: Pour un monde de la santé en changement, une présence d'Église renouvelée. *Atelier présenté au Congrès des ministères de l'Assemblée des Évêques du Québec*. Laval, Québec. Repéré de http://www.eveques.qc.ca/cm_2_a15.html
- Schaller M.-D., M. Martinuz, N. Kraehenbuehl, & Odier, C. (2006). Le médecin face au besoin spirituel en médecine intensive. *Revue Médicale Suisse*, 91. Repéré à <http://revue.medhyg.ch/article.php3?sid=31858>
- Seeman, T. E, Fagan Dubin, L., & Seeman, M. (2003). Religiosity/spirituality and health: A critical review of the evidence for biological pathways. *American Psychologist* (58)1, 53-63. Document consulté de Scholars Portal.
- Sermabeikian, P. (1994). Our clients, ourselves: The spiritual perspective and social work practice, *Social Work*, 39(2), 178-183.

- Seyfried, S. F. (2007). Creating a diverse spiritual community: Reflections from a spirituality and social work practice class. *Journal of Ethnic & Cultural Diversity in Social Work, 16*(3-4), 159-167. doi: 10.1300/J051v16n03_13
- Sheridan, M. (2001). Defining spiritually sensitive social work practice: An essay review of [Compte-rendu du livre de] Spiritual diversity in social work practice: The heart of helping, 1^{re} éd., par E. R. Canda & L. D. Furman. *Social Work, 46*, 87-92. Document consulté de SocINDEX with Full Text.
- Sheridan, M. (2009). Ethical issues in the use of spiritually based interventions in social work practice: What are we doing and why ? *Journal of Religion and Spirituality in Social Work: Social Thought, 28*(1-2), 99–126. doi: 10.1080/15426430802643687
- Skevington, S. M., Carse, M. S., & Williams, ACdeC. (2001). Validation of the WHOQOL-100: Pain management improves quality of life for chronic pain patients. *The Clinical Journal of Pain, 17*, 264–275. Document consulté de Scholars Portal.
- Simard, N. (2006). Spiritualité et santé. *Reflets: Revue ontarioise d'intervention sociale et communautaire, 12*(1), 107-126. Repéré à <http://id.erudit.org/iderudit/013440ar>
- Simoneau, I. L. (2003). Spiritualité. Dans K. M. Fortinash, & P. A. Holoday-Worret (Éds.), *Soins infirmiers, santé mentale et psychiatrie* (pp. 660-667). Laval: Éditions Beauchemin.
- Sinclair S., Pereira J., & Raffin S. (2006). A thematic review of the spirituality literature within palliative care. *Journal of Palliative Medicine, 9*(2), 464-479. Document consulté de MEDLINE with Full Text. PMID: 16629575
- St-Amand, N. (2000). Des noms qui en disent long. *Reflets: Revue ontarioise d'intervention sociale et communautaire, 6*(1), 36-63. doi: 10.7202/026294ar
- St-Amand, N. (2006). Le sacré: au cœur ou en marge du travail social ? *Reflets: Revue ontarioise d'intervention sociale et communautaire, 12*(1), 20-47. Repéré à <http://id.erudit.org/iderudit/013437ar>
- St-Amand, N., & Simard, N. (2006). Le sacré: au cœur ou en marge du travail social ? Introduction. *Reflets: Revue ontarioise d'intervention sociale et communautaire, 12*(1), 10-15. Repéré à <http://id.erudit.org/iderudit/013435ar>
- Staudé, J.-R. (2005). Autobiography as a spiritual practice. *Journal of Gerontological Social Press, 45*(3) 249-269. doi: 10.1300/J083v45n03

