




Commission canadienne
des droits de la personne Canadian Human
Rights Commission



RÈGLEMENT
EXTRAJUDICIAIRE DES
DIFFÉRENDS (RED) dans
LES CONTEXTES
AUTOCHTONES : UN EXAMEN
CRITIQUE

Rédigé par Wenona Victor (Nation des
Stó:lô), étudiante au doctorat, pour la
Commission canadienne des droits de la
personne
Avril 2007

Les opinions exprimées dans ce rapport n'engagent que l'auteur et ne reflètent pas nécessairement les vues de la Commission canadienne des droits de la personne. Ce document peut être reproduit sans frais pourvu que la source soit dûment mentionnée.

Also available in English under the title *ALTERNATIVE DISPUTE RESOLUTION (ADR) in ABORIGINAL CONTEXTS: A CRITICAL REVIEW*

*« L'équilibre repose sur la compréhension que la vie sous
toute ses formes, et tous les gens, se complètent
naturellement et s'épanouissent si le domaine propre à
chacun d'eux est noté et respecté »*

(Marsden, cité dans Oman, 2004:83).

SOMMAIRE

Les tribunaux étaient jusqu'à récemment la tribune la plus souvent utilisée pour régler les différends. Mais le mécontentement général suscité par le système adversatif, la reconnaissance accordée par le gouvernement à des experts autres que des juges et la prise de conscience des incidences des pouvoirs discrétionnaires sur l'administration de la justice – notamment les incidences des différences culturelles sur l'exercice du pouvoir discrétionnaire – ont rendu les processus de règlement extrajudiciaire des différends plus populaires et nécessaires (Bell, 2004:254).

On semble observer trois processus de règlement extrajudiciaire des différends qui concernent les Autochtones. Le premier se fonde sur des formules occidentales (négociation, conciliation, arbitrage, médiation, etc.) Le deuxième repose sur des formules autochtones, qui préconisent le rajeunissement et le réemploi des modes possibles de règlement des différends conformes à la culture et aux coutumes de la partie autochtone en cause. Les méthodes autochtones de règlement des différends ne se prêtent pas aisément à un classement récapitulatif en catégories, en raison de la diversité des peuples autochtones du continent et de leurs caractères distincts. Comme ces méthodes émanent des enseignements autochtones, elles peuvent varier d'une nation autochtone à une autre. Le troisième est une combinaison des deux formules précitées.

Ces trois méthodes se heurtent à des difficultés semblables. Que l'on fasse appel à une formule autochtone ou occidentale, ou à une combinaison des deux, il est nécessaire de traiter de questions de pouvoirs, de différences culturelles, d'obstacles linguistiques, et des incidences et répercussions du colonialisme. Le présent document examine plusieurs de ces difficultés fréquemment rencontrées; il examine aussi différentes visions du monde dans leurs relations avec le règlement des différends, puis émet une théorie des formules autochtones et occidentales qui repose sur les différences constatées entre ces visions du monde. Ce faisant, non seulement nous apporterons un soutien à la documentation qui distingue entre les formules autochtones de règlement des différends et « l'autochtonisation » des formules occidentales, mais de plus nous apporterons un complément d'information aux théoriciens et praticiens du RED. Le document les aidera notamment à comprendre comment combiner les formules RED autochtones et occidentales et, en même temps, protéger et respecter les différentes visions du monde et les différences culturelles.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	5
LES OBSTACLES AUX PROCESSUS RED DANS LES CONTEXTES AUTOCHTONES.....	9
Questions de pouvoir.....	9
Obstacles linguistiques.....	12
Différences culturelles.....	18
Exploitation culturelle.....	21
Voix des femmes autochtones.....	22
DES VISIONS DU MONDE DIVERGENTES.....	25
« Deux mondes en collision »?.....	26
Divergences dans les visions du monde.....	29
« Sagesse autochtone » et connaissance scientifique occidentale.....	29
Construire des relations en temps « indien ».....	32
La notion d'universalité dans les processus RED.....	33
DEUX FORMULES RED?.....	36
Schéma conceptuel.....	39
CONCLUSION.....	41
RÉFÉRENCES.....	44

INTRODUCTION

Les processus de règlement extrajudiciaire des différends (RED) prennent de l'importance et deviennent plus prisés dans une variété de contextes canadiens. Si le lancement du RED est mis au crédit des États-Unis dans les années 1970 (Kahane, 2004:33; Pirie, 2004:335), les processus RED connaissent au Canada un tel regain d'intérêt et d'utilisation que certains proposent de cesser de les désigner comme un processus « alternatif » (Bell, 2004:254). Selon Bell (2004), cette popularité est attribuable au mécontentement général suscité par le système judiciaire adversatif, à un mouvement au gouvernement visant à confier le règlement des différends à des experts autres que des juges et à la prise de conscience des incidences des pouvoirs discrétionnaires sur l'administration de la justice – notamment les incidences des différences culturelles sur l'exercice de ce pouvoir discrétionnaire (254).

Les mécanismes RED de la formule occidentale du règlement des différends suscitent un intérêt marqué, et comprennent entre autres la négociation, la médiation, l'arbitrage et la conciliation. La pléthore de modes de résolution « alternatifs » est complétée par des formules autochtones, qui préconisent le rajeunissement et le réemploi des méthodes autochtones de règlement des différends. Les deux formules sont actuellement utilisées pour traiter de différends analogues, mais elles sont souvent fondamentalement différentes, reposant sur des visions du monde tout à fait divergentes et posant des questions très différentes. Cela ne revient pas à dire qu'une formule ne peut pas parfois s'inspirer de l'autre ou qu'elles ne doivent pas affronter des obstacles semblables. Il faut en revanche faire preuve de respect pour des visions du monde divergentes et reconnaître l'incidence du colonialisme sur l'éclosion des deux formules et

sur leur mise en œuvre de même que sur les rapports aussi bien à l'intérieur de chaque formule qu'entre elles.

Le présent document a pour but d'examiner plusieurs difficultés communes, applicables aux processus RED aussi bien autochtones que non autochtones, dans leurs relations aux différends qui concernent les Autochtones; d'examiner les diverses visions du monde par rapport au règlement des différends; et enfin de conceptualiser les deux formules en fonction de ces divergences dans les visions du monde. Ce faisant, non seulement nous apporterons un soutien à la documentation qui distingue entre les formules autochtones du règlement des différends et « l'autochtonisation » de la formule occidentale, mais de plus nous montrerons aux théoriciens et praticiens du RED, autochtones ou non autochtones, comment les formules RED autochtones et occidentales peuvent être combinées de manière à réaliser pleinement le RED, tout en protégeant et en respectant les différentes visions du monde et les différences culturelles.

Les principales questions abordées dans ce document sont tirées pour l'essentiel de *Intercultural Dispute Resolution in Aboriginal Contexts*, publié sous la direction de Catherine Bell et David Kahane (2004). D'autres sources ont été utilisées pour compléter ce texte, notamment *Continuing Poundmaker & Riel's Quest*, recueil préparé par Richard Gosse, James Youngblood Henderson et Roger Carter (1994); *Reclaiming Indigenous Voice and Vision*, sous la direction de Marie Battiste (2000); et *Justice as Healing Indigenous Ways: Writings on Community Peacemaking and Restorative Justice from the Native Law Centre*, sous la direction de Wanda D. McCaslin (2005). Ces quatre documents fournissent ensemble une analyse et une critique minutieuses des principales questions et préoccupations se rapportant aux différends dans les contextes autochtones.

Le document publié sous la direction de Bell et Kahane (2004) fournit une analyse, et parfois une critique, des types occidentaux de processus de règlement extrajudiciaire des différends relatifs aux différends autochtones. Le chapitre de Behrendt se penche sur les façons dont certaines valeurs, importantes pour les mécanismes RED euro-canadiens, peuvent en réalité s'opposer aux valeurs autochtones. Bell (2004) examine aussi comment les Métis, pour prendre un exemple, ont recours à des méthodes occidentales comme la médiation, mais la fondent sur les enseignements et la spiritualité cris, au moyen du processus de médiation de la guérison que crée le Métis Settlements Appeal Tribunal (MSAT) (tribunal d'appel des règlements métis). Bell (2004) fournit une description complète des méthodes autochtones employées dans le contexte non autochtone, et met en lumière des principaux domaines qui font problème et difficultés. La partie de ce document qui traite du MSAT, allié au chapitre de Ghostkeeper sur les enseignements *Weche*, montre les façons dont les tribunaux peuvent servir à garantir le respect des deux visions du monde (voir aussi le chapitre de Te Whiti Love sur le tribunal Waitangi en Nouvelle-Zélande).

Ce texte se penche aussi sur le recours aux processus formels, comme les tribunaux (p. ex. le chapitre de Yazzie sur les tribunaux des Navajo et la critique de Dewhurst concernant les tribunaux Tsuu T'ina), et présente des aperçus sur certaines des méthodes autochtones actuellement disponibles au sein des collectivités autochtones. Le chapitre de Yazzie sur les Hozhooji Naat'aanii (agents de la paix Navajo), le chapitre de Ghostkeeper sur le recours à la sagesse autochtone, la création du cercle de guérison par la médiation du MSAT et le chapitre de Napoleon traitant de certaines des difficultés que

ressentent les Gitx̱san en matière de règlement des différends – tout cela traite de méthodes fondées sur les valeurs et les visions du monde des Autochtones.

Globalement, le texte se penche sur plusieurs questions liées au règlement des différends dans les contextes autochtones. Il pose des questions aussi bien théoriques que pratiques, de façon à pouvoir faire une déconstruction des relations coloniales – analyse qui jette un éclairage utile sur plusieurs hypothèses coloniales qui, souvent, alimentent (et dans beaucoup de cas bloquent) le règlement correct de différends entre deux visions du monde souvent tout à fait opposées. Le texte est donc un peu comme un stand de ravitaillement métaphorique, une demande d'arrêt du train RED en vue d'examiner plus minutieusement les termes employés, surtout sous l'angle de la capacité de traiter des conflits et des différends mettant en jeu les Autochtones, leurs collectivités et(ou) leurs problèmes.

Ce document se concentre sur les différends interculturels, mais les thèmes et obstacles dont il discute mettent en lumière des problèmes qui peuvent aussi bien se rapporter aux différends intraculturels.¹ Les raisons deviennent manifestes si nous examinons des questions de « colonialisme interne », de même que l'adoption et l'importation de certaines idéologies et structures occidentales par les collectivités autochtones.²

¹ L'expression « différends intraculturels » désigne ici un différend au sein d'une collectivité et(ou) d'une nation autochtone. Si ce différend oppose deux nations autochtones différentes, il s'agit d'un différend interculturel, et non intraculturel, puisque d'importantes distinctions et différences culturelles sont constatées entre les différents Autochtones au Canada. Le terme interculturel est également employé pour désigner les différends entre parties autochtones et non autochtones.

² C'est là une conséquence intéressante, et de beaucoup de façons nocive, de l'oppression et du colonialisme. Pour une discussion plus approfondie, voir Henderson (2000) et Laenui (2000).

LES OBSTACLES AUX PROCESSUS RED DANS LES CONTEXTES AUTOCHTONES

Le texte de Bell et Kahane est parsemé d'analyses critiques de plusieurs concepts dans leurs relations avec les différends qui concernent les peuples ou parties autochtones, comme le déséquilibre des pouvoirs, les différences culturelles et les obstacles linguistiques, outre des problèmes théoriques comme la qualité de la transition. Cette analyse débouche sur plusieurs questions et préoccupations clés, dont la plupart sont pertinents à l'ensemble des processus RED, qu'ils soient autochtones ou occidentaux.

Questions de pouvoir

La majorité des chapitres du texte précité renvoient à la notion de pouvoir et à ses effets sur le règlement des différends. Il prend acte que bon nombre des déséquilibres des pouvoirs dans les différends avec les Autochtones sont solidement enracinées dans la plupart des idéologies et institutions occidentales. Le déséquilibre des pouvoirs se répercute sur l'interaction sociale à tous les niveaux – gouvernemental et institutionnel aussi bien qu'individuel. Mais ce qui varie est la visibilité de l'écart des pouvoirs. Comprendre l'histoire de l'Occident sous l'angle des questions de pouvoir (et de son développement) est tout aussi utile qu'en arriver à comprendre comment les sociétés collectives accordent un respect égal à l'autonomie de tout membre, sans distinction d'âge, de sexe et de certaines capacités, ou plutôt surtout en raison de ces caractéristiques.³

³ Il s'avère souvent difficile d'expliquer la notion de l'importance de l'individualité, et la façon dont elle est perçue par les sociétés collectives, aux Occidentaux – sociétés légales et libérales qui ont tendance à présenter l'argument sous forme de l'individu contre le collectif. Ce cadre peut convenir à l'idéologie libérale, mais on le comprendra mieux, du point de vue des sociétés autochtones collectives, comme l'individu et la collectivité, deux notions impossibles à dissocier. Toutefois, l'individu ne se fond pas dans la collectivité, bien au contraire (pour une discussion plus approfondie de l'individu au sein des collectivités autochtones, voir Little Bear (2000); Zion (2005 :80-81).

Kahane illustre ce déséquilibre par une critique du système occidental, qui produit une exclusion active des Autochtones [TRADUCTION] : « de Locke à Kant à Tocqueville, les libéraux ont décrété que les Autochtones sortent du cadre de la justice libérale – trop sauvages, insuffisamment établis, déraisonnables » (30). Behrendt avance le même argument dans le contexte australien : selon elle, le droit australien, qui protège les Australiens non autochtones et leurs droits, a échoué et échoue à protéger les droits des Autochtones. Behrendt reconnaît que cet échec est attribuable pour une part aussi à [TRADUCTION] « l'héritage coloniale historique » (121).

Turner (2004) dresse une critique de l'abus du pouvoir politique dans le contexte canadien en lui donnant un nom théorique, le « Kymlicka's constraint » (60), lequel désigne le processus qui force les Autochtones à faire entendre leurs droits et leur voix au sein des systèmes judiciaires canadiens, et ce faisant à expliquer les façons de faire autochtones au moyen de termes politiques et juridiques occidentaux. Il prétend en outre que [TRADUCTION] « tant que les dialogues juridiques et politiques Autochtones-nouveaux venus sont placés sous le signe de cet impératif, les façons dont les Autochtones comprennent le monde seront de peu ou d'aucune importance » (57).

Il note qu'un simple regard sur l'histoire montre que les différences dans le pouvoir politique et la « Kymlicka's constraint » sont une [TRADUCTION] « brutale confrontation avec la réalité pour les Autochtones » (60). Tant que le Canada imposera unilatéralement son pouvoir sur les Autochtones, leur survie obligera les Autochtones à faire usage de la [TRADUCTION] « façon de discourir de l'opresseur », que ce soit dans un tribunal ou à des tables rondes de négociation des traités (Turner, 2004:60). Cette contrainte est pénible quand les Autochtones en ont conscience, mais plus pernicieuse

encore quand ni les Autochtones, ni la partie non autochtone à un différend en ont conscience.

Un autre aspect du pouvoir joue un rôle important dans le règlement des différends : le degré auquel les forums autochtones maintiennent leur dépendance sur les lois, systèmes et ressources extérieurs (et souvent contraires) à la culture, la collectivité, les traditions et les lois des Autochtones. Beaucoup de concepts autochtones du règlement des différends peuvent se situer à l'extérieur des valeurs et mécanismes RED occidentaux. Comme le font observer plusieurs auteurs, tant que les forums autochtones sont circonscrits par des lois qui ne leur appartiennent pas, ou reçoivent leur pouvoir d'une autorité autre qu'eux-mêmes, ou sont perçus comme une délégation ou une « alternative », ces forums demeurent simplement une façon de maintenir la dépendance des Autochtones et les déséquilibres des pouvoirs solidement enracinés dans l'héritage colonial (voir par exemple les chapitres dans Bell, Behrendt, Dewhurst, Kahane et Yazzie). Quand ils sont appliqués, ces problèmes de dépendance soulèvent donc des questions de processus – plus précisément, qui contrôle le processus et qui en contrôle l'accès.

Un manque de concordance peut être constaté, dans de telles situations, entre le cadre conceptuel de règlement des différends relevant de l'idéologie autochtone et le mode de mise en œuvre du règlement des différends. Les méthodes autochtones de règlement des différends dont les compétences reposent sur le financement gouvernemental et(ou) sur les organismes non autochtones doivent surmonter la difficulté supplémentaire de satisfaire à deux ensembles de normes et exigences souvent totalement contraires. Le financement gouvernemental et les rapports exigés peuvent être rigides et

bureaucratiques, fondés sur des mesures quantifiables, alors que bon nombre de méthodes autochtones de règlement des différends se caractérisent par des processus flexibles, une orientation sur les gens, la périodicité cyclique et des mesures plus qualitatives d'évaluation du degré de réussite du processus de règlement des différends.

Les collectivités autochtones peuvent se voir contraintes de chercher à adapter leur « cercle » au « carré » bureaucratique. Les cordons attachés au financement gouvernemental les obligent souvent soit à copier et(ou) à imiter les institutions et forums occidentaux, soit à administrer la justice (à titre d'objectif occidental) par le biais des cultures autochtones (Lee 2005). Appliquée avec soin, cette dernière méthode peut se révéler autonomisante et fournir aux peuples autochtones un moyen d'exprimer leur autodétermination. Il convient toutefois d'éviter soigneusement de se faire exploiter en vue d'atteindre des objectifs gouvernementaux. Comme le fait observer Lee (2005:310), [TRADUCTION] « l'administration de la justice par le truchement de la culture équivaut à une appropriation de la culture, c'est-à-dire à l'exploitation du savoir et de la spiritualité autochtones en vue de satisfaire aux politiques et objectifs bureaucratiques du gouvernement ». Sous l'angle de l'écart des pouvoirs, l'une et l'autre réponse constitue une façon de maintenir les Autochtones dans la dépendance et de les faire progresser sur la voie de l'assimilation.

Obstacles linguistiques

Des différences essentielles entre l'anglais et nombre de langues autochtones ont des incidences directes sur le mode de perception, de définition et de règlement des différends. Les langues des Autochtones sont le meilleur moyen de comprendre les visions du monde et cultures des Autochtones, mais la difficulté est que beaucoup

d'Autochtones parlent uniquement l'anglais, en conséquence de la politique coloniale. Deux visions du monde très différentes sont donc en jeu dans les processus de règlement des différends, souvent décrites dans une seule langue (l'anglais), ce qui pose des difficultés évidentes, bien que surmontables. Nous donnons plus loin une description plus détaillée des différences dans ces visions du monde, mais il importe de noter pour l'instant que les divergences dans ces visions, le manque de communication et l'incompréhension, que l'on emploie une ou deux langues, sont sources de difficultés constantes pour le processus RED dans les contextes autochtones.

Le texte fournit plusieurs exemples d'un terme qui a une signification différente pour les Autochtones et pour les non-Autochtones. Ainsi, le terme « culture » et les notions de « terres » peuvent avoir des sens tout à fait différents, écarts qui peuvent se répercuter sur les différends intraculturels tout autant qu'interculturels. De plus, beaucoup de concepts anglais n'ont pas d'équivalent dans certaines langues autochtones (comme « mentir », « punir », « blâmer » et le possessif – « le mien », « le tien », « le sien », voire même certaines différences dans le masculin et le féminin). On ne peut donc tenir pour acquis que tout le monde comprend un concept d'une même façon quand on est engagé dans des différends, même intraculturels. Veiller à ce que les parties aient toutes la même compréhension des concepts importants fait partie intégrante du processus de règlement des différends.

De même, la langue peut être source d'un déséquilibre accru des pouvoirs. Plusieurs termes et expressions anglaises utilisées dans les processus RED peuvent se répercuter sur leur validité. Beaucoup de styles de rédaction et d'expressions opèrent une discrimination contre les Autochtones. Un exemple simple et commun est le « i »

minuscule pour indigène, ou « a » pour autochtone, alors qu'on met les termes européens et canadiens en majuscules. La minuscule pour les termes autochtones, et la majuscule pour les termes européens et canadiens, donnent à penser que les Autochtones ne sont pas égaux ou ne méritent pas le même respect, ce qui peut entacher indirectement le processus de règlement des différends, en ce sens que les parties peuvent ne pas être considérées ou traitées comme des égales.