- Svare, G. M., Jay, S., Bruce, E., & Owens-Kane, S. (2003). Going below the tip of the iceberg: social work, religion, and spirituality. *Social Thought*, 22(4), 19-35. Document consulté de SocINDEX with Full Text.
- Tangenberg, K. (2005). Faith-based human services initiatives: Considerations for social work practice and theory. *Social Work*, 50(3), 197-206. Document consulté de SocINDEX with Full Text.
- Thibault, S. (2011). Nature et fondements de l'intervention sociale personnelle. Dans *L'intervention personnelle en service social: repères méthodologiques* (pp. 9-30). Québec: Presses de l'Université Laval.
- Thibodeau, T. (2006). La communauté de l'Arche. *Reflets: Revue ontarioise d'intervention sociale et communautaire*, 12(1), 201-205. Repéré à <http://id.erudit.org/iderudit/013447ar>
- Todd, S., & Coholic, D. (2008). Christian fundamentalism and anti-oppressive social work pedagogy. *Journal of Teaching in Social Work*, 27(3/4), 5-25. doi: 10.1300/J067v27n03_02
- Tolliver, W. F. (1997). Invoking the spirit: a model for incorporating the spiritual dimension of human functioning into social work practice. *Smith College Studies in Social Work*, 67(3), 477-486.
- Tremblay, J., Blanchette-Martin, N., Montreuil, P., Berthelot, F., & Gagnon, L. (2009). *Évaluation des croyances et des besoins spirituels et religieux des usagers du Centre de réadaptation Ubald-Villeneuve*, Québec, Canada: Service de recherche CRUV/CRATCA. Repéré à http://www.risqtoxico.ca/documents/2009_Tremblay_Spirituels.pdf
- Trudeau, J.-B. (Éd.). (2005). Partageons nos compétences. Modernisation de la pratique professionnelle en santé mentale et en relations humaines. Rapport du comité d'experts. *Office des professions du Québec*. Repéré à http://www.opq.gouv.qc.ca/fileadmin/documents/Publications/Rapport_etude/Rapport-Sante-ment.pdf
- Valadier, P. (2003, septembre). Spiritualité et rationalité. Dans G. Coq (Éd.), *Panoramiques, 64: À la fin, qu'appellez-vous spiritualité?* (pp. 50-53). Condé-sur-Noireau: Corlet.
- Vanasse, C. (1996). L'accompagnement psychosocial en soins palliatifs. Une travailleuse sociale témoigne de son rôle auprès des personnes malades et de leurs proches. *Service social*, 45(3), 123-136. Repéré à <http://id.erudit.org/iderudit/706741ar>

- Van de Sande, A., & Renault, G. (1998). L'intégration des concepts autochtones dans le curriculum du travail social. *Reflets: revue d'intervention sociale et communautaire*, 4(1), 164-173. Repéré à <http://id.erudit.org/iderudit/026203ar>
- Vanier, J. (1995). *L'histoire de l'Arche*. Novalis et Bayard Édition/Centurion: Gilles Lépine.
- Vaughan, F. (1991). Spiritual issues in psychotherapy. *Journal of Transpersonal Psychotherapy*, 23(2), 105-119.
- Verniest, L. (2006). Allying with the medicine wheel: social work practice with aboriginal peoples. *Critical Social Work*, 7(1). Repéré à <http://www.uwindsor.ca/criticalsocialwork/allying-with-the-medicine-wheel-social-work-practice-with-aboriginal-peoples>
- Vrkljan, B. H. (2000). *Le rôle de la spiritualité dans la pratique de l'ergothérapie*. Repéré à <http://www.caot.ca/otnow/march2000-fr/march2000-fr-PITP.cfm>
- Wagler-Martin, W. (2005). Listening to our stillness: Giving voice to our spirituality. Originellement publié dans *Critical Social Work*, 6(2). Dans J. Coates, J. R. Graham, B. Swartzentruber, & B. Ouellette (Éds). (2007). *Spirituality and Social Work, Selected Canadian Readings* (pp. 135-142). Toronto: Canadian Scholar's Press Inc.
- Washburn, M. (1995). *The ego and the dynamic ground* (2^e éd.). Albany, NY: State University New York.
- Westgate, C. E. (1996). Spiritual wellness and depression. *Journal of Counseling and Development*, 75, (1), 26-33.
- Whiting, R. (2011). Compte-rendu du livre [*Spiritual diversity in social work practice: The heart of helping*, 2^e éd., par E. R. Canda & L. D. Furman]. *British Journal of Social Work*, 41(5), 1005-1007. Document consulté de SocINDEX with Full Text.
- Wilber, K., Engler, J., & Brown, D. P. (1986). *Transformations of consciousness*. Boston: New Science Library/Shambhala.
- Witmer, J. M., Sweeney, T. J., & Myers, J. E. (1998). *The wheel of wellness*. Greensboro, NC: Authors.