D'autres exemples sont l'emploi des expressions « grand public » et « société dominante » pour désigner la société canadienne, et « alternatifs » pour qualifier les systèmes autochtones, alors que les Autochtones ne considèrent pas que leurs systèmes soient « alternatifs ». Ce sont des exemples visibles de la façon dont la langue peut servir à mieux enraciner les relations coloniales. Les termes « dominant » et « pouvoir » peuvent avoir un sens très différent dans les cultures autochtones et occidentales : beaucoup d'Autochtones ne considèrent pas que la société ou culture non autochtone est « dominante » par comparaison avec la leur. Ces termes anglais sont inextricablement liés à la vision du monde occidentale, dans laquelle les hiérarchies et les « pouvoirs », définis selon les normes matérialistes, constituent la norme.

Dans les collectivités autochtones, les hiérarchies reposent ordinairement sur les niveaux de respect plutôt que sur la capacité d'opprimer et de contrôler. Dans beaucoup de visions du monde autochtones, l'exercice du pouvoir se rapporte soit au pouvoir personnel interne, soit au pouvoir spirituel personnel et collectif, ce qui engendre du respect pour l'autonomie d'autrui et apporte une contribution à la collectivité. Le pouvoir et les hiérarchies représentent donc souvent des notions très différentes au sein des collectivités autochtones (voir par exemple Alfred, 1999), car elles se fondent sur les

relations avec les autres – un point de vue holistique qui prend acte de la capacité variable de chaque individu de contribuer au tout. Voici par exemple une explication du pouvoir des hommes et des femmes fournie par Marie Wilson, des conseils tribaux Gitskan

Wet'suwet'en :

[TRADUCTION]

...compare les relations entre femmes et hommes à l'aigle. Celui-ci plane à une hauteur incroyable et fait preuve d'un pouvoir immense, appuyé sur deux ailes égales – l'une féminine, l'autre masculine – qui portent entre elles le corps de la vie. Femmes et hommes, composantes équilibrées du tout, sont néanmoins très différents et non « égaux » si l'on définit l'égalité comme « la même chose » (cité dans Monture, 1995:224).

Il importe que les responsables du RED prennent conscience de ces différences dans les concepts de pouvoir et de hiérarchies. La difficulté consiste à veiller à faire respecter les valeurs et normes de la collectivité autochtone, surtout quand elles peuvent être invisibles à une personne de l'extérieur.

LeBaron (2004) donne une description du pouvoir et du leadership dans la culture euro-canadienne : le leadership consiste à [TRADUCTION] « protéger avec zèle son état et sa réputation; analyser sans cesse les ressources et la structure des possibilités; faire sentir aux autres leur dépendance sur soi; créer un réseau de relations pour asseoir son pouvoir » (23). Par contraste, le leadership autochtone se caractérise par la capacité [TRADUCTION] « de faire appel à ses propres ressources personnelles à titre de sources de pouvoir; d'attacher de la valeur à la productivité, la générosité et les ressources non matérielles; de donner l'exemple; de prendre le maximum de risque nécessaire pour le bien de la collectivité; d'être modeste et amusant; de minimiser les conflits de personnalités et de faire appel à l'humour pour apaiser la colère; d'être conscient des modèles de rôle; de prendre la responsabilité pour éduquer les autres » (Alfred

(Mohawk), cité dans LeBaron, 2004:23). On ne peut prendre pour acquis, dans un processus RED, qu'un dirigeant autochtone sera conforme à cette deuxième définition, parce qu'il se peut que des chefs relevant de la *Loi sur les Indiens* aient accepté et adopté la définition occidentale du pouvoir et du leadership. Beaucoup de dirigeants autochtones peuvent posséder les deux caractéristiques; il se peut aussi qu'un processus occidental de règlement des différends mette en lumière et s'inspire des qualités sur la première liste, tandis que les formules autochtones font appel aux qualités dans la deuxième.

Enfin et surtout, le recours à des langues et concepts autochtones est la clé du règlement réussi des différends avec les Autochtones, car c'est seulement à ces conditions que leurs visions du monde sont correctement représentées et respectées. En fait, apprendre le sens de ces concepts en anglais et les traduire correctement pourraient être des éléments de la formation « transculturelle » exigée. Ghostkeeper (2004) et Yazzie (2004) donnent tous deux des exemples non seulement d'emploi de leurs langues autochtones respectives, mais de leur intégration au processus de règlement des différends. Ainsi, les Métis ont adopté le concept cri de *Wechewehetowin*, qui signifie « partnership » (établissement de partenariats), puis l'ont modifié pour décrire une méthode possible de création de « partenariats » (*Weche*) entre Métis et non-Métis. Ce « partenariat » est respectueux des différences épistémologiques entre la sagesse autochtone et la connaissance scientifique occidentale (voir l'explication détaillée plus loin).

Le terme cri *Wechewehetowin* est un exemple d'un concept autochtone qui n'existe pas toujours dans le monde occidental. Il se traduit en anglais, selon Ghostkeeper, par « partnership », terme qui peut se rapporter aux différentes visions du monde.

L'anglais s'articule autour du nom, alors que beaucoup de langues autochtones sont axées sur le verbe, plus « portées sur le processus » et descriptives (Little Bear, 2000:78). Cette différence entre les langues est à l'image aussi des divergences dans les notions de temps et d'espace (voir par exemples Little Bear,2000; Deloria, 2003). La langue de nombre d'Autochtones reflète leur notion du temps, qui est pour eux en constant mouvement, et non un temps linéaire dont le début et la fin sont clairement marqués.

Le mot « *partnershiping* » suppose une relation et un « processus » qui sont constants et décrivent une mesure que nous « prenons ». Le terme « partenariat » décrit de même une relation, mais il désigne ce que « nous sommes » plutôt que ce que nous « faisons ». Bien que subtile, cette différence est à noter, car les cultures autochtones mettent souvent l'accent sur le « processus » plutôt que sur l'état statique.

Ainsi, le processus des Navajo fait largement appel à l'utilisation et à la compréhension des principaux concepts navajo pour résoudre les différends selon la vision du monde des Navajo (voir Yazzie, 2005). Yazzie (2005) note la difficulté de traduire en anglais d'importants concepts navajo. Ainsi, le concept Navajo de *nalyeeh* est un verbe d'action dont le sens est [TRADUCTION] « une demande d'être remis dans sa position antérieure » et « une demande d'entamer une discussion respectueuse des gens blessés » (Yazzie, 2005:128). Mais les articles sur le droit traditionnel autochtone le traduisent souvent par « restitution » ou « réparation », qui sont des substantifs. *K'e* est un autre concept navajo, important dans le contexte du règlement des différends, qu'il est difficile de traduire. *K'e* se rapporte à l'importance des relations et décrit le sentiment navajo, profondément ancré, de responsabilité envers autrui et d'obligation de vivre en bons termes (Yazzie, 2005:130).

Différences culturelles

Il est de plus en plus reconnu et admis que les différences culturelles sont à la base de beaucoup des faiblesses du processus de règlement des différends formel dans les contextes autochtones, mais on n'a jusqu'ici que peu défini et précisé comment les processus RED – autochtones ou occidentaux – surmonteront ces difficultés culturelles. Plusieurs chapitres du texte de Bell et Kahane posent sans complexes des questions pertinentes et difficiles, qui sont très perspicaces (voir par exemple Bell, Behrendt, Kahane, Napoleon et Yazzie). Ce document pose ainsi des assises importantes, car il indique les domaines à examiner et jette un éclairage sur les leçons tirées des relations culturelles antérieures, qui ont engendré une incompréhension accrue et un écart culturel.

Comme nous le mentionnons à plusieurs reprises dans le texte, les formules autochtones sont sujettes à des difficultés culturelles analogues, en raison des répercussions du colonialisme sur ces cultures. Des obstacles linguistiques sont compliqués du fait que beaucoup de collectivités autochtones [TRADUCTION] « ne comprennent pas leurs philosophies traditionnelles dans leurs propres langues » (Turner, 2004:65). Ceci peut avoir une incidence sur leur adhésion aux coutumes et lois autochtones sur lesquelles elles assoient la conception du processus et la mise en œuvre. Mais ce serait désormais une question de choix plutôt que de diktat juridique, c'est-à-dire que les collectivités autochtones peuvent désormais, si elles le veulent, revitaliser et pratiquer leurs modes autochtones de règlement des différends.

Ce processus de revitalisation se heurte à un obstacle, désigné « colonialisme interne », qui peut pousser les collectivités autochtones à considérer leurs propres systèmes juridiques traditionnels inférieurs à ceux des pouvoirs coloniaux (Bell,

2004:242) ou encore, quand les systèmes autochtones vont à l'encontre de l'idéologie et des pratiques coloniales, elles peuvent décider de respecter ces derniers ou de créer des divisions, au sein de la collectivité autochtone (Napoleon, 2004:189), et de n'adopter que les [TRADUCTION] « aspects des connaissances, valeurs et processus autochtones qui ne s'opposent pas aux valeurs et lois occidentales » (Bell, 2004:243). Si tel est le cas, il s'ensuit naturellement que le processus de règlement des différends se heurte, en théorie et en pratique, aux mêmes problèmes culturels que ceux rencontrés par les processus occidentaux et RED formels.

Il se peut que le sens à donner au mot « culture » par les Autochtones, dans les interactions et contextes autochtones, soit assez largement compris; mais cette compréhension est susceptible de dilution rapide ou de remise en question dans le contexte des interactions « transculturelles » ou des différends interculturels. Ainsi, Ghostkeeper déclare qu'il a consacré des années à essayer de démêler la signification du mot « culture » et qu'il a découvert qu'on lui donne souvent le sens de « cultivé », ce qui signifie qu'on se détache de la terre et qu'on s'en éloigne. La culture est séparée et à l'extérieur de soi. Dans cette optique, la « culture » veut dire que les personnes les plus cultivées sont celles qui vivent le plus loin de la terre, ce qui contrevient directement aux enseignements et à la vision du monde des Métis, axés sur des liens étroits avec le terroir. Selon Ghostkeeper (Métis) :

[TRADUCTION]

Certains des aînés avec qui je travaille s'abstiennent d'utiliser le mot « culture », estimant qu'il ne s'applique pas vraiment aux Autochtones. Nous ne croyons pas être distincts de la nature. En conséquence, je doute même qu'il convienne d'employer ce concept pour décrire les communications entre Autochtones et non-Autochtones, ou pour essayer de décrire notre vision du monde (173).

Ghostkeeper a de même cessé d'employer le terme « transculturel », parce qu'il en ignore le sens. Anthropologue, Ghostkeeper a étudié la culture pendant des années, pour en conclure qu'elle est une chose cultivée à partir de la nature, qu'il ne convient pas d'appliquer aux gens, idées et expériences (174). « Cultiver » marque une séparation qui est contraire à son enseignement, c'est-à-dire s'unir et ne faire qu'un avec la terre et l'environnement naturel.

LeBaron (2004) fait observer que [TRADUCTION] :

Une bonne partie de la formation en règlement des différends traite la culture comme un module ou un sujet distinct, qui n'est pas entièrement intégré à tous les aspects de l'acquisition des compétences, de la conception des processus et de la mise en œuvre. On le conceptualise comme une chose externe qui nous sépare, sans prendre conscience que la culture est partout, y compris en nous; c'est une série de miroirs qui réfléchissent toute l'interaction et l'information humaine. Des compétences en communications et en conception de processus, enseignées sans référence aux assises culturelles qui les sous-tendent, ont davantage tendance à s'assimiler à une culture bureaucratique et légale qu'à la culture d'un groupe ethnoculturel donné. Les valeurs culturelles non dominantes peuvent être reléguées en marge pour des raisons d'efficacité, d'économie et même de l'objectif admirable de l'équité (16).

Selon Leroy Little Bear (Kainai) :

[TRADUCTION]

La culture englobe la philosophie d'une société au sujet de la nature de la réalité, des valeurs qui découlent de cette philosophie et des coutumes sociales qui concrétisent ces valeurs. Tout individu dans une culture donne son interprétation personnelle du code culturel collectif, mais sa vision du monde est enracinée dans la culture – c'est-à-dire la philosophie, les valeurs et les coutumes qui ont cours dans cette société (2000:77).

Le mot « culture » a donc un sens différent pour différentes personnes. Interprété littéralement, le terme risque même d'être inapplicable, comme le fait observer Ghostkeeper. Ou encore, s'il est employé dans les limites strictes de la vision du monde occidentale, il risque d'être fortement dégradé et mal utilisé, son importance étant clairement mal comprise et circonscrite, comme dans l'exemple fourni par LeBaron.

Pour conclure, Napoleon avertit de ne pas assimiler les symptômes du manque de pouvoir et les cultures autochtones [TRADUCTION] : « il ne faut pas confondre culture et symptômes de pauvreté ou de dysfonction engendrés par la perte de pouvoir » (185).

Quand on élabore des processus RED, en outre, il faut se souvenir et tenir compte du fait que les lois coloniales ont nui aux cultures autochtones.

Le mode d'inclusion de la culture et comment elle est perçue par les parties au différend sont tout aussi importants pour le RED et le processus autochtone de règlement des différends. Comme le fait observer LeBaron, il ne suffit pas de traiter la culture comme un module distinct ou comme un segment du processus. Que le différend soit interculturel ou intraculturel, il est nécessaire de réaliser une intégration complète des cultures des parties autochtones, qui doivent en fait guider le processus au complet.

Exploitation culturelle

Une appropriation culturelle se produit lorsque des processus non autochtones intègrent des éléments autochtones – comme les aînés, la spiritualité, le tambour, le chant, s'asseoir en cercle et l'exécution de cérémonies – sans avoir bien consulté les Autochtones propriétaires de ces enseignements culturels et en avoir obtenu l'autorisation. L'exploitation culturelle, qui peut y faire suite, pose un problème aussi bien pour les Autochtones que pour les non-Autochtones, et se produit quand la culture est employée à des fins de gain personnel, économique, social ou politique.⁴

⁴ Laenui (2000:152) qualifie les cinq premières étapes de la décolonisation de [TRADUCTION] « redécouverte et reprise », dans le cadre desquels les Autochtones s'efforcent explicitement et consciemment de rappeler leurs enseignements culturels et de s'y conformer; il explique toutefois qu'à moins de faire attention, cette étape peut être confondue par erreur avec l'étape de colonisation finale de « transformation/exploitation », c'est-à-dire que les bribes de culture autochtone ayant survécu à la colonisation sont exploités et utilisés à des fins de gain personnel, social, politique et économique, sans qu'on comprenne les enseignements de cette culture exploitée (en d'autres termes, pratiquer la culture par des gestes extérieurs, sans en saisir le sens véritable – « forme dépourvue de contenu »).

Napoleon vise la crainte de l'exploitation culturelle quand elle parle de [TRADUCTION] « drame et cérémonie publics », c'est-à-dire que les représentants du gouvernement participent aux cérémonies autochtones, mais font très peu ou rien par la suite pour modifier les problèmes systémiques de discrimination et d'oppression. Qui plus est, la participation de représentants du gouvernement aux cérémonies publiques, et le recours par les travailleurs sociaux à un comité des aînés dont le travail est constamment éclipsé par les lois provinciales, ont très peu contribué au règlement du problème de surreprésentation des enfants autochtone qui sont sous la garde du Ministère.⁵

Voix des femmes autochtones

[TRADUCTION]

Les peuples indiens doivent s'éveiller! Ils sont assoupis... Cet éveil signifie pour une part qu'il faut rétablir les femmes dans la situation qui leur revient dans la société. Les hommes ont perdu le sens de la réalité depuis moins de cent ans. Aucun pouvoir ou médicament n'a vraiment de force à moins d'être équilibré. La femme doit aussi être présente, mais on l'a laissée de côté! Nous possédions cet équilibre quand nous avions encore notre culture. La femme faisait des cérémonies; il était admis qu'elle était unie à la lune, à la terre et à toutes les forces qu'elle recèle. Les hommes ont pris le dessus; la plupart se sentent menacés par les saintes femmes. Ils doivent s'arrêter et se souvenir – se souvenir du pouvoir aimant de leurs grands-mères et mères.
(Rose Auger, aînée crie, citée dans Voyageur, 2000:81).

Une dernière difficulté s'applique également aux formes autochtones et occidentales des processus RED dans les contextes autochtones (interculturels aussi bien qu'intraculturels) : trouver la place et l'espace qui conviennent pour les voix des femmes autochtones. Seuls deux chapitres de *Intercultural Dispute Resolution in Aboriginal Contexts* font spécifiquement mention du processus de règlement des différends en relation aux femmes autochtones (LeBaron, 2004:20; Yazzie, 2004:108). Cette sous-

⁵ En C.-B., jusqu'à 42 % des enfants recueillis sont des Autochtones. Dans ces circonstances, une cérémonie de réconciliation peut être perçue comme l'acceptation de l'inacceptable, surtout si la cérémonie n'est pas une étape parmi beaucoup d'autres visant à améliorer les relations.

représentation sur un sujet aussi brûlant fait problème pour plusieurs raisons, puisque l'objectif global du RED, qu'il soit autochtone ou non, consiste à améliorer l'efficacité et la participation. Le problème est toutefois particulièrement grave sous l'angle de la déconstruction des relations coloniales.

Avant l'adoption des lois coloniales, la femme occupait des positions de pouvoir dans les collectivités autochtones (Voir Absolon et autres, 1996; LaRocque, 1996; Monture, 1995; Sayers et MacDonald, 2001; Voyageur, 2000). Chacun reconnaissait que ces rôles, clairement établis, étaient importants pour le bien-être de la collectivité. La femme autochtone occupait des fonctions prisées, habilitantes et puissantes, en qualité de conseillère des hommes, enseignante des enfants, propriétaire de biens culturels, donneuse de vie et décideuse en matière de choix des dirigeants (Sayers et MacDonald, 2001:10). Elle occupe encore aujourd'hui des rôles puissants dans sa collectivité, mais ces rôles ne sont pas toujours reconnus et sont souvent peu prisés ou sous-estimés par les membres de la collectivité.

Les lois eurocentriques et patriarcales ont causé du tort aux rôles et aux responsabilités des femmes autochtones. Il est d'importance capitale, pour tout processus de règlement des différends formel ou alternatif mettant en cause des Autochtones, d'accorder de la place et de l'espace aux voix des femmes. La tâche n'a rien de facile, étant donné que les voix et rôles puissants des femmes autochtones ont fortement subi le contrecoup de l'idéologie et des lois coloniales, qui minimisent, mettent de côté ou négligent entièrement le rôle et le pouvoir des femmes. La situation est compliquée par une habitude coloniale qui veut que les Autochtones commencent à internaliser les croyances eurocentriques et patriarcales, ce faisant oubliant opportunément ou faisant

semblant d'ignorer les enseignements traditionnels qui contredisent directement ces croyances eurocentriques et patriarcales.

Il arrive en fait que les hommes autochtones, au cours des cérémonies, traitent les femmes comme le veut la tradition – c'est-à-dire, pour la plupart des nations autochtones, avec respect et pouvoir, étant donné que la femme est la donneuse de vie, ce qui constitue l'un des rôles les plus sacrés, sinon le plus sacré de tous.⁶ Mais ces mêmes hommes oublient rapidement ces enseignements tandis qu'ils siègent à des salles de conférence, des conférences ou d'autres activités à l'extérieur de leurs collectivités. Napoleon mentionne une situation tout à fait semblable, qualifiant cette ligne de partage de [TRADUCTION] « dissonance cognitive culturelle » susceptible de mener à une « paralysie culturelle » (188).

Les valeurs eurocentriques et patriarcales imposées aux collectivités autochtones par voie législative, comme la *Loi sur les Indiens*, ont sans l'ombre d'un doute exercé l'effet le plus profond sur l'identité, les rôles et les responsabilités et relations des femmes autochtones. Tout processus de règlement des différends qui a des incidences directes ou indirectes sur les femmes autochtones doit donc déconstruire, décentrer et remettre en question ces idéologies coloniales.

Qu'il fonctionne selon une formule occidentale ou autochtone, tout processus RED doit, pour garantir le respect et la représentation des femmes autochtones et de leurs enfants, prendre des mesures concrètes destinées à englober le rôle et les responsabilités

⁶ Noter toutefois que, selon des données non scientifiques, des femmes autochtones ont été victimes de manque de respect et d'une incompréhension de leurs rôles même à l'occasion des cérémonies, sous forme par exemple de l'humiliation publique d'une femme autochtone au cours d'une cérémonie alors qu'elle est à l'apogée de son pouvoir. Au lieu d'expliquer comment ce moment fort du cycle d'une femme peut perturber, voire subjuguier l'équilibre général, on fait sentir à la femme la honte, l'aliénation et l'exclusion, tout cela en raison d'une partie de la féminité qui a un caractère sacré.

traditionnels⁷ des femmes autochtones. On recherche ainsi leur participation active, qui leur donnera l'occasion de jouer un rôle prépondérant dans la consultation, la mise en œuvre et la conception relatives aux systèmes RED. Ce mode de participation peut revêtir une forme différente dans chaque collectivité, mais il faut absolument que les femmes autochtones elles-mêmes fixent les règles de participation.