- Zapf, M. K. (2005a). Profound connections between person and place: exploring location, spirituality and social work. Originellement publié dans *Critical Social Work*, 6(2). Dans J. Coates, J. R. Graham, B. Swartzentruber, & B. Ouellette (Éds). (2007). *Spirituality and Social Work, Selected Canadian Readings* (pp. 229-242). Toronto: Canadian Scholar's Press Inc.
- Zapf, M. K. (2005b). The spiritual dimension of person and environment: Perspectives from social work and traditional knowledge. *International Social Work*, 48(5), 633-642. doi: 10.1177/0020872805055328
- Zinnbauer, B. J., & Pargament, K. I. (2000). Working with the sacred: Four approaches to religious and spiritual issues in counseling. *Journal of Counseling & Development*, 78, 162-171. Document consulté de Scholars Portal.

Appendice A

Le sentiment et l'expérience du vide spirituel

Témoignage d'une jeune femme sur le sentiment et l'expérience du vide spirituel. Dans le commentaire de l'auteur, elle témoigne ensuite de l'incapacité de son thérapeute à pouvoir l'aider sur ce plan. Elle se demande où chercher de l'aide.

Extrait intégral de Grand'Maison, J. (2007). *Pour un nouvel humanisme*, Montréal, Fides, p. 43-44.

Je vais bientôt avoir vingt-cinq ans. J'ai vécu jusqu'ici au jour le jour. Je n'ai reçu aucune éducation religieuse. Et voilà que je me pose des questions que je n'avais pas prévues : « Je crois en quoi au juste ? J'espère en quoi ? » Je me sens vide intérieurement. Quand je dis cela à mes parents, ils pensent que je suis malade mentalement. « Tu as tout pour être heureuse, qu'est-ce qui te prend ? ». Effectivement, j'ai tout et pourtant, c'est comme si pourtant, c'est par en dedans, je ressentais un manque profond sans la capacité de le nommer. Craignez pas, je ne suis pas suicidaire. J'ai comme un besoin d'âme, de prière. Cette ouverture béante au fond de moi doit bien avoir un quelconque sens. Je me prends parfois à envier les esprits religieux. Je ne sais pas souffrir. C'est pourtant une réalité de la vie à assumer. Parfois rebondit en moi la question de Dieu, de façon très forte. Besoin de l'Autre avec un grand A. Je me demande si ce n'est pas ça la source de l'expérience religieuse. Je vois ça du côté humain, mais en plus profond. Même mes doutes sur Dieu, je les vis comme ça...

Il y a du mystère au fond de la conscience humaine, et ce n'est pas comme de l'inconnu ou de la noirceur. Au contraire, tu soupçonnes qu'il y a là de la lumière, du sens caché, de la force... un peu comme les trous noirs dans le cosmos, ou le petit coquillage qui porte tout le chant de la mer en lui. J'avoue que ça me fait du bien, ça me dynamise de réaliser pareille chose. Ça me fait remonter du dedans de mon vide, de mon manque. Si c'est ça l'expérience religieuse, c'est plus intelligent qu'on ne le dit...

Rien ici d'un langage magique, ésotérique. Plutôt un questionnement existentiel en contrepoint d'un sentiment profond de vide spirituel. Cette jeune femme évoquait dans ce récit de vie son scandale devant tant d'adultes qui « se vantent de ne plus croire en rien ni personne ». Et mon « thérapeute semble totalement ignare des choses de l'âme, sinon fermé à toute considération de cet ordre. » Il me faut chercher ailleurs, mais où ? Le monde religieux m'est tellement étranger ! Et mon milieu me trouverait "gnaiseuse" si je me tournais de ce côté-là. J'appartiens à une génération de la solitude spirituelle, depuis que celle qui m'a précédée de nous a presque rien transmis de l'héritage religieux de l'histoire humaine... en tout cas rien de vivant et d'inspirant là-dedans ».