DES VISIONS DU MONDE DIVERGENTES

Le développement de cultures autochtones sur l'île de la Tortue⁸ se poursuit depuis des milliers d'années. Il est donc parfaitement normal que les visions du monde autochtones puissent apporter une contribution aussi bien aux Autochtones qu'à tous les Canadiens. Mais il faut surmonter une difficulté : la façon dont l'histoire canadienne a été rédigée, enseignée et comprise. Une bonne partie de cette histoire, jusqu'à récemment, opprimait et sous-estimait les visions du monde autochtones, alors que certains modes de fonctionnement autochtones se révèlent aujourd'hui d'une pertinence extrême, essentiellement parce qu'ils sont ancrés dans les antiques relations au monde.

Toute discussion des visions du monde doit commencer par la reconnaissance et l'acceptation des différences, puis par leur compréhension et acceptation.⁹ Chartrand (2004:vii) reconnaît que les conflits entre intérêts divergents est inéluctable, mais déclare que nous devons demander [TRADUCTION] « comment concilier ces intérêts divergents et régler les différends? Qui décide et comment » (vii)? Il estime que poser de telles questions revient à faire un mouvement depuis la notion d'un [TRADUCTION] « système

⁷ Le terme « traditionnel » désigne ici « les façons de faire de nos ancêtres », ce qui a une pertinence particulière pour l'établissement de relations contemporaines.

⁸ L'île de la Tortue désigne l'hémisphère occidental, c'est-à-dire les Amériques.

⁹ Certains prétendent que l'histoire coloniale avait en partie pour but de créer une « stratégie des différences » consistant à attribuer des caractéristiques positives à certaines normes européennes et des caractéristiques négatives aux normes autochtones, engendrant ainsi plus de xénophobie (Youngblood Henderson, 2000).

colonial qui prend des mesures *pour le compte* des Autochtones à la notion de mesures prises *pour* les Autochtones et, en dernier lieu, à l'impératif d'agir *avec* les Autochtones »

(vii). La ligne entre prendre des mesures *pour* les Autochtones et *avec* eux peut être franchie, à condition de comprendre et de respecter les différences dans la vision du monde.

« Deux mondes en collision »?

[TRADUCTION]

Quelle que soit la dominance exercée par une vision du monde, il existe toujours d'autres modes d'interprétation du monde. Différentes cultures en donnent des interprétations différentes, qui sont souvent en opposition. L'un des problèmes du colonialisme est qu'il cherche à maintenir un ordre social particulier par la force et le droit, et supprime ce faisant la diversité des visions du monde humaines. Les différences sous-jacentes entre visions du monde autochtones et eurocentriques rendent cette façon de faire tout au plus suspecte, car elle est ordinairement source d'oppression et de discrimination (Leroy Little Bear (Kainai) 2000:77).

L'un des effets les plus destructeurs de la colonisation est peut-être la façon dont les cultures et visions du monde autochtones ont été mal comprises et opprimées. Comme l'a fait observer le rapporteur spécial Martinez, les études des sociétés autochtones se sont fondées sur des [TRADUCTION] « approximations eurocentriques unidimensionnelles qui partaient du principe que la société de consommation, l'économie de marché et 'la supposée bonté intrinsèque de l'organisation sociale « moderne » (occidentale)' sont supérieurs » (1992:7). Dans cette optique, toute culture qui déviait du modèle judéo-chrétien occidental était considérée [TRADUCTION] « arriérée », « désuète », inférieure et « de valeur vile, voire nulle » (1992:7).

La xénophobie, le racisme et l'intolérance se manifestent encore dans le monde moderne (Martinez, 1992:7), mais on observe des progrès vers leur élimination. Martinez donne à entendre que, pour examiner et comprendre les [TRADUCTION] « motivations,

constructions et aspirations des Autochtones à l'égard des manifestations juridiques... il faut procéder à la lumière de ce qu'on a qualifié de 'sensibilisation épistémologique contemporaine', qui prône une vision décentrée de la culture, de la société, du droit et de l'histoire » (1992:7). La capacité de décentrer la vision du monde occidentale en vue de comprendre les visions autochtones est un important préalable au mouvement RED et au règlement correct des différends inter- ou intraculturels.

On note aussi une documentation croissante, entre autres *Intercultural Disputes in Aboriginal Contexts*, à l'appui de la [TRADUCTION] « sensibilisation épistémologique contemporaine » (Martinez, 1992) et la nécessité de [TRADUCTION] « décoloniser les méthodologies » (Smith, 1999). Toutes les disciplines – surtout celles qui s'appuient sur des données, théories et connaissances créées de façon multidisciplinaire, comme le RED – tirent profit d'une analyse qui, à tout le moins, décentre la vision du monde occidentale. On laisserait ainsi place à une réflexion et une compréhension des autres façons, tout aussi importantes, dont les Autochtones en sont venus à comprendre le monde dans lequel nous vivons et à lui donner un sens.

Un tel raisonnement peut remettre en question la possibilité de transmettre culturellement les épistémologies et valeurs provenant des Occidentaux : bon nombre de ces valeurs sont souvent qualifiées d'universelles, mais ne trouvent aucun écho dans les cultures autochtones. L'imposition de ces valeurs peut avoir l'effet contraire d'engendrer des partis pris ethnocentriques dans les collectivités autochtones (Martinez, 1992:9; voir aussi Henderson, 2000:63). Il est donc important de prendre conscience des différentes épistémologies qui permettent au processus de règlement extrajudiciaire des différends

d'être un élément de la solution plutôt que de favoriser [TRADUCTION] « le projet de colonisation » (Bell, 2004:242).

Ces questions sont particulièrement importantes par rapport aux différends autochtones et au mouvement RED. On ressent encore une résistance, directe et indirecte, à laisser les Autochtones assumer pleine responsabilité pour leurs vies, conformément à la façon de vivre qui leur est propre dans ce monde, résistance qui repose souvent dans les notions eurocentriques du monde. Comme l'a dit l'ancien chef national George Erasmus :

[TRADUCTION]

Dans toute l'Amérique du Nord, les Premières nations se partagent aujourd'hui une même idée de ce qui avait été convenu à l'époque : nous autorisons les Européens à vivre parmi nous et à utiliser une certaine quantité de terres, tandis que sur nos propres terres nous continuons à appliquer nos propres lois et à maintenir nos propres institutions et systèmes de gouvernement. Nous croyons tous que cette vision demeure encore possible et que, en qualité de Premières nations, nous devrions avoir nos propres gouvernements ayant compétence sur nos propres terres et gens (cité dans Turner, 2004:61).

Cette façon de voir le monde est souvent absolument opposée à celle des nouveaux venus. On améliore le règlement des différends quand les parties en cause peuvent s'entendre sur la nature du monde. À cet égard, Martinez fournit deux points communs dans les visions du monde, qui peuvent servir de base pour l'analyse prochaine des divergences dans la façon de voir des Autochtones et des sociétés occidentales. Ces deux universaux sont 1) que toutes les sociétés disposent d'un système de droit (quel que soit son contenu) et 2) que toutes les sociétés sont logiques (quelle que soit la définition donnée à cette logique) (1992:13). On peut, si on garde à l'esprit ces deux universels, fonder une analyse des différences dans les visions de monde autochtones et occidentales relativement aux processus RED.

Divergences dans les visions du monde

Martinez indique sept points de divergence importants entre les sociétés autochtones et occidentales, dimensions qui sont présentées à de multiples reprises dans Bell et Kahane : 1) le concept d'individualité; 2) la vie en tant qu'ensemble indivisible; 3) la notion du temps; 4) les modes d'organisation de la société, surtout dans leurs rapports aux liens de parenté; 5) le concept de tutelle-propriété des terres; 6) le leadership; 7) le principe de réciprocité¹⁰ (Martinez, 1992). Chacune de ces dimensions exerce une influence directe sur les processus RED dans les contextes autochtones.

Une bonne partie de ces différences figurent dans le chapitre rédigé par Elmer Ghostkeeper (Métis) sous le titre « *Weche* Teachings : Aboriginal Wisdom and Dispute Resolution » (enseignements *Weche* : sagesse autochtone et règlement des différends). Ghostkeeper décrit la « sagesse autochtone » comme une épistémologie à respecter, à laquelle il convient d'accorder à tout le moins la même importance et nécessité que le savoir occidental [TRADUCTION] : « Il faut accepter la sagesse autochtone sur un pied de partenariat, d'association et d'égalité avec les autres systèmes de savoir. Il faut en particulier lui accorder le même respect et la même considération qu'à la connaissance scientifique occidentale » (2004:163). Ghostkeeper estime que la sagesse autochtone enchâsse la vision du monde autochtone et donne corps à nombre de ses croyances philosophiques.

« Sagesse autochtone » et connaissance scientifique occidentale

Ghostkeeper compare les notions de « relations », « temps », « épistémologies », « réalité », « concepts de terre et de culture » et « esprit » dans la sagesse autochtone et

¹⁰ Selon Thurnwald, [TRADUCTION] « la réciprocité est un principe de droit essentiel » (cité dans Martinez, 1992 :15).

dans la connaissance scientifique occidentale. La sagesse autochtone, holistique et cyclique en soi, incorpore l'histoire orale et la narration à titre de formes importantes d'épistémologie autochtone, tandis que le savoir occidental est fragmenté, pragmatique et fondé sur des preuves scientifiques susceptibles d'être quantifiées et étudiées empiriquement (voir la figure 10.3 à la page 166). Les fondements de la vérité, et la façon de la découvrir, sont vues de façon très différente dans ces deux façons de comprendre le monde, qui sont toutes deux d'égale validité (Ghostkeeper, 2004:165). La difficulté surgit lorsqu'on affirme qu'une épistémologie est la *seule* valable :

[TRADUCTION]

La science est fragmentée, parce qu'elle réprime les émotions et l'esprit... Ceux qui s'appuient sur ce système de connaissance éprouvent parfois de la difficulté à comprendre la pertinence de ce que nous croyons nécessaire de communiquer, en tant qu'Autochtones, au sujet de nos relations à la terre. Ils écoutent un récit et cherchent à discerner un fait scientifique plutôt qu'un rapport personnel, spirituel ou émotionnel; ou encore ils nous demandent de limiter nos enseignements à ce qui peut être prouvé selon les méthodes scientifiques occidentales. Peu de place est faite, à beaucoup de tables de négociation, à la spiritualité, aux émotions ou à l'expérience non confirmée par un fait scientifique (165-66).

La compréhension de ces différences sera très utile pour garantir le développement et l'utilisation de processus RED qui offrent des avantages égaux dans les contextes autochtones. Ghostkeeper explique ce que Martinez a qualifié de [TRADUCTION] « la vie comme un tout indivisible » :

[TRADUCTION]

Tout ce qui est créé par le Grand Esprit est Un. En conséquence, toute chose vivante au monde contient les mêmes quatre aspects du soi que nous. Cette façon de voir nous-mêmes et nos relations à la nature est ce que nous qualifions de vision du monde holistique. Toute chose, même les objets considérés inanimés dans la culture occidentale, possède une âme; cela veut dire, selon notre vision du monde, que toute vie est sacrée (2004:163).

Comme cette notion de « la vie comme un tout indivisible » est commune à beaucoup de cultures autochtones, les relations et leur préservation figurent souvent parmi les principaux principes directeurs du règlement des différends. Comme toute vie est rattachée et reliée aux autres, l'essentiel est de garantir un « équilibre » et une « harmonie ». Ghostkeeper note que ces relations ne sont pas uniquement entre humains, mais aussi avec la terre et tous les autres aspects de l'environnement naturel. Ghostkeeper exprime ici le sentiment de beaucoup d'Autochtones [TRADUCTION] : « Nous devons demeurer fidèles à ces croyances dans toutes nos communications au sujet de nos terres, et de notre vie sur ces terres, afin de conserver notre équilibre en tant qu'individu et que peuple » (165).

Concernant le concept de tutelle-propriété des terres, Ghostkeeper explique que seule sa propre langue se prête à une description de ces relations sacrées, qu'il n'existe pas de mots en anglais susceptibles de décrire ces relations et le lien avec la terre [TRADUCTION] : « Quand nous discutons de terres, nous nous exprimons donc toujours en cri. C'est cette langue qui nous permettait de vraiment exprimer nos relations avec la terre et son importance pour nous, en tant que peuple » (2004:167). Ces liens sacrés et relations à la terre sont communs à beaucoup de cultures autochtones. L'absence de mots anglais contemporains susceptibles de bien décrire ces relations est une indication manifeste des différences dans les visions du monde sur ce sujet. Vu l'absence de langue commune, et ces immenses différences dans la perception des terres par chacune des parties, comment faut-il régler les différends qui mettent en cause les terres?

Ghostkeeper estime que la réponse, pour les Métis, est fournie par les enseignements *Weche*. *Weche* est un mot qui nous vient de l'expression *Wechewehtowin*

des Cris des bois et qui signifie « partnership » (161) (établissement de partenariats). Les enseignements *Weche* décrivent un « partenariat » créé et utilisé en vue des lois sur les établissements métis en Alberta. Grâce aux enseignements *Weche*, la sagesse autochtone et la connaissance occidentale ont été toutes deux maintenues et respectées.

Ghostkeeper explique qu'il a veillé à ce que les principes fondamentaux (qu'il désigne « Métisme ») soient maintenus au cours de la rédaction de la loi sur les établissements métis (169). Il entend par « Métisme » la [TRADUCTION] « façon métisse de faire les choses » et la « sagesse métisse ». Selon Ghostkeeper :

[TRADUCTION]

Les représentants gouvernementaux ont eu de la peine à saisir ce concept des terres, de nos relations à elles et de ses relations à notre santé spirituelle et physique. Je ne suis toujours pas sûr qu'ils les aient vraiment compris, mais ils ont fini par comprendre que les terres font partie intégrante de notre bien-être mental, physique, spirituel et émotionnel à titre de peuple et d'individus (168).

Construire des relations en temps « indien »

Il importe tout particulièrement de comprendre les divergences dans les visions du monde quand on prépare et on met en œuvre des processus de règlement des différends occidentaux ou autochtones. Des notions divergentes du temps, de l'individualisme, des épistémologies, et des façons de parler et de communiquer exerceront un effet direct sur les réussites (réelles ou vues comme telles) du processus. Pour prendre un exemple, le « travail », dans beaucoup de collectivités autochtones, passe après la portion « construction de relations » dans toute interaction. Les réunions et interactions commencent souvent par un long intervalle consacré aux choses non formelles – s'asseoir ensemble, parler et rire au sujet de tout, à l'exception du sujet du jour. Beaucoup de gens peuvent juger frustrante cette partie de la réunion, surtout si on entend, à sa conclusion,

« réunissons-nous à nouveau demain pour continuer le débat », alors que le débat n'a en fait pas même commencé.

Mais il peut arriver que le résultat, en bout de ligne, soit que les quatre jours consacrés à « construire des relations » aboutissent à un règlement du différend en une heure, et que tous soient contents de ce qui a été conclu. Comparez cette méthode aux deux jours de négociations intensives et stressantes qui laissent peu ou pas de temps à l'établissement de relations, et qui peuvent aboutir à de l'incompréhension et à une impasse.

Le premier processus fait aussi usage de la notion de « temps indien », souvent incomprise, qui est tombée victime de l'idée eurocentrique que cela veut dire toujours être en retard. Bien au contraire, le temps indien veut dire « l'heure juste », qui n'est presque jamais linéaire, mais cyclique, et comprend que la vie est une motion et un flux incessants (Little Bear, 2000:78).

La notion d'universalité dans les processus RED

Le chapitre de Berhendt illustre comment la notion d'universalité peut nuire aux processus RED. Dans le modèle occidental, les « tierces parties neutres » et « l'impartialité » sont considérées comme d'importantes notions universelles « indispensables » pour le règlement des différends; dans les visions du monde autochtones, par contre, ces éléments vont à l'encontre de plusieurs enseignements traditionnels importants. Comme le note Kahane [TRADUCTION], « Avruch nous rappelle les présuppositions culturelles sous-jacentes à la croyance (dominante dans les contextes occidentaux) que le meilleur médiateur est un « outsider » impartial et sans préjugé. Il laisse entendre que 'la documentation ethnographique générale n'étaye pas l'idée voulant

que la tierce partie non impliquée soit la norme, ou même l'idéal' » (2004:47). Alliée à une tierce partie neutre, cette idée [TRADUCTION] « suppose l'existence d'un système de droit et de règles faisant autorité, dans lequel les parties au différend sont situées ensemble » (31); le texte conteste la validité et la convenance de tels processus « alternatifs ».

À cet égard et à d'autres, Behrendt estime que la médiation (supposée être une réponse « alternative » aux insuffisances et préjugés des tribunaux) ne fait en réalité que reproduire ces mêmes carences. Elle donne des suggestions et signale des problèmes, déclarant que si former des Autochtones en médiation est une bonne idée, qui règle le problème d'essayer d'inculquer à des non-Autochtones d'importants enseignements et points de vue culturels, il reste encore des lacunes (125). Selon elle, simplement former des Autochtones à titre de médiateurs peut s'avérer insuffisant pour régler les problèmes de « préjugé culturel » et celui des tiers « neutres et impartiaux », à la lumière des nombreuses différences prononcées constatées entre groupes et collectivités autochtones.

Un médiateur autochtone formé, qui connaît bien la culture autochtone, obtiendrait sans doute de meilleurs résultats qu'un médiateur non autochtone, grâce à sa capacité d'utiliser la technique « élicitive » (d'invitation à converser); celle-ci exige que le médiateur se laisse guider par les parties et reconnaisse que le processus est à la fois fonctionnel et politique (Kahane, 2004:47), et s'abstienne d'imposer une formule ou un processus aux parties en litige; le médiateur se laisse plutôt guider par ces dernières en termes de délais, de lieu, de modes de communication et des participants au processus de règlement (LeBaron, 2004:20). Il vaut mieux aussi recourir à un médiateur autochtone qui connaît sa culture, pour veiller ce que le processus de règlement des différends soit

marqué tout au long par des qualités comme la créativité, l'authenticité, l'empathie, le respect mutuel et le leadership (LeBaron, 2004:17-19).

Deux raisons rendent nécessaire une distinction entre les qualités jugées nécessaires pour les médiateurs occidentaux (« neutralité », « impartialité », « objectivité », etc.) et pour les médiateurs autochtones (« participation personnelle », « connaissance directe », « liés à la collectivité et à la culture »). En premier lieu, imposer tout simplement des valeurs occidentales à un différend autochtone préjuge à la fois du processus et du résultat. En deuxième lieu, soutenir que les normes et valeurs occidentales ont valeur universelle porte préjudice au potentiel et à la mise à exécution d'autres façons de comprendre le monde, qui sont tout aussi importantes. Les caractéristiques importantes d'un processus autochtone sont à l'image des principes essentiels de leur vision du monde, comme la vie à titre de tout indivisible, l'importance de la tradition orale (les histoires et traditions orales sont régies par des règles, tout comme les histoires écrites), etc. Ces deux questions seraient largement réglées si le ou les médiateurs provenaient directement de la collectivité engagée dans le différend, ce qui est également conforme à la tradition orale des collectivités autochtones, qui dicte souvent qui peut et ne peut pas discuter d'un sujet. Les personnes jugées impartiales et neutres sont en outre détachées et sans implication personnelle, et ne sont donc pas autorisées à prendre la parole (voir Brehrendt, 125).

Le chapitre de Yazzie sur le *Hozhooji Naat'aanii* (établissement de la paix par les Navajo) illustre des façons dont on satisfait à la culture, aux traditions et aux « besoins pressants » des Autochtones, méthodes qui obtiennent un grand succès en raison précisément de leur ancrage dans la pensée traditionnelle navajo. Les *naat'aanii* (agents

de la paix) sont des dirigeants de la collectivité navajo à qui leur réputation de sagesse et de connaissance des enseignements traditionnels donne droit au respect à l'occasion des différends (108). La réussite de cette méthode découle précisément du fait qu'elle est ancrée dans les concepts traditionnels navajo de [TRADUCTION] « solidarité, mutualité et obligations réciproques » (108). Les Navajo apportent une aide sous beaucoup de formes différentes à d'autres collectivités autochtones qui, de plus en plus, insistent pour faire « justice » selon leurs propres coutumes et traditions juridiques autochtones. Comme l'exprime Yazzie de façon concise, [TRADUCTION] « nous remettons notre droit traditionnel en vigueur en vue de survivre » (107).

DEUX FORMULES RED?

[TRADUCTION]

Nos lois traditionnelles ne sont pas éteintes : malmenées et bafouées, elles demeurent néanmoins vivantes dans le cœur et l'esprit des Autochtones partout au pays. Nos aînés conservent ces lois près de leur cœur en notre nom. Nous n'avons qu'à les prendre et à les mettre en pratique. Nul besoin, pour mettre en application nos lois, de la sanction du monde non autochtone. Ces lois nous ont été transmises par le Créateur; nous commencerons par les utiliser comme il était prévu. C'est notre obligation aux enfants à naître (Venne, cité dans CRPA 1994:122).

Le domaine du règlement des différends a commencé à prendre acte des questions culturelles au milieu des années 1980. L'une des principales constatations issues du projet de multiculturalisme et de règlement des différends à l'université de Victoria a été que la majorité des différends qui concernaient les personnes extérieures à la culture euro-canadienne étaient pour la plupart non traités (LeBaron, 2004:14). Ce fait, allié à la surreprésentation des Autochtones dans le système de justice pénal (depuis l'arrestation jusqu'à l'incarcération), à la sous-représentation des Autochtones dans les postes de responsabilité au sein de ce système et à la sous-utilisation des processus formels ou RED

par les Autochtones pour régler les différends, est une indication qu'une mesure devait être prise pour augmenter la participation des Autochtones au règlement des différends.

Ces questions ont donné lieu au rajeunissement et à une reconnaissance accrue, par les Autochtones autant que les non-Autochtones, des méthodes autochtones traditionnelles de règlement des différends. À l'image des formes occidentales du RED, les formes autochtones peuvent fonctionner à l'intérieur de l'appareil judiciaire ou à titre d'annexe de cet appareil, par exemple les cercles de médiation communautaires, les conseils consultatifs des aînés sur les sentences, les comités communautaires de détermination de la peine, les concertations des familles et les cercles de sentence (voir par exemple Green, 1998). Toutefois, les processus RED de ce type sont souvent vivement critiqués sous prétexte qu'ils sont une simple « autochtonisation » du système judiciaire canadien actuel (Lee, 2005; Tauri, 2005) : s'ils augmentent dans une petite mesure le taux de participation des Autochtones au processus de règlement des différends, ils contribuent en revanche très peu au règlement en profondeur des problèmes systémiques et sociétaux de racisme, de discrimination, d'oppression et d'eurocentrisme. Beaucoup soutiennent qu'il ne suffit pas de se borner à « accommoder » l'identité et la culture autochtones (voir par exemple le texte de Poundmaker).

Il existe à l'heure actuelle des formes autochtones du RED qui fonctionnent en autonomie totale par rapport au système canadien, selon une formule entièrement autochtone. Un cadre conceptuel nous aidera à saisir la différence entre les formules de règlement des différends autochtones et « l'autochtonisation » des modèles de RED occidentaux. Deux cadres se révèlent particulièrement utiles à cet égard. Le premier, fonctionne largement selon une ligne droite ou un continuum selon la notion de

[TRADUCTION] « formules antagonistes » de Rupert Ross (1994). Ross fixe les formes occidentales de la justice criminelle à une extrémité du continuum et la justice autochtone à l'autre. On peut ainsi insérer les programmes à tout point le long du continuum, selon qu'ils se rattachent à la formule occidentale (axée le plus souvent sur le châtimeur et la lutte contre le crime) ou autochtone (axée sur les enseignements traditionnels et la guérison).

Dans l'analyse qui nous occupe, les processus RED occidentaux seraient placés à une extrémité du continuum et les formes autochtones à l'autre, étant entendu que tout processus RED peut fonctionner à tout point le long du continuum. Ainsi, les cours et tribunaux autochtones se situent proches de l'extrémité occidentale; les agents de la paix navajo se situent proches de l'extrémité autochtone; et la plupart des processus, comme les cercles de guérison de la médiation des Métis, se trouvent au milieu. Il serait aussi possible que les processus RED aient recours à des méthodes flexibles pour glisser le long du continuum au cours du processus de règlement des différends.

Schéma conceptuel

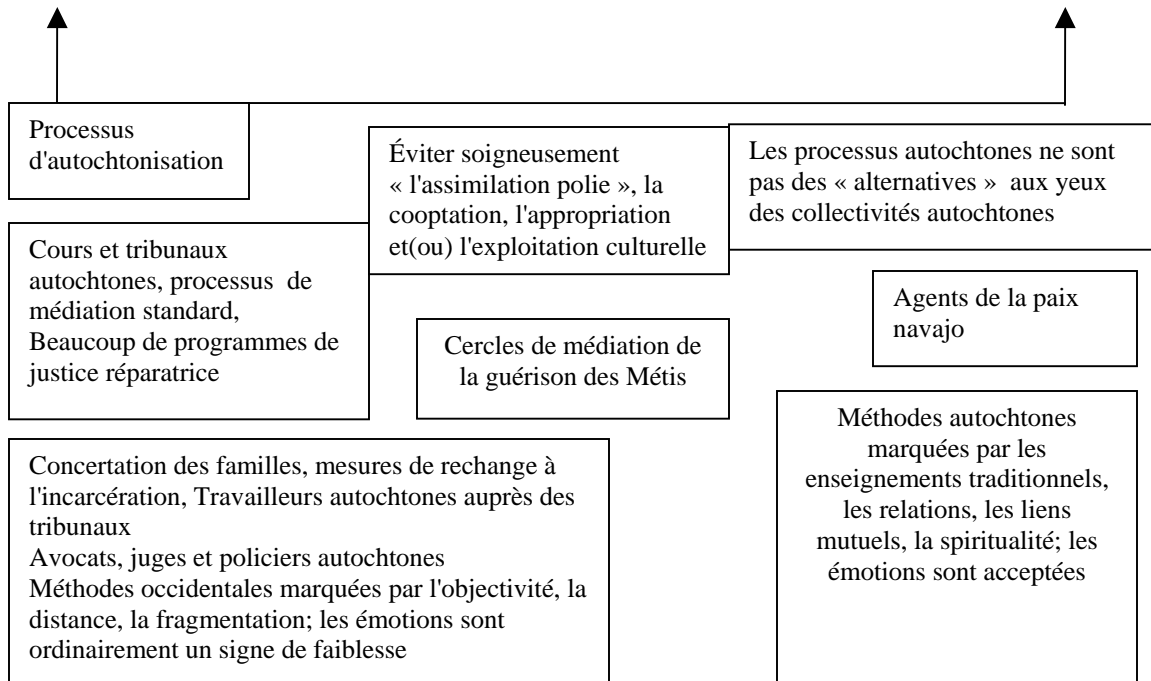
PROCESSUS RED OCCIDENTAUX

« Libéralisme »
 « Individualisme »
 « Experts et professionnels »
 « LA TÊTE PARLE »

« Horizons partagés »
 et
 « Enseignements
Weche »

PROCESSUS AUTOCHTONES

« Sagesse autochtone » et
 « Pensée navajo »
 « LE CŒUR PARLE »



* Ce schéma applique les idées présentées dans le livre de Bell et Kahane, *Intercultural Dispute Resolution in Aboriginal Contexts*, au modèle des [TRADUCTION] « formules antagonistes » de Ross (1994).

Le deuxième cadre conceptuel est celui de Mary Ellen Turpel (1994), qui propose un système de justice autochtone parallèle au système de justice criminel occidental, avec plusieurs points de convergence et de collaboration entre les deux systèmes. Macfarlane discute de même de « convergence », mais sans faire mention de systèmes parallèles (2004:99) : il s'agit plutôt de la convergence qui résulte de la rencontre de différentes cultures de règlement des différends. Elle ne vise rien de « nouveau », transformatif ou

intégratif produit par cette rencontre; le terme décrit plutôt la fertilisation croisée et l'influence mutuelle. Macfarlane reconnaît que ce type de convergence est sans doute peu souhaitable et peut revenir en fait à une « forme polie d'assimilation » (99). L'assimilation peut de même résulter de ce type de convergence, à la lumière du déséquilibre des pouvoirs, des différences culturelles et des obstacles linguistiques.

Par ailleurs, le cadre présenté par Turpel, et dans une certaine mesure par Dewhurst, discute des points de convergence des systèmes parallèles. L'existence de deux systèmes tout aussi présents réduit la menace de cooptation, d'appropriation culturelle et(ou) d'exploitation et d'assimilation. Les points de convergence peuvent en outre aller dans les deux sens, les systèmes autochtones faisant des « emprunts » occasionnels aux systèmes occidentaux et vice-versa. Les meilleurs exemples sont les plus évidents (biens qu'ils ne soient pas obligatoirement les plus communs) : citons donc le cas rare d'une personne qui cause du tort aux gens et(ou) à la collectivité, et qui refuse ou est dans l'incapacité d'arrêter. Les collectivités autochtones pourraient bannir cette personne, mais cela risque de mettre en danger des parents (ou même des étrangers) d'une collectivité voisine. C'est donc une des rares occasions où, si l'intéressé n'a pas besoin d'aide pour incapacité mentale, seule l'incarcération peut assurer la sécurité de membres précieux et souvent vulnérables de la collectivité (surtout les femmes et les enfants). Ce serait donc l'un des points de convergence où le système autochtone fait appel à une ressource qui existe déjà dans le système occidental.

L'une des caractéristiques intéressantes de ce cadre conceptuel est que l'une des formules a la possibilité d'emprunter de l'autre. Ceci s'accompagne de toute une série de questions et de préoccupations; ainsi, la « convergence », si elle est mal faite, pourrait

être simplement assimilable à une [TRADUCTION] « forme polie d'assimilation » (Macfarlane, 2004:99). Un point important, pour les besoins du présent document, est que les formules de justice et RED autochtones sont particulièrement utiles à leurs propres peuples, mais qu'ils ont aussi une contribution à faire aux non-Autochtones, à condition qu'on procède avec respect, en prenant des mesures pour éviter la cooptation et(ou) l'exploitation culturelle.

CONCLUSION

Jusqu'à récemment, les tribunaux servaient de tribune principale de règlement des différends. Mais le mécontentement général suscité par le système adversatif, la reconnaissance accordée par le gouvernement à tout un éventail de décideurs experts et la prise de conscience de l'importance de reconnaître les différences culturelles parmi les parties en litige figurent parmi les facteurs qui ont stimulé le développement des processus de règlement extrajudiciaire des différends (Bell, 2004:254).

De même, les méthodes autochtones de règlement des différends ont été rétablies et appliquées dans le contexte des collectivités autochtones canadiennes, sous forme de trois modes de règlement alternatifs. Une méthode consiste en des formules occidentales, comme la négociation, la conciliation, l'arbitrage et la médiation. Une deuxième approche consiste à appliquer des formules autochtones afin de régler des différends conformément à la culture et aux coutumes des parties autochtones en cause. Ces méthodes sont à facettes multiples, en raison de la diversité des peuples autochtones sur le continent et de leur caractère distinct; elles sont à l'image des enseignements autochtones d'où elles sont tirées, et diffèrent donc d'une nation autochtone à une autre. Une troisième méthode est

axée sur le mariage des deux formules, de manière à réaliser une synthèse entre des aspects des formules occidentales et des formules autochtones traditionnelles.

Comme le montre le présent document, ces trois méthodes présentent des difficultés analogues. Que l'on fasse recours à une formule autochtone, une formule occidentale ou une combinaison des deux, il est nécessaire de traiter de questions de pouvoir, de différences culturelles, d'obstacles linguistiques et des effets et incidences du colonialisme. Ces difficultés peuvent nous paraître insurmontables; voici donc le conte des deux araignées, conforme à l'épistémologie autochtone, qui est tiré du chapitre de Dewhurst sur les « systèmes de justice parallèles ». Ce conte montre que les difficultés ne sont pas en fait insurmontables, et que sortir des sentiers battus peut nous enseigner une leçon. Voici le conte, selon Dewhurst :

[TRADUCTION]

Il était une fois deux araignées, assises sur le toit d'un pavillon, qui discutaient de la toile de la justice. Après avoir très longtemps discuté, elles convinrent que le monde était plein d'injustices auxquelles il importait de remédier. Et comme il est dans la nature de l'araignée de tisser une toile, elles convinrent toutes deux qu'elles devaient tisser une meilleure toile. Malheureusement, elles ne purent se mettre d'accord sur la façon de tisser cette nouvelle toile. Chaque araignée décida donc d'essayer de régler le problème dans la mesure de ses moyens.

La première araignée resta assise sur le toit, réfléchissant aux moyens de construire une toile complète et parfaite. Elle resta assise très longtemps sans bouger ou tisser, réfléchissant à tout ce qui pouvait mal tourner. Si elle bougeait trop vite, elle risquait de faire un faux pas, de détruire la toile ou de se tuer en tombant tout en bas. Si les créatures qui partageaient parfois le pavillon avec elle n'aimaient pas la toile, ou si celle-ci leur bloquait le chemin, elle construirait une toile qui serait ensuite déchirée, ce qui serait frustrant et lui ferait mal. Plus elle réfléchissait, plus de difficultés se présentaient à son esprit. Pour essayer de prévenir tous ces désastres, elle songea au meilleur lieu pour commencer sa toile. Beaucoup semblaient bien choisis, mais aucun n'était parfait. Elle décida donc de réfléchir au lieu le mieux choisi pour terminer sa toile, mais, une fois encore, les possibilités étaient trop nombreuses : il lui était impossible de les examiner tous. Elle se mit donc à réfléchir à la conception exacte de sa toile, mais trop de choses susceptibles de modifier la forme de sa toile échappaient à son contrôle, comme le vent et le mouvement des autres créatures. Elle finit par conclure qu'il lui était

impossible de prédire précisément la forme finale que revêtirait sa toile. Les autres créatures, la voyant ainsi assise, lui offrirent leur aide, mais elle refusa, craignant que la main l'écrase ou soit retirée au dernier instant, entraînant sa chute. Elle resta donc assise, sans toile pour subvenir à ses besoins, et mourut ainsi.

La deuxième araignée se traîna le long du toit du pavillon, en quête d'une place où tisser. Elle tomba bientôt sur une ouverture où nulle toile n'avait été construite. Elle ne savait pas précisément la forme finale qu'aurait sa toile, mais elle estimait qu'il fallait commencer tout simplement par le premier fil. Ayant donc solidement ancré le premier fil de sa toile au cadre du pavillon qui l'entourait, elle se laissa tomber dans le vide, où elle resta suspendue. Elle ne savait pas où le vent ou les autres créatures de passage la porteraient, mais elle se fiait aux forces de la nature pour la porter jusqu'à un lieu propre à attacher son premier fil. Elle était secouée par le vent, mais il finit par la porter jusqu'à un lieu où elle pouvait attacher son premier fil, ce qu'elle fit sans attendre. Puis elle refit la même chose. Elle travailla inlassablement; sa toile commença à prendre forme, grâce parfois à ses propres efforts, parfois à la direction ou l'aide de ceux qui l'entouraient, parfois encore à l'orientation fournie par les forces de la nature. Tandis qu'elle tissait, de vieux fils furent coupés ou cassés, et elle les remplaça ou les attacha à nouveau. Elle ne savait jamais à l'avance la forme qu'aurait sa toile en bout de ligne. À mesure que la toile avançait, elle prit un peu de temps pour apprécier le travail qu'elle avait réalisé, et qui commençait à montrer sa forme. À l'issue d'un travail ardu, elle avait fini par tisser un bel objet unique. Sa toile était ferme et flexible, elle recouvrait les ouvertures qu'elle avait découvertes – et elle pouvait subvenir à ses besoins mieux que tout ce qu'elle avait connu jusqu'à présent (Dewhurst, 2004:214).

Références

- Absolon, Kathy, Herbert, Elaine, MacDonald, Kelly (1996). « Aboriginal Women & Treaties Project » Rapport rédigé pour le compte du Ministry of Women's Equality.
- Alfred, Taiaiake. (1999). *Peace Power Righteousness: An Indigenous Manifesto*. Oxford : University Press.
- Battiste, Marie (2000) (directrice de la collection). *Reclaiming Indigenous Voice and Vision*. Vancouver : UBC Press.
- Bell, Chatherine, et Kahane, David (2004) (directeurs de la collection). *Intercultural Dispute Resolution in Aboriginal Contexts*. Vancouver : UBC Press
- Calliou, Brian. (2005). « The Culture of Leadership: North American Indigenous Leadership in a Changing Economy » dans Duane Champagne, Karen Jo Torjesen et Susan Steiner (directeurs de la collection), *Indigenous Peoples and the Modern State*. Toronto : Altamira Press. P. 47 à 68.
- Deloria, JR. Vine. (2003). *God is Red: A Native View of Religion*. Colorado : Fulcrum Publishing.
- Goss, Richard, Henderson Youngblood, James, et Carter, Roger (1994) (directeurs de la collection). *Continuing Poundmaker & Riel's Quest: Presentations made at a conference on Aboriginal Peoples and Justice*. Saskatchewan : Purich Publishing.
- Green, Ross (1998). *Justice in Aboriginal Communities: Sentencing Alternatives*. Saskatoon, Saskatchewan : Purich Publishing.
- LaRocque, Emma (1996). « The Colonization of a Native Woman Scholar », dans Christine Miller et Patricia Chuchryk (directeurs de la collection), *Women of the First Nations: Power, Wisdom, and Strength*. Winnipeg : University of Manitoba Press, p. 11 à 18.
- Lee, Gloria (2005). « The Newest Old Gem: Family Group Conferencing » dans Wanda D. McCaslin (directrice de la collection), *Justice as Healing Indigenous Ways: Writings on Community Peacemaking and Restorative Justice from the Native Law Centre*. Minnesota : Living Justice Press, p. 308 à 312.
- Little Bear, Leroy (2000). « Jagged Worldviews Colliding » dans Marie Battiste (directrice de la collection), *Reclaiming Indigenous Voice and Vision*. Vancouver : UBC Press, p. 77 à 85.

- Martinez, Miguel Alfonso (1992). « Study on Treaties, Agreements and Other Constructive Arrangements », First Progress Report. (E/CN.4/Sub.2/1992/32; 25 août 1992). Consultable en ligne au <http://www.cwis.org/fwdp/International/untrtstd.txt>.
- McCaslin, Wanda D. (2005) (directrice de la collection). *Justice as Healing Indigenous Ways: Writings on community peacemaking and restorative justice from the Native Law Centre*. Minnesota : Living Justice Press.
- Monture, Patricia (1995). *Thunder In My Soul: A Mohawk Woman Speaks*. Halifax : Fernwood Publishing.
- Ross, Rupert (1994). « Duelling Paradigms? Western Criminal Justice Versus Aboriginal Community Healing », dans R. Gosse, J.Y. Henderson et R. Carter (directeurs de la collection). *Continuing Poundmaker & Riel's Quest: Presentations Made at a Conference on Aboriginal Peoples and Justice*. Saskatoon : Purich Publishing, p. 241 à 268.
- Sayers, Judith F. et MacDonald, Kelly A. (2001). *First Nations Women, Governance and the Indian Act: A Collection of Policy Research Reports*. Fonds de recherche en matière de politiques de Condition féminine Canada.
- Smith, Linda Tuhiwai (1999). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Nouvelle-Zélande : University of Otago Press.
- Tauri, Juan Marcellus (2005). « Family Group Conferencing: The Myth of Indigenous Empowerment in New Zealand », dans Wanda D. McCaslin (directrice de la collection) *Justice as Healing Indigenous Ways: Writings on Community Peacemaking and Restorative Justice from the Native Law Centre*. Minnesota : Living Justice Press, p. 313 à 323.
- Turpel, M. E. (1994). Reflections on Thinking Concretely about Criminal Justice Reform. In R. Gosse, J.Y. Henderson and R. Carter (eds.) *Continuing Poundmaker & Riel's Quest: Presentations Made at a Conference on Aboriginal Peoples and Justice*. Saskatoon : Purich Publishing, p. 206 à 221.
- Voyageur, Cora (2000). « Contemporary Aboriginal Women in Canada », dans David Long et Olive Patricia Dickason (directeurs de la collection), *Visions of the Heart: Canadian Aboriginal Issues*. (2^e édition). Toronto : Harcourt Canada. P. 81 à 106.
- Youngblood Henderson, James (Sákéj). (2000). « Postcolonial Ghost Dancing: Diagnosing European Colonialism », dans Marie Battiste (directrice de la collection). *Reclaiming Indigenous Voice and Vision*. Vancouver : UBC Press, p. 57 à 76